

Italo Signorini

Alessandro Lupo

# LOS TRES EJES DE LA VIDA

ALMAS, CUERPO, ENFERMEDAD ENTRE  
LOS NAHUAS DE LA SIERRA  
DE PUEBLA



Xalapa 1989 México

Traducción del italiano de:  
Agustín Cortés

Título original:  
I tre cardini della vita.  
Anime, corpo, infermità tra i nahua  
della Sierra de Puebla.  
Palermo, Sellerio, 1989.

Primera edición, 1989  
© Derechos reservados conforme a la ley por  
Universidad Veracruzana  
Zamora No. 25, Xalapa, Veracruz, México  
ISBN 968-834-176-2  
Hecho en México

## PRESENTACION

*Harta diligencia se pone en la curación del cuerpo y tanto mayor es la que debe ponerse en la del alma, cuanto que sus dolencias son más secretas, más graves, más peligrosas.*

(Juan Luis Vives, **Introducción a la sabiduría**, 1524)

A lo largo y a lo ancho del país, en poblaciones ya mestizas, ya indígenas, las conversaciones con personas como doña Marlovía Juárez convencerán de la imprecisión de las etiquetas clasificatorias de las creencias. Podemos afirmar que tal elemento es cristiano, o que tal otro pertenece a la religión mesoamericana, pero el hecho religioso en sí que las prácticas y las creencias encuentran su razón histórica, sus funciones, su orden y su lógica, no es el producto de la mera combinación de dos tradiciones. Es algo mucho más complejo: una construcción de pensamiento y práctica que rebasa con amplitud el calificativo de sincrética, independientemente de que puedan reconocerse en ella los orígenes mesoamericanos y los cristianos. La aproximación a las creencias y prácticas populares permite entender, además, la enorme distancia que existe entre el hecho religioso común y la

## INDICE

	Pág.
Presentación .....	5
Agradecimientos .....	9
Premisa .....	13
1. Santiago Yanquictlalpan .....	19
1.1. El ambiente .....	19
1.2. Nahuas y mestizos .....	20
1.3. La economía .....	22
1.4. Parentesco y residencia nahua .....	24
1.5. Organización político-ceremonial .....	27
1.6. Características del sistema médico nahua .....	33
2. Los componentes espirituales del hombre .....	37
2.1. El caso nahua .....	37
2.2. Los componentes anímicos en la ideología nahua precolombina .....	39
2.2.1. El yolia .....	39
2.2.2. El tonalli .....	41
2.2.3. El ihiyotl .....	44
2.3. Los componentes anímicos en la ideología nahua actual .....	46
2.3.1. El yolo .....	47
2.3.2. El ecahuil y el tonal .....	55
2.3.2.1. Funcionalidad e interdependencia .....	55
2.3.2.2. El destino tras la muerte .....	71
2.3.2.3. Algunas observaciones analíticas .....	74
2.3.3. El ihiyot .....	79
3. Los males del alma .....	81
3.0. Premisa .....	81
3.1. Las fuerzas hostiles .....	82
3.2. El ámbito de la liza .....	89
3.2.1. Las ofrendas .....	90
3.2.1.1. La "temperatura" de las ofrendas .....	92
3.3. Los especialistas .....	93
3.3.1. El tapahihque .....	93

3.3.2. El nahual .....	98
3.4. El nemouhtil .....	113
3.4.1. Las causas inmediatas .....	114
3.4.2. Las causas últimas .....	117
3.4.3. Los síntomas .....	119
3.4.4. El diagnóstico .....	121
3.4.4.1. El sueño .....	123
3.4.5. El "levantamiento" del ecahuil .....	124
3.4.6. La intervención farmacológica .....	129
3.4.7. Valores interculturales del susto .....	132
3.5. El ehecat .....	136
3.5.1. Encuentros casuales .....	138
3.5.2. Encuentros provocados: la evocación .....	141
3.5.3. Efectos y diagnósticos .....	145
3.5.4. Los remedios .....	148
3.5.4.1. El tachipahualiz .....	148
3.5.4.2. Los fármacos .....	150
3.5.4.3. La ofrenda .....	152
3.6. El mal de ojo .....	157
3.6.1. La fascinación .....	157
3.6.2. Prevención y cura .....	162
3.7. Conclusiones .....	168
4. Las súplicas terapéuticas .....	175
4.1. La función de las súplicas en el ritual terapéutico ...	175
4.2. El contexto esotérico .....	178
4.3. El denominador común .....	181
4.3.1. La lengua .....	181
4.3.2. Los destinatarios .....	185
4.3.3. Las oraciones católicas en español .....	189
4.3.4. La praxis .....	193
4.4. Introducción al análisis de las súplicas .....	198
4.5. Súplica contra un nemouhtil .....	204
4.5.1. Comentario .....	226
4.6. Fórmula para la ofrenda a la tierra .....	244
4.6.1. Comentario .....	245
4.7. Súplica contra un ehecat .....	248
4.7.1. Comentario .....	274
Glosario .....	289
Obras citadas .....	295

## PRESENTACION

El nombre de Yancuictlalpan trae a mi memoria madrugadas frías en las que la niebla se disipa entre los cafetos, las pláticas con los habitantes del pueblo y la sonrisa amable de doña Maclovia Juárez. Motivaron mi visita a Yancuictlalpan los relatos de Alberto Ysunza acerca de las creencias de indígenas y mestizos de la región sobre la enfermedad del **susto**. Poco antes, en 1973, Ysunza había hecho en Yancuictlalpan su servicio social como pasante de medicina, y la práctica médica había despertado en él un fuerte interés por las tradiciones populares. Ahora volvía para pedir información sobre el **susto** a los vecinos del pueblo, y en forma especial a doña Maclovia, famosa curandera. Doña Maclovia, que andaba entonces por los 70 años, contestó nuestras preguntas con profundos conocimientos y afabilidad poco común, y entregó a Ysunza muestras de las plantas que utilizaba en la curación del **susto**. Regresamos a la capital con una rica información serrana. Durante casi todo el trayecto, Ysunza habló de helmintiasis y de plantas medicinales; yo traté de dirigir la conversación hacia las creencias populares en la pérdida del alma. Cada uno con sus obsesiones, armamos una charla cuyo recuerdo me es grato.

A lo largo y a lo ancho del país, en poblaciones ya mestizas, ya indígenas, las conversaciones con personas como doña Maclovia Juárez convencen de la imprecisión de las etiquetas clasificatorias de las creencias. Podemos afirmar que tal elemento es cristiano, o que tal otro pertenece a la religión mesoamericana; pero el hecho religioso en el que las prácticas y las creencias encuentran su razón histórica, sus funciones, su orden y su lógica, no es el producto de la mera combinación de dos tradiciones. Es algo mucho más complejo: una construcción de pensamiento y práctica que rebasa con amplitud el calificativo de **sincrética**, independientemente de que puedan reconocerse en ella los orígenes mesoamericanos y los cristianos. La aproximación a las creencias y prácticas populares permite entender, además, la enorme distancia que existe entre el hecho religioso común y la

reducción oficial de las religiones. La fe oficial, culta, institucionalizada, es muy diferente a la que se crea en torno al hogar doméstico, en el campo de cultivo y en las fiestas celebradas entre el pórtico de la iglesia y los puestos de los mercaderes. No es cuestión de grado de conocimiento: la erudición de doña Maclovia y el reducido saber de un fiel ignorante e indiferente forman parte del mismo complejo: hay una lengua común cuando las fuerzas de la enfermedad se apoderan del cuerpo debilitado.

La institución se alimenta de la creencia y de las prácticas populares y las consolida con el peso del poder público; pero al transformarlas (al solidificarlas) les otorga una fuerza que es anclar a la historia política. Por ello los cultos oficial y popular indígenas tuvieron un destino tan distinto tras la Conquista. El culto oficial siguió la suerte de los aparatos gubernamentales. Cuando las capitales mesoamericanas cayeron ante el embate de los europeos, también cayó el culto del que formaban parte sistemas calendáricos complejos, un clero poderoso, fiestas espectaculares y onerosas, y una arquitectura monumental. Subsistió, en cambio, la otra fe manifestada en la devoción a los dioses patronos de los barrios, en la custodia de los bultos sagrados que protegen el hogar, en la recepción de temporada de lluvias y de secas y en la peregrinación al santuario. Es la fe que consagra los ritos de inauguración de casas, apertura de campos de cultivo y estreno de hornos para cal y baños de vapor. Está presente en la práctica de los oficios, en la purificación para la cacería y en el culto familiar a los difuntos. Con ella los fieles creen alcanzar las curaciones, las prevenciones y los daños a los enemigos. Incluye los procedimientos secretos de la adivinación del futuro y la ingestión de psicotrópicos. En fin, es la del trato directo —o casi directo— del hombre común con lo sagrado. Y es, al mismo tiempo, el eje de la cosmovisión popular: sus principios ordenan tanto el ámbito natural como el social. Esta fe fue la que pudo hacer frente al cristianismo impuesto por los dominadores, absorbiéndolo, aunque con el alto costo de su propia fusión.

La institución centraliza tanto las creencias como las prácticas populares por medio de un proceso reductivo y uniformante. La fe popular, en cambio, se crea en la coherencia del diálogo, en la lógica de la comunicación. La institución abstrae saber y culto para estructurarlos, corregirlos e ideologizarlos. La creación popular conjunta, en cambio, se produce cuando lo sagrado permea y se baña en la complejidad de lo social. Frente al rigor de la teología se yergue el sentido común como fuente de una racional-

lidad funcional, cotidiana, más humana.

¿Cómo elegir un lugar adecuado para estudiar el hecho religioso popular? En Yacuictlalpan, como en muchas otras poblaciones a lo largo y a lo ancho del país, la raigambre indígena de la religión pertenece a la corriente de esa fe popular que, tras alimentar las instituciones oficiales mesoamericanas, resistió a su manera la prédica evangélica para construir una nueva religión de colonia. Su caso no es, de manera alguna, aislado: su historia es paralela a las que pueden encontrarse en muchas zonas rurales de México. Pero Yacuictlalpan ofrece ventajas considerables para la investigación. En la Sierra Norte de Puebla existe una firme tradición indígena. Estrechos lazos culturales y lingüísticos ligán a la región con el Altiplano Central de México, en el que el registro documental histórico alcanza niveles elevados. Por su parte, la Sierra Norte cuenta con un acervo de estudios etnográficos que son antecedente importante. En Yacuictlalpan, por último, se ha mantenido una cosmovisión que cumple sus funciones estructurantes sobre los diversos campos de la acción social. No fue casual el que la Misión Etnológica Italiana eligiera Yacuictlalpan como la localidad adecuada para sus investigaciones.

Signorini y Lupo descubren en Yacuictlalpan una riqueza insospechada en el pensamiento popular serrano. Penetran en todo el complejo que se forma en torno a la lucha del hombre por mantener la salud, y exponen sistemáticamente las creencias de estos nahuas contemporáneos acerca de los componentes espirituales del ser humano, los agentes dañinos, las enfermedades que atacan las almas, sus síntomas y sus diagnósticos, y los procesos terapéuticos que restauran la salud, en una realidad en la que conviven las muy diferentes concepciones de los curanderos del pueblo con las de una medicina moderna que también acepta el paciente, incluyéndola coherentemente en su concepción del mundo. Es una realidad compleja, en un constante proceso de reestructuración, en la que Dios y el Demonio, los dioses y los santos, los muertos y los nahuales juegan entre —y con— almas oscuras o luminosas.

Y es tal vez en el campo de las almas donde la obra de Signorini y Lupo proporciona la información más interesante; primero, porque la naturaleza atribuida a cada una de las entidades anímicas da cuenta de la etiología de los males, de sus manifestaciones corporales y de las curaciones adecuadas; segundo, porque remite a cultos tan importantes como el de los muertos y a



concepciones fundamentales, como las del destino final del hombre; tercero, porque da bases para la interpretación de creencias y ritos del remoto pasado prehispánico. Esto permite a Signorini y Lupo criticar con fundamento explicaciones anteriores, entre ellas una mía acerca del nahualismo, creencia que adquiere sentido distinto y nueva dimensión tras la precisión de las características del alma llamada *ecáhuil* en Santiago Yan-cuictlalpan.

Un mérito más de la obra de Signorini y Lupo es el rescate etnológico de textos religiosos. La confianza ganada a los nahuas serranos les permitió el registro de súplicas terapéuticas usadas contra las enfermedades del alma. Ofrecen a los lectores sólo una pequeña parte del material colectado; pero es suficiente para ilustrar la faceta de la curación por la palabra. Los textos, tanto en su forma original nahua como en las traducciones al español, son una fuente potencial de conocimiento para el etnólogo.

Bajo lo heterogéneo, lo dispuesto y lo complejo aparece la congruencia que se forma en la praxis de la defensa de la salud, una praxis que conjuga lo real con lo imaginario. Signorini y Lupo nos conducen a ese mundo en el que la religión está abrazada a los actos más caros y a los más simples de la vida cotidiana. Es el mundo de doña Maclovia Juárez y de muchos otros hombres que, con la voz del especialista o con la del lego, dialogan con las divinidades.

México, enero de 1989

*Alfredo López Austin*

## AGRADECIMIENTOS

Este libro es el fruto del trabajo de campo desarrollado en el ámbito de las actividades de investigación que la Misión Etnológica Italiana lleva a cabo en México desde 1973 bajo la dirección de Italo Signorini. Después de un decenio de expediciones dedicadas al estudio de los huaves del Istmo de Tehuantepec, la Misión ha abierto un segundo frente de indagación entre los nahuas de la Sierra de Puebla.

A una primera etapa de exploración en 1980, le siguieron otras tres visitas en los años de 1984, 1985, 1986. La localidad elegida resultó ser el pueblo de Santiago Yancuicatlapan, que depende del municipio de Cuetzalan del Progreso, ubicado en la zona nortoriental del Estado de Puebla. Fuimos enviados a este lugar por consejo del entonces Director del Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales (IMEPLAM), Dr. Xavier Lozoya, a quien le expresamos nuestro agradecimiento.

Las actividades de la Misión fueron posibles gracias a la regular contribución anual que el Ministero degli Affari Esteri, fiel a los compromisos adquiridos con el acuerdo cultural italo-mexicano de 1969, otorgó en un primer momento al Istituto di Etnologia, y después al Dipartimento di Studi Glottoantropologici de la Facultad de Letras de la Universidad "La Sapienza" de Roma, del que aquél pasó a formar parte. A ese Ministerio, por lo tanto, hacemos llegar nuestro primer y obligado agradecimiento, y en particular a la señora Maria Laura Pallottino de la Direzione Generale delle Relazioni Culturali, quien desde hace años participa con competencia y eficacia en los asuntos no siempre fáciles de las subvenciones ministeriales.

Expresamos también nuestra gratitud al Ministero della Pubblica Istruzione (contribuciones 60%, 40%) por su apoyo financiero.

En México hemos disfrutado del pleno apoyo del Instituto Nacional Indigenista (INI), concretizado en el interés y la sensibilidad científica de sus directores, Salomón Nahmad y Miguel Limón Rojas, y del subdirector Félix Báez-Jorge.

Resulta difícil expresar el sentimiento de profundo afecto y gratitud que sentimos hacia los muchos informantes que con sus ideas, sus vivencias y sus íntimas confesiones nos han proporcionado los fundamentos etnográficos en que se basa nuestro trabajo. La proverbial gentileza y vivaz inteligencia de los nahuas han facilitado grandemente y hecho placentera nuestra tarea en un clima de amistad y de confianza establecido desde el inicio de la investigación.

Por lo que respecta a nuestra obra, un especial agradecimiento va dirigido a Hugo Nutini, quien tuvo la paciencia de leer y comentar el manuscrito, y ofrecernos sugerencias que, fruto de su apertura intelectual y del profundo conocimiento del universo conceptual de los nahuas adquirido a través de su larga intimidad con ellos en el área de Tlaxacala, han sido para nosotros de incalculable utilidad y fuente constante de estímulos.

Grande es también nuestra deuda con Alfredo López Austin, no sólo por ser sus obras una base insustituible para la profundización etnohistórica de los argumentos y problemas de nuestro interés, sino también por la atención con que siempre ha acogido nuestras preguntas y disipado nuestras incertidumbres.

A Rossana Lok de Karremans —quien ha trabajado en la misma área en el vecino pueblo de San Miguel Tzinacapan para elaborar un análisis estructural de los rituales domésticos— le damos las gracias por haber compartido generosamente con nosotros sus experiencias y sus datos de campo.

Hemos de mencionar además la hospitalidad que con afecto y generosidad típicamente “poblana” nos han ofrecido, durante nuestra estancia en Santiago, Don Eulalio Herrera Mitre y su esposa Doña Ersilia Nochebuena de Herrera, y el párroco Don Benjamín Arellano González, haciendo así nuestra permanencia “desvergonzadamente” cómoda y fácil.

Agradecemos, en fin, a las autoridades de la Universidad Veracruzana y muy especialmente al maestro José Velasco Toro, las facilidades brindadas para la publicación de este libro en la serie “Ciencia”.

No podríamos terminar nuestro capítulo de agradecimientos sin mencionar a Patrizia Burdi, que como siempre se puso a disposición de los amigos cuando éstos, cansados y nerviosos, necesitaron ayuda en la pesada tarea de la revisión final del manuscrito y de la bibliografía.

Por último, unas palabras sobre lo que a cada uno de los autores debe el presente volumen.

Este libro es fruto de una larga permanencia de ambos en la zona objeto de estudio que ha permitido la confrontación, la discusión inmediata y el constante reajuste de los datos y de las interpretaciones que día a día emergían de la encuesta. Así, pues, se ha podido proceder conjuntamente a la elaboración del texto, que ha de considerarse común, incluido el capítulo cuarto, "Las súplicas terapéuticas", redactado en concreto por Alessandro Lupo.

## PREMISA

El objetivo de nuestro estudio es la comprensión del cuadro conceptual en el que encuentran su coherencia las creencias de los Nahuas de Santiago Yancuictlalpan relativas a las fuerzas espirituales que operan en el hombre y del sistema simbólico que las anima.

Ya del momento del acopio de los datos y posteriormente en la fase de su análisis y por último en las consideraciones generales, salió a flote por su fundamental importancia metodológica el problema de la interpretación del saber dentro de la sociedad. En efecto los nahuas del área en que hemos desarrollado nuestra investigación de campo muestran amplios desniveles internos de “conocimiento” relativos a las entidades espirituales que atribuyen vida a los seres humanos, a las relaciones que median entre ellas, a los efectos morbosos que recaen sobre su posesor en el caso que sufran traumas o malignas acciones procedentes del exterior, y a las terapias a que pueden ser sometidas.

Quizá el término “conocimiento” sea en realidad mixtificador, por lo que sería más adecuado el de “elaboración”; porque en la sociedad nahua objeto de nuestro estudio (de manera no muy diferente a otras sociedades) la sistematización de los conceptos, la riqueza de las interrelaciones y de las metáforas es obra de un número restringido de individuos estimulados a realizar operaciones especulativas por sus propias tensiones intelectuales y morales, y por intereses profesionales y de poder dentro de la comunidad en la que se mueven. En nuestro caso, estas “elaboraciones” han complicado no poco nuestro trabajo de etnógrafos por el hecho de estar en extremo personalizadas —es decir, no construidas colectivamente por un grupo de especialistas del conocimiento, a quien compete exclusivamente dicha tarea sapiencial—, lo cual hace sobremanera difícil el poder presentar la materia como aquello que la sociedad *in toto* piensa y cree al respecto. No cabe duda de que las construcciones más lógicas, más densas de significados profundos, más ricas en el plano conceptual y simbólico que los informantes nos han suministrado

representan “extrapolaciones” (Keesing 1987: 164) individuales del contexto cultural tradicional que explican, dan sentido a los símbolos proporcionados por éste. Pero, de todos modos, tales variaciones sobre el tema, si así podemos definir las, están repletas de significado por producirse en la vena de las posibilidades hermenéuticas ofrecidas por aquella cultura específica, según el ritmo de su «sistema interpretativo» (Valeri 1987: 355).

Las extrapolaciones en las que todo ello se manifiesta con mayor evidencia son aquéllas para las cuales quisiéramos usar la expresión de “interpretaciones por estímulo”, es decir, las **requeridas por las objeciones del etnógrafo ante fallas y contradicciones** existentes en las explicaciones dadas y que hasta aquel momento no habían aparecido como tales al informante. Frente a **las objeciones que se le presentan, éste “reflexiona” y “encuentra”** las aproximaciones y los vínculos que faltan. Todo investigador, por mucha atención que ponga en evitarlo, ha provocado alguna vez este tipo de respuesta y, si tiene ojos y oídos bien avezados, habrá advertido su naturaleza mediata. Pero el error cometido tiene su lado positivo, ya que permite, por un lado, seguir **in acto** el funcionamiento del proceso hermenéutico interno, y, por otro, discernir la lógica que define su campo de acción, a la vez que los mecanismos operativos seguidos por aquélla.

Una vez reconocida la naturaleza de extrapolación individual de muchas de las explicaciones más coherentes dadas a símbolos y metáforas, sigue en pie el problema de encontrar el nexo que vincula las múltiples versiones de cada individuo, en el sector más complejo y evasivo de las creencias de una cultura que, por estar exenta de codificaciones escritas, no propicia definiciones inderogables de ortodoxia. Si además, como en el caso de la cultura nahua considerada, a cada individuo le está concedido un excepcional margen de libertad interpretativa, la tarea del etnólogo oscilará entre la tentación de privilegiar la coherencia del cuadro conceptual, concentrándose en las interpretaciones de determinados informantes que posean tal coherencia, y la de preferir una perspectiva que dé justa razón de la naturaleza difundida de la cultura, construyendo modelos generales basados en la comparación cuantitativa de los datos relativos a las diferentes convicciones expresadas y en la valoración de las ideas más difundidas («lo que dicen la mayoría», según las palabras de un informante).

Aunque pudiera parecer superfluo, creemos indicado recordar, en fin, la dificultad que se deriva, en una investigación sobre concepciones metafísicas (como lo son las que nos interesan,

sobre las componentes espirituales del hombre), del hecho de que el objeto de la investigación se sustraiga a todo tipo de verificación empírica, respondiendo únicamente a la coherencia de las reglas lógicas de un determinado esquema conceptual. O, dicho de otra forma: esas concepciones no constituyen la imagen, de alguna manera reflejada y deformada por el espejo de la cultura, de una "realidad" cualquiera a la que hacer referencia concreta (como sucede, en cambio, cuando se trata de concepciones relativas a la esfera natural, social, política, etc.), sino que constituyen una construcción "autónoma" por así decir, del pensamiento.

Nos rige aclarar en esta premisa otro punto. El enfoque de nuestro trabajo es, desde luego, particularista e ideográfico, y persigue la «thick description» exaltada por Geertz (1973). Y, sin embargo, no por ello creemos poderlos colocar *tout court* dentro de la llamada "antropología interpretativa" a causa de nuestra intrínseca dificultad en adherirnos sin reservas a lo teorizado por este filón hermenéutico.

Nuestro primer punto de desacuerdo con dicha teoría es de orden general: si podemos aceptar con convicción tres de las cuatro características que Geertz (1973: 20-21) considera propias de la descripción etnográfica, es decir, que es «interpretativa», que «lo que interpreta es el fluir del discurso social», y que es «microscópica», tomamos, en cambio, distancia de aquella otra según la cual «la interpretación a ella inherente consiste en la tentativa de salvar lo "expresado" por este discurso [social] de las ocasiones evanescentes en que fue formulada y de fijarlo en términos que permitan su lectura». Y ello no porque la proposición sea inaceptable de por sí —todos los estudios etnográficos contemplan siempre tal objetivo por el valor eurístico que contiene, ya sea respecto al plano estrictamente cognoscitivo, o bien respecto al especulativo y moral—, sino porque, en el pensamiento de Geertz, el análisis etnográfico se concluye en sí mismo, con lo que el único objetivo válido de los esfuerzos teóricos y metodológicos del antropólogo consiste en perfeccionarlo.

Una posición ésta que recuerda la de Proust ante el aprendizaje, considerado realmente tal sólo cuando se dirige a la dimensión de los "signos", pero sin confundir «lo que el signo significa con el ser o el objeto designado por él. [...] Porque lo que está significado en el signo es más profundo que todos los significados explícitos... [porque] aún más importante que el pensamiento es lo que nos hace pensar» (Deleuze, 1964: 23, 26).

La consciente renuncia a todo análisis comparativo, a explica-

ciones de orden predictivo, a la ordalía de la verificación por falta de instrumentos conceptuales de evaluación, lleva a la teoría interpretativa a no constituirse en alternativa a la teoría científica, o a entender sus propios resultados como complementarios a los suyos, sino a considerarse en posesión de un andamiaje teórico capaz de desafiar y al final convertir en obsoleto al científico convencional (cfr. Shankman 1984: 264).

Del mismo modo que aceptamos como plenamente legítima y válida de por sí una opción operativa orientada a alcanzar el máximo «refinamiento de los debates», rechazamos la idea de que el modelo hermenéutico en que se haya inspirado pueda o deba representar el modelo absoluto. Y ello debido a su programática repulsa hacia toda explicación nomotética, a la «condena [de la] generalización “a través de los casos” a favor de una generalización “en su interior”» (Remotti 1987: 31). Tienen razón quienes ven el enfoque hermenéutico, cuando es elevado a teoría y método cardinal y exclusivo —fuera por tanto de una legítima opción motivada por el gusto personal o determinada por una necesidad objetiva de conocer o aclarar un sector de las manifestaciones culturales presentes en un área geográfica particular—, como un camino que conduce a una involución solipsista, al «virtuosismo en la monotonía» (Remotti 1987: 31).

Nuestro segundo punto de discrepancia es más específico y concierne a la aserción de la “cultura como texto”, pilar básico de la teoría interpretativa, que termina por aplanar en cierto modo la cultura, haciendo de ella el producto de un esfuerzo del que, se sobreentiende, todos serían igualmente artífices, sin distinción de grupos, clases, o personalidades, de modo que símbolos y significados serían igualmente comprendidos y usados por todos. Como dice Keesing (1987: 161) en su crítica a ciertos aspectos de reduccionismo cultural de la antropología simbólica —crítica que no pretende en absoluto negar todo intento hermenéutico, sino corregir un planteamiento que privilegie exclusivamente los significados culturales, considerados como realidades que obran en **un ininfluyente contexto socio-político**—, «una antropología que considera las culturas como creaciones colectivas, que las reifica en textos y objetiviza sus significados, disfraza e incluso mistifica las dinámicas del conocimiento y sus usos... Las culturas como textos son diferentemente leídas, diferentemente construidas... Hasta en las sociedades sin clases, **quien conoce el que** es una cuestión de importancia crucial» (subrayado del autor). Esta puntual observación reafirma la necesidad de contextualizar las



culturas que se estudian; operación mediante la cual se pone de manifiesto que las culturas no representan sólo «sistemas de conocimiento que orientan a los humanos en sus relaciones recíprocas y con su mundo. Constituyen **ideologías**» (ibidem, subrayado del autor).

Keesing se equivoca, sin embargo, al pensar que toda idea es producto de una ideología, la construcción sobre la mesa de un grupo de poder astutamente entregado a manipular la cultura para consolidar sus propios intereses y su posición de control en la sociedad. Por este camino se puede llegar a afirmar, como han hecho algunos estudiosos, que las Cruzadas fueron “inventadas” por mercaderes genoveses y venecianos para abrirse nuevas escalas comerciales en Oriente. Pero que las ideas pueden favorecer, e incluso servir, a los intereses de un determinado grupo es un hecho verídico y desde luego no despreciable que da fe de los procesos dinámicos que mueven el cuadro conceptual de la sociedad bajo examen.

Keesing ha puesto también de relieve que el enfoque hermenéutico de la antropología interpretativa expone fácilmente al riesgo de ver “filosofías” donde no existen: la cultura entendida como texto permitiría al etnólogo, en el momento en que la “traduce” a su lenguaje, ampliar la posibilidad de sus lecturas alternativas, **utilizar incorrectamente la visión emic en el plano etic**. Es probable que esto suceda a veces, pero hay que considerarlo como un riesgo inherente a cualquier exploración interpretativa; y no depende sólo de la ambigüedad y de los peligros de las atractivas libertades ofrecidas por la “traducción”, sino también de la personalidad del investigador, determinada a su vez por una serie de factores (cfr. Devereux 1967). Barbara Frankel (1987: 170), al comentar el enfrentamiento de los últimos años entre defensores y opositores de un planteamiento interpretativo de las ciencias sociales, nota cómo ninguno de ellos se ha pronunciado nunca sobre la posibilidad (o mejor, sobre la imposibilidad) de una ciencia no-interpretativa, y recuerda la aguda observación de Bateson (1972: XVIII) de que no existen “datos brutos” (**raw data**). Visto que no hay otra posibilidad, no queda, como dice Frankel, más que desarrollar el propio trabajo interpretativo de la manera más honesta, es decir, no solamente no “haciendo trampas”, sino teniendo rigurosamente presentes las sutilezas metodológicas y consideraciones críticas que el amplio debate teórico nos ha suministrado: esto es lo que nosotros hemos tratado de hacer.

Para concluir con la antropología interpretativa, asumir su perspectiva en sus más estrictos términos de observancia finalizada a una eurística fundada sólo en el reconocimiento estético de las armonías de las soluciones “ajenas”, sería completamente insuficiente para una investigación como la nuestra, que necesita, al objeto de adquirir el espesor necesario que dé garantías de validez a la interpretación, trabajar el texto en profundidad; es decir, no sólo en el plano sincrónico sino en diacronía, examinando el recorrido que, por inercia del propio peso específico o por haber sido consciente o inconscientemente retocados por especialistas atentos, han seguido ideas y elementos provenientes de dos sistemas conceptuales diferentes: el íbero-cristiano y el nahua. Quinientos años de convivencia que han provocado que tales ideas y elementos no sólo se yuxtapusieran o combinaran entre sí, a veces de manera curiosa e inesperada, sino que se influenciaron recíprocamente, dando lugar a la original síntesis creativa ante la cual nos encontramos hoy.

La antropología interpretativa, sin embargo, nos ha enseñado —y ésta es la gran deuda que con ella hemos contraído— a prestar una sofisticada atención a los datos, a apreciar y usar inteligentemente los detalles más menudos, sin por ello perder nunca de vista las etéreas corrientes que amalgaman la cultura. Cualidades que dan lustre y realce a la producción inspirada en ella, en el panorama de una literatura etnológica en gran parte burda y aburrida, olvidada de sus obligaciones para con el sector humanístico, al que pertenece.

## 1. SANTIAGO YANCUICTLALPAN

### 1.1. El ambiente

Santiago Yancuictlalpan (20° 05' 07" Latitud Norte; 97° 30' 44" Longitud Oeste) está situado en la vertiente septentrional de la Sierra Norte de Puebla, que forma parte del sistema montañoso de la Sierra Madre Oriental. A 540 metros sobre el nivel del mar, se asoma a la llanura costera de Veracruz, hacia la que desciende a través de relieves cada vez más suaves. El área está dominada por los alisios septentrionales, que soplan especialmente durante el periodo estival, acompañados de fuertes precipitaciones. En otoño e invierno soplan los "nortes", vientos fríos de procedencia subártica que se cargan de humedad al pasar por el Golfo de México, provocando un segundo periodo de constantes lloviznas. La media anual de las precipitaciones, considerando las estivas e invernales, se sitúa entre los 3,000 y los 4,000 mm. El clima corresponde al tipo Am(f) de Koeppen modificado por García (1970), caliente-húmedo, con temperaturas medias anuales comprendidas entre los 22° y los 26°C, alcanzándose las máximas en el mes de junio y las mínimas en el de enero (Basurto 1982: 11).

Del espeso manto forestal primario que cubría el territorio hasta hace algunos decenios, sólo sobreviven hoy pocas y aisladas trazas en los puntos más escarpados y difícilmente cultivables; el resto ha sido completamente destruido para dar cabida a cultivos intensivos, cafetales en particular, y a pastos para el ganado en la franja de menor altitud, que se apoya sobre la orilla izquierda del río Apulco. La fauna local ha sufrido una transformación pareja a la de la flora. Han desaparecido las fieras de mayor tamaño que en gran número habitaban la floresta, en primer lugar los grandes felinos, que hasta hace pocos decenios constituían una amenaza real para los agricultores que se aventuraban en la selva para abrir nuevos campos siguiendo el sistema de rotación de terrenos impuesto por una agricultura basada en la roza y quema.

Entre las especies salvajes que abundan aún hoy, están el tla-cuache (**tacuatzin**), el paca (**tepeitzcuinti**), el puerco espín (**huitz-tacuatzin**), el zorro (**cuecti**), el tejón (**pesoh**), el mapache (**ma-pachin**), la onza real (**izmahan**), el armadillo (**ayotochin**), el zorrillo (**epat**), la nutria (**aitzcuinti**). Jabalíes (**cuouhpitzot**) y venados (**mazat**), antes abundantes y objeto de caza sin cuartel, se encuentran, en número cada vez menor, sólo en las zonas boscosas más marginales.

## 1.2. Nahuas y mestizos

Santiago Yancuictlalpan (en adelante nos limitaremos a denominarle Santiago) es uno de los muchos pueblos de la Sierra que se han desarrollado a lo largo de un camino, que constituye su calle principal. El camino de terracería que atraviesa Santiago comunica Cuetzalan, situada a 14 kms. más arriba, con San Antonio Rayón, emplazado a la misma distancia, pero hacia abajo. En su territorio, de acuerdo con las más recientes evaluaciones (1988), viven más de 5,000 habitantes, de los cuales cerca de 3,000 residen en el centro y los demás están dispersos en el campo. Está dotado de servicios de agua potable, luz, escuela primaria, secundaria y preparatoria, de un Centro de Salud dependiente de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, de una oficina de recolección de IN-MECAFE. Desde 1985 es parroquia, con un sacerdote residente. Las casas del centro del pueblo son en su mayor parte de piedra o ladrillos, mientras que las de las afueras son de tablas, con suelo de tierra. Desde aquí se desparraman por todo el territorio municipal rancherías sumergidas en los cafetales o escondidas entre los árboles frutales, que a trechos se apiñan para formar comunidades (Tacuapan, Cuauhtapanaloyan, Alahuacapan, Cihuapilaco, Tepetitán, Caxaltepec, Reyesopan).

El modelo de asentamiento refleja la distribución de la población según sus divisiones étnicas y, por consiguiente, según el nivel social ligado a la diversa valoración que se atribuye a la cultura mestiza frente a la india. También vale aquí, naturalmente, el criterio vigente en México (a decir verdad en toda Latinoamérica) de clasificar a los habitantes en indios y mestizos, una clasificación de por sí racial que, sin embargo, se basa en parámetros de tipo cultural y no genético. El aspecto somático no establece por sí mismo una línea de demarcación válida, dada la intensa hibridación a que se ha llegado. Los elementos tomados en consi-

deración para clasificar a un individuo como indio son ante todo el idioma (no ser monolingüe en español), luego la vestimenta (llevar el traje indígena, «ser hombre de calzón»), los modos de vida (domésticos, ceremoniales, de trabajo). Estos últimos, por ser extraños al modelo neo-mexicano, son definidos etnocéntricamente por los mestizos como «irracionales» y «curiosos», lo que les permite calificarse a sí mismos de rebote como «hombres de razón», en oposición a los indios, que por considerarse que carecen de dicha cualidad pueden ser programáticamente excluidos de las responsabilidades de la gestión del poder político y económico.

Los **indios de Santiago pertenecen a la rama oriental del grupo étnico nahua**, el más consistente y extendido de México. Antiguamente la región estaba ocupada por los totonacas, como testimonian los restos arqueológicos de Yohualichan, a 5 kms. de Santiago en dirección a la montaña, estilísticamente idénticos a los famosos restos de El Tajín, en la cercana llanura de Veracruz.

Los nahuas penetraron verosímelmente en la Sierra de Puebla en el periodo posclásico, impeliendo hacia el norte, su centro de irradiación, a los totonacas. Por lo que se refiere a la colindante región de Tetela y Huitzilan, Taggart (1975: 24) supone que tal penetración tuvo lugar en el siglo XIII, mientras que Arizpe (1973: 29-30) la sitúa, hablando de la Sierra de Puebla en general, en época más tardía, y refiere la leyenda según la cual grupos de nahuas se instalaron en la zona tras la carestía que había asolado el altiplano. Más exactamente, los invasores de lengua náhuatl<sup>1</sup> penetraron procedentes de las provincias centrales y meridionales del actual Estado de Puebla, mientras que los de lengua náhuatl, que ocupan actualmente el sector nor-occidental de la Sierra llegaron del valle de México, empujados probablemente por el aco-

<sup>1</sup> Hasta antes de la aparición de los artículos de Hasler (1954, 1962), se había aceptado como correcta la división del idioma en tres dialectos (“nahuatl”, “nahuat” y “nahual”) a partir de la variación del fonema /tl/ en los alófonos [tl], [t] y [l]. Hasler refuta este criterio y muestra la necesidad de tomar en cuenta otros factores. Así, logra identificar cuatro grandes áreas dialectales: norte, centro, este y oeste. Nosotros aquí utilizamos la vieja y superada denominación “nahuat” para referirnos a aquella zona, dentro del área dialectal este, en que /tl/ se realiza como [t]. De este modo, prescindimos de cualquier pretensión de taxonomía lingüística y sólo hacemos uso de un recurso cómodo para una delimitación geográfica dentro de la Sierra de Puebla.

so de la expansión política azteca.

Actualmente el municipio de Cuetzalan, del que depende Santiago como "agencia" en el terreno político y administrativo, se sitúa en los límites extremos del área ocupada por los nahuas, bastando recorrer pocos kilómetros hacia el septentrión para dar con centros de lengua y cultura totonacas.

Como dicen Nutini e Isaac (1974: 279) basándose en Lombardo Toledano (1932) y en Aguirre Beltrán (1967), ha de considerarse que la región de la Sierra de Puebla fuera ya en la época anterior a la Conquista una "región de refugio". Tras la Conquista, la marginalidad geográfica de esta área montañosa de difícil acceso y de limitada relevancia demográfica fue la causa de que las autoridades centrales la juzgasen como zona de escaso interés, hasta la mitad del siglo XIX en que se introdujo el cultivo del café. La penetración económica, religiosa y administrativa comenzó sólo en el siglo XVII, aunque quedó circunscrita a las zonas periféricas de la Sierra, más accesibles y explotables. Aquí no se crearon encomiendas, e incluso los conventos fueron muy poco numerosos, de manera que cuando se procedió a la «secularización... en la segunda y tercera década del siglo XVII, la diócesis de Puebla-Tlaxcala nunca pudo establecer una red efectiva de parroquias e iglesias de visita» (Nutini e Isaac 1974: 278-279, tomado de Vera y Zuría 1925: 72).

En el área de Cuetzalan, el número de los mestizos continuó siendo reducidísimo hasta finales del siglo XIX, en que se produjo una oleada migratoria de procedencia prevalentemente italiana que abrió a la colonización tierras vírgenes y que sigue constituyendo todavía hoy el núcleo de la presencia mestiza no sólo en Santiago sino incluso y sobre todo en el vecino centro de Mazatepec. A éstos se les fueron añadiendo mestizos provenientes especialmente de los distritos de Teziutlán y Zacapoaxtla, con una frecuencia que aumentaba a medida que la zona se iba incorporando al proceso de apertura económica de la explotación agrícola.

### 1.3. La economía

Las grandes transformaciones del territorio se produjeron, en efecto, a partir de los años 40-50 por efecto del aumento explosivo de la demanda de café en los mercados mundiales al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Hasta entonces la economía se había

basado en una producción de bienes de consumo locales, cuyas modestas excedencias fluían a la plaza de Cuetzalan, estando cerrados al intercambio por falta de vías de comunicación practicable y mercados más lejanos. La apertura en el 1955 de una carretera que comunica Cuetzalan con Zacapoaxtla, la cabecera del distrito, paralelamente al aumento del precio del café, consecuencia del incremento de la demanda, llevó a la transformación de gran parte de los cultivos dedicados a productos alimenticios (maíz, en primer lugar) en cafetales, cuyos beneficios económicos eran con mucho superiores. Esta nueva política agrícola fue naturalmente seguida ante todo por los mestizos, a quienes bien pronto se añadieron también los indios, quienes sin eliminar por ello el cultivo de especies de subsistencia, lo redujeron grandemente o bien encontraron el modo de conjugarlo, en los terrenos más adecuados, con el del café.

La economía del área se basa hoy en esta cultura, de la que depende totalmente. Ello ha provocado la introducción de variedades de café más rentables, como la caturra, la mondonovo y la garnica, en sustitución de la arábica y la criolla, usadas tiempo atrás sólo para el consumo local. El boom del café ha acelerado el proceso de acaparamiento y concentración de las tierras cultivables en manos de los mestizos, dramatizando el problema de su posesión desde el punto de vista político: los conflictos sociales de los últimos años han estado caracterizados por la ocupación de tierras y la consiguiente represión armada de las autoridades estatales. Mientras que en el pasado era posible conquistar nuevas tierras a la selva con un duro trabajo de tala, hoy ya no es factible por las razones antes expuestas, con el agravante del aumento demográfico que va a la zaga del apretado ritmo de crecimiento nacional. Las tierras se les arrebatan a los pequeños propietarios con el tradicional sistema de la apropiación por endeudamiento (en el que incurren fácilmente los cultivadores de café, obligados a onerosas inversiones iniciales), favorecido en la situación actual por una inflación galopante que permite que quien dispone de dinero líquido pueda defender su capital invirtiéndolo en bienes muebles e inmuebles. Por ironía, quien más contribuye a este proceso de empobrecimiento de los más pobres y enriquecimiento de los más ricos es el mismo Instituto Mexicano del Café, creado para defender a los pequeños productores, el cual, además de funcionar mal y tardíamente en la compra del producto anual, paga todo lo que compra con un enorme retraso que, a causa de la inflación, reduce a cero toda posible ganancia de los vendedores.

Este proceso de empobrecimiento casi general afecta naturalmente en menor medida al mestizo que al indio. Éste no sólo es menos capaz de defenderse, por su atávica sumisión, de los abusos de que es objeto, sino que además quedan fuera de sus posibilidades de conocimiento y comprensión los mecanismos del mercado del café (que, por otra parte, rebasan el ámbito regional), particularmente los de la coyuntura inflacionaria en que se debate el país.

#### 1.4. Parentesco y residencia nahua

El sistema de parentesco es de tipo bilateral, con grupos personales (**kindreds**), ego-centrados, de los que también forman parte los afines y los parientes espirituales. Tales grupos no son, obviamente corporados, ni mucho menos residenciales, y no pueden existir perpetuamente, más allá de la vida de Ego. En Santiago los grupos personales deberían teóricamente funcionar como grupos exógamos; en realidad, la observancia de la norma exogámica está restringida en la práctica a los consanguíneos más próximos, es decir, a aquéllos cuyos vínculos genealógicos con Ego pueden ser perfectamente reconstruidos basándose en los recuerdos de sus ascendientes vivos. En relación a los parientes más lejanos, sin embargo, las derogaciones a la exogamia no son infrecuentes.

Arizpe (1973: 156) sostiene en su estudio (usando de manera en realidad muy vaga el término "familia" en lugar de grupo personal) que «la familia como categoría conceptual no existe... como **categoría** basada exclusivamente en **lazos de parentesco** no juega ningún papel dentro de la estructura social». La afirmación parece exagerada. El reconocimiento a nivel terminológico del grupo de parentesco en su plena articulación, que contempla términos específicos para parientes directos y colaterales y para los afines en el pleno de tres generaciones ascendientes y descendientes, el enriquecimiento que experimenta el grupo mediante el juego del parentesco ritual, las normas exogámicas a las que lleva, son todos elementos que no respaldan una afirmación tan drástica (cfr. el cuadro de la terminología en Arizpe 1973: 140-142, Taggart 1975: 206-208, y Key y Ritchie 1953).

No obstante, es justa la identificación que hace de dos unidades de primordial importancia social que se constituyen y funcionan basadas en el lazo de parentesco. Son éstas el grupo doméstico, en cuya definición entra en juego el criterio de la corre-



sidencia, y el grupo de producción, más amplio que el primero, que agrupa a parientes y afines, prescindiendo de la coresidencia, para el desarrollo de los trabajos que requieren colaboración en cuadrilla. Ambos están entrelazados, pues la capacidad del grupo de parentesco doméstico de mantenerse unido en el tiempo determina la medida de las alianzas con otros grupos domésticos para formar un grupo de producción; pero al mismo tiempo esto, por un lado, responde, en razón de su estructura, a imperativos económicos exógenos que lo agrandan o lo reducen, y por el otro influye en los momentos de escisión y segmentación de los grupos domésticos.<sup>2</sup> En realidad las dos formas de fisión no se presentan mutuamente excluyentes, y las escisiones representan en general, por lo menos en su fase inicial, una separación que atañe al plano residencial, no necesariamente al de la colaboración de trabajo. La escisión resulta, por lo tanto, sólo parcial (Arizpe 1973: 158).

Considerado sincrónicamente, el examen de la composición de los grupos domésticos presenta los dos modelos de la familia extensa y de la familia conyugal. El modelo de residencia nahua de Santiago no se aparta en realidad del de las otras comunidades de la Sierra, ya sean náhuat (Taggart 1975, 1983; Arizpe 1973) o náhuatl (Montoya Briones 1964; Chamoux 1981), ampliamente difundido, por lo demás, en todo México (Nutini 1967).

En el caso específico de Santiago, la familia conyugal muestra una vez más —por si hubiera todavía necesidad de afirmarlo— no ser de ningún modo “nuclear”. En concreto, cuando se presenta constituye un “momento” de un ciclo de desarrollo que la prevé como “inicio” de la fase de escisión, que se irá modificando luego hacia una nueva familia extensa en la que cada pareja con hijos no poseerá una independencia estructural dentro de la familia. En la realización de este último estadio puede distinguirse una fase inicial en la que el modelo, según la terminología de Murdock (1957: 669), es el de la *lineal family* (dos o más hijos, casados y solteros, que conviven con los padres), y una eventual fase final en la que, en cambio, domina el modelo de la *stem family* (un solo hijo, casado, que vive con los padres), resultado de las progresi-

<sup>2</sup> Arizpe sigue la distinción de Barnes (1955) entre los dos términos: escisión, para cuando el grupo se divide en unidades distintas e independientes que lo sustituyen; segmentación, para cuando se divide internamente, pero conservando las varias unidades una ligazón entre sí que las aúna a todas en un único cuerpo.

vas escisiones de los otros hermanos y de la toma de posesión de la casa por parte del ultimogénito (*xocoyot*) con el vínculo moral de cuidar de los padres, ya ancianos. Por lo general son los hijos varones quienes se quedan en la casa, mientras que las mujeres se trasladan tras el matrimonio para residir viri-patrilocalmente. En caso de que una pareja tenga sólo hijas podrá disponer que al menos una de ellas no se aleje de la casa al casarse, configurándose así una situación de residencia nupcial de tipo uxorilocal; una solución que no favorece el ejercicio de la plena autoridad marital y que, por lo tanto, será difícilmente elegida por aquéllos que posean todo lo necesario para establecerse en su casa paterna o neolocalmente. Si la muerte del padre se produce antes de que haya tenido lugar la segmentación de los varios hijos, el gobierno del grupo doméstico pasa al hermano mayor. La segmentación se articulará, andando el tiempo, conforme a las necesidades de consistencia del grupo de trabajo —necesidades a su vez determinadas por el tipo de cultivo a que se dedique la actividad laboral— y a las mayores ventajas económicas que la segmentación pueda ofrecer a quien o quienes se independicen del grupo doméstico. Como ya observó Arizpe (1973: 169-172), el tamaño del grupo doméstico está directamente ligado a la extensión de los terrenos que posee; quiere esto decir que cuanto mayores sean los beneficios a repartir, tanto menos serán las ansias de conseguirse una renta independiente. Así pues, es en los grupos domésticos más pobres en donde la segmentación de los hijos ocurre inmediatamente después del matrimonio, sin que se dé siquiera un tiempo mínimo de transitoria permanencia en casa de los padres.

El número de las parejas que comienzan hoy inmediatamente su vida conyugal en régimen neolocal va creciendo sin duda por influencia de presiones aculturativas que empujan hacia las opciones propuestas por el modelo nacional, fundamentalmente por la creciente masa de desposeídos y por las exigencias de un balance familiar de consumo diferente del de tiempos atrás. El cultivo del café, cuyo rendimiento es íntegramente en metálico, también ha contribuido notablemente a que muchos se separen más fácilmente del módulo doméstico donde el hermano mayor, y por regla general todos los hermanos casados, son los que gozan de ventajas económicas frente a los hermanos menores solteros, según un esquema retributivo ligado a un criterio jerárquico basado en la edad que proponía la cultura tradicional y que no encontraba resistencia en una producción de pura subsistencia. Es-

quemado que ahora es sentido como obsoleto e injusto.

Las repetidas escisiones que andando el tiempo se producen en el grupo doméstico y las parciales reagrupaciones a nivel de grupo de trabajo, las motivaciones y las formas en que se lleva a cabo este proceso, los intereses que pone en juego, son elementos que concurren gravosamente a crear conflictos en el seno del parentado, alimentando acciones y acusaciones de brujería y hechicería, tema importante entre los tratados en este estudio.

En cuanto a las opciones matrimoniales, el procedimiento habitual lo constituye la endogamia de comunidad, en conformidad con lo que resulta de la literatura sobre otros centros grandes y pequeños de la región. Del tema tratan Nutini e Isaac (1974) en relación a Cuetzalan, Zacapoaxtla y otros centros menores de la zona oriental de la Sierra en los años 50; Arizpe (1973: 57) lo trata en relación a Zacatipan, y Taggart (1975: 91; 1983: 25) a Huitzilán y Yaonáhuac, donde observa que la endogamia ejerce de protección frente a escisiones definitivas de las mujeres respecto de sus familias de orientación, que podrían darse por efecto de la residencia nupcial virilocal.

Los matrimonios se concertan por lo común mediante la intervención de mediadores, con noviazgos más o menos largos según la edad de los contrayentes. A la ceremonia religiosa hoy le sigue por regla general la civil. Los novios son acompañados por padrinos de boda, cuya importancia ritual sólo cede su puesto a los padrinos de bautismo. En caso de que una unión no funcione, que los cónyuges no logren soportar la convivencia, se dejan sin que medien las peticiones de anulación o divorcio que permiten las reglamentaciones del matrimonio religioso o civil. No se estigmatiza a quienes tras una experiencia fracasada se unen a otra persona sin regularizar su estado.

## 1.5. Organización político-ceremonial

Articulada tiempo atrás por una serie de cargos, tanto civiles como religiosos, jerárquicamente estructurados, cubiertos por los miembros de la comunidad en el respeto del más estricto orden de acceso, la organización política de Santiago ha ido modificándose progresivamente en los últimos decenios hasta llegar a su configuración actual. Hoy, ésta no contempla la obligación para quienes aspiren a los cargos más altos de haber ocupado precedentemente otros inferiores, así como tampoco de haber patrocini-

nado una o más mayordomías; de manera que incluso los jóvenes neófitos en la gestión de la cosa pública pueden aspirar con éxito, como ha sucedido recientemente, al cargo de Presidente auxiliar, el de mayor rango de todos.

El poder político y administrativo que cae fuera del control directo de las autoridades municipales de Cuetzalan, de quien depende Santiago, lo ejerce la Junta auxiliar, compuesta de cinco regidores —el primero de los cuales es precisamente el Presidente auxiliar— elegidos en plebiscito cada tres años por todos los individuos con derecho a voto, que se reúnen en asamblea en la plaza principal del pueblo. A éstos cinco miembros de la Junta hay que añadir cinco suplentes, que tienen la misión de reemplazarlos si hubiera lugar.

Si bien no existen rígidas prescripciones que limiten el número de candidatos, éstos terminan al final agrupándose en dos bloques más o menos abiertamente contrapuestos. Uno de ellos aboga por los intereses de los mestizos residentes en el pueblo, menores en número pero económicamente potentes, y el otro por los de los indios que viven en las rancherías y la franja más pobre y marginada de la población del propio centro, un conjunto no homogéneo pero conspicuo que, algo insólito, ha conseguido la victoria de sus candidatos en las dos últimas elecciones (1983, 1986). Por lo demás, dichos resultados electorales no se han traducido en mejoras significativas en el estado de subordinación político-económica en que se halla postrado el grupo electoralmente ganador, a causa de la escasa familiaridad de los nuevos dirigentes con la gestión del poder y las cortapisas puestas al ejercicio del mismo por el sector mestizo más acomodado.

La Junta auxiliar tiene la prerrogativa de nombrar un secretario administrativo, un tesorero y un secretario del registro civil, únicos cargos de la administración civil retribuidos, si bien modestamente, y cubiertos hoy día por una única persona. La misma junta, además, nombra por el periodo de un año a un número variable de policías, o **topiles**, los cuales son libres de dedicarse a sus propias actividades cotidianas, pero están obligados a responder sin dilación al llamamiento del Presidente y a ejecutar sus órdenes.

La autoridad judicial está en manos de un juez de paz, que despacha las cuestiones de poca monta (como son las disputas entre miembros de una familia, riñas entre borrachos, pequeños robos), y de un agente del Ministerio Público que se encarga de los hechos más graves (como los delitos contra el orden público,

abigeato, hechos de sangre). Ambos cargos son designados por el gobierno central del Estado, en Puebla, a propuesta del Presidente auxiliar, quien presenta una terna de nombres de la que por lo general sale designado el primero de ellos.

La situación actual muestra no pocas diferencias con respecto a la de tiempo atrás, cuando prácticamente todos los miembros adultos varones de la comunidad eran llamados más tarde o más temprano a prestar gratuitamente sus servicios a favor de la misma. Antiguamente todos los cargos, incluidos los electivos, como los de presidente y regidor, duraban doce meses, tal y como indica el término **xiuhtequit** /trabajo de un año/, con el que todavía se designa dicho servicio. Existía también la posibilidad de que cada cual cumpliera sus obligaciones comunitarias —ni siquiera entonces totalmente ineludibles, como luego veremos— ocupando cargos, bien fueran civiles o, como alternativa, religiosos. Los primeros comprendían, en orden de jerarquía ascendente, el de **topile** (con funciones de policía diurna y nocturna), de alguacil **topile**, de mayor (jefe de los **topiles**) y de regidor de gastos (tesorero). Los segundos incluían el de **tiopan** mayor /mayor de la iglesia/ (un encargado del cuidado del templo y de los adornos sacros) y, sucesivamente, los de fiscal teniente, fiscal mayor y teniente, todos de alguna manera ligados a la organización y funcionamiento de la estructura religiosa, y el último de ellos, en particular, con funciones de gestión de los fondos erogados por la Presidencia para los gastos de mantenimiento de la iglesia y del culto.

La designación para dichos cargos partía del Presidente auxiliar, y había de ser acatada obligatoriamente por los elegidos. Sólo podían ser rechazados los cargos más bajos a cambio de comprometerse a ocupar a continuación otro cualquiera de los más onerosos (como los de fiscal y teniente, que obligaban a un compromiso constante y conllevaban ingentes gastos), o bien ofreciéndose a patrocinar alguna de las tres mayordomías principales. Hoy día, en cambio, es suficiente pagar una módica cantidad de dinero para librarse del servicio civil. Los cargos religiosos, por su parte, ya desaparecieron hace tiempo, y hoy la gestión del culto y del ceremonial corre a cargo del párroco y de un comité de voluntarios.

Escindida en la actualidad de la política, la organización ceremonial sigue, por su parte, en toda su vitalidad. Tiempo atrás representaba la piedra de toque de todos aquéllos que aspiraban a los más altos cargos civiles, respaldados por el prestigio y la experiencia conseguidos con el patrocinio de una o varias

mayordomías. A pesar de que hoy ya no se sienta del mismo modo que antes el impulso a hacerse cargo del culto de las imágenes sacras custodiadas en la iglesia y de sus respectivas fiestas (no hay, de hecho, mayordomías a la que no le corresponda un referente tangible del destinatario sobrenatural), el cargo de mayordomo sigue siendo considerado una prueba innegable, ya que devoción a la vez que fuente de prestigio. Sólo la fuerza conjunta de ambas esferas, la religiosa y la social, justifica la importancia del sacrificio económico que conlleva el patrocinio de la fiesta de un Santo, carga que en época pasada llevó a más de un mayordomo a despojarse de sus bienes y terrenos con tal de hacer frente decorosamente al compromiso contraído, el cual representa aún hoy un desembolso económico más que considerable, ya que puede alcanzar a veces los varios millones de pesos (cuando el salario de un jornalero está en sólo 3,500 pesos).

En Santiago se asignan cada año veintodós mayordomías, de las cuales sobresalen en orden de importancia la del Patrono, la de la Virgen de Guadalupe y la del Niño Dios. A las demás se las considera de alguna manera mayordomías menores, tanto por la menor duración de la fiesta como por el modesto despliegue de medios que requieren. A continuación damos la lista completa de ellas, colocando las tres primeras por orden de importancia y las restantes por orden alfabético.

<b>Santiago Apóstol (Santo Patrono)</b>	<b>25/VII</b>
Virgen de Guadalupe	12/XII
Niño Dios	25/XII
Corpus Christi	Corpus Christi
Cristo Rey	último domingo del año litúrgico
Padre Jesús	6/VIII
Purísima Concepción	8/XII
Ramos	domingo de Ramos
Sagrada Familia	octava de Navidad
Sagrado Corazón de Jesús	último viernes de junio
Sagrado Corazón de María	el sábado siguiente al Sagrado Corazón de Jesús
San José	19/III
San Juan Bautista	24/VI
San Martín de Porres	3/XI
Santa Cecilia	22/XI
Santa Cruz	3/V
Santo Entierro	Viernes Santo

Santísima Trinidad	primer domingo después de Pentecostés
Virgen del Carmen	16/VII
Virgen de los Dolores	el viernes precedente a la Semana Santa
Virgen de Ocotlán	12/VII
Virgen del Perpetuo Socorro	27/VI

La asignación de todas las mayordomías tiene lugar el primero de enero en el atrio de la iglesia parroquial, siendo cada una de ellas anunciada y sancionada con un repique de campana, tras lo cual ningún mayordomo puede retractarse, so pena de arresto. Aquél que por compromisos morales (votos, promesas) o por su propio deseo quisiera asegurarse una determinada mayordomía, puede apuntarse con antelación manifestando sus intenciones a los miembros del comité encargado de la asignación. La lista de los veintidós mayordomos resultantes pasa luego a ser firmada por el sacerdote y el Presidente auxiliar.

Además de cuidar durante todo el año la imagen sagrada que le hubiera sido asignada, todo mayordomo tiene el deber de organizar la celebración de la fiesta correspondiente. Lo cual, obviamente, comporta obligaciones de diversa índole según el tipo de mayordomía. La del Patrono, en concreto, que antes duraba una semana entera y hoy sólo dos días con sus noches (con un apéndice conclusivo que se celebra el 15 de agosto), comprende, además del pago de las misas al Santo, los siguientes compromisos: la ornamentación de la iglesia con flores, listones de agujas de pino (**ocoxalin**) y grandes cirios decorados y preparados para la ocasión; la compra de al menos veinticuatro docenas de cohetes; la preparación de uno o varios toritos; la convocación del mayor número posible de grupos de danza ceremoniales y la consiguiente preparación de gruesas cantidades de comida y bebida para cubrir adecuadamente las necesidades de estos últimos, así como las de los innumerables invitados que durante la fiesta vagan por la casa del mayordomo. Y si además entre los grupos de danza acuden también los voladores, habrá de proporcionarles el palo necesario para efectuar sus evoluciones aéreas (el cual, como las agujas de pino usadas para adornar la iglesia, ha de ser transportado desde las regiones más interiores de la Sierra por no haber coníferas en el área de Santiago).

Al objeto de repartir la enorme cantidad de trabajo que requiere la preparación de la mayordomía, al mayordomo se le permite valerle de un número variable de diputados que se ofrecen voluntariamente o que él mismo elije, en quienes delegar una parte de las tareas organizativas y de los gastos. A los diputados

les incumbe, por ejemplo, la adquisición de la mitad de los cohetes, la obtención de las agujas de pino, la instalación del palo para los voladores, la preparación de la comida, etc. Si se diera el caso de que una desgracia, como una grave enfermedad o la muerte del mayordomo, pusiera en peligro la celebración de la fiesta, ocuparía su lugar el primer diputado quien, con la ayuda de los restantes, se encargaría de conducir a buen puerto el compromiso contraído.

Las mayordomías "menores" se distinguen de las tres "mayores" por durar menos (se agotan el mismo día de la fiesta del Santo) y por implicar para el mayordomo y los diputados una menor contribución financiera y organizativa: sólo han de adornar la iglesia con una modesta cantidad de flores y animar la fiesta con cierto número de cohetes, por lo que cualquier otra aportación es solamente facultativa. Igualmente, la cantidad de gente que acude a la casa del mayordomo es inferior que cuando se trata de las fiestas principales.

En cuanto a los grupos de danza ya citados, en el área de Santiago existen y se convoca a los siguientes: los Quetzales, con grandes "coronas" en forma de abanico coloreadas y con plumas, que danzan al son de una flauta y un tambor; los Negritos, con pantalones negros bordados y sombreros adornados con flecos, espejos, mechones de vidrio y flores de lata esmaltada, que se mueven al ritmo de castañuelas, violín y guitarra; los Santiagos, que llevan máscaras, sonajas y armas de madera, y reevocan al son de una flauta y un violín la lucha entre moros y cristianos; los Voladores, que planean en grupos de cuatro o más girando con un lento movimiento en espiral desde la cima del alto palo al que están atados. Todos estos grupos están compuestos por voluntarios que, mediante esta actividad ceremonial gratuita, desean cumplir un acto de devoción por un periodo de tiempo determinado (por lo general de siete años). Se obliga, efectivamente, a responder a todas llamadas que se les haga, con tal de que se les garantice el transporte, la comida, las bebidas (alcohólicas) y el alojamiento. Antiguamente, la cada vez más gravosa carga de tener que conseguirse ellos mismos la ropa y los instrumentos, así como la imposibilidad de dedicar a las actividades de subsistencia el tiempo consumido en la danza, llegaron a menguar el número de los componentes de los distintos grupos; recientemente, sin embargo, y debido a la mayor disponibilidad de las autoridades municipales a conceder ayudas económicas y a haberse constituido grupos patrocinadores privados, han vuelto



a florecer.

## 1.6. Características del sistema médico nahua

Los nahuas de Santiago disfrutan hoy de la posibilidad de afrontar la salud y la enfermedad valiéndose de una serie de alternativas que van de la vasta y heterogénea legión de los curanderos al recurso a las estructuras de la medicina moderna, gestionada por el Estado mediante los organismos institucionales dispuestos para este fin tanto en la capital del distrito, con hospitales y centros médicos especializados, como en la localidad, con ambulatorios y centros de urgencia asistidos por médicos en servicio civil y enfermeros residentes.

Los curanderos a su vez se mueven entre posiciones que van desde la plena adhesión al cuadro conceptual que conforma el sistema médico tradicional nahua hasta el "científico popular", pasando por posiciones intermedias que reflejan el diverso grado de compromiso con la cultura hegemónica.

Tal **continuum** refleja a su vez el socio-cultural, que presenta dos niveles intermedios entre el indio, con frecuencia monolingüe, firmemente anclado en un universo simbólico y conceptual fundado en un código nahua vivo y coherente (cualesquiera que sean las formas en que se exprese y los sincretismos que lo han plasmado), y el mestizo, ligado a los modelos conceptuales propios de la cultura moderna (a menudo poco o mal comprendidos, pero que no por ello dejan de constituir su preciso punto de referencia). Estos dos niveles intermedios no están, en realidad, delimitados por confines precisos, ni entre sí ni respecto de los extremos del campo al que en último término pertenecen. Signorini (1982) los ha individuado y definido como "nahua-aculturado" y "ladino-folk".<sup>3</sup> Sin embargo, el intento no iba encaminado a establecer obsoletos "grados de aculturación" mediante el cómputo de los rasgos culturales precolombinos sobrevividos y de los hispánicos adquiridos. De haber sido así se habría confundido,

<sup>3</sup> Ambas denominaciones presentan sus puntos flacos sujetos a críticas. La primera porque puede sugerir la idea de que se crea que existen nahuas que se han zafado del plurisecular proceso de aculturación; la segunda por ser el uso del término **ladino** impropio al estar confinado en México en las regiones más meridionales; usaremos aquí, por consiguiente, el término **mestizo**.

por un lado, «la cultura como unidad histórica con otra de sistema funcional» (Pitt Rivers 1970<sup>a</sup>: 23) y, por el otro, se habría olvidado que lo que hoy definimos como “indígena” y “tradicional” es el producto de una original síntesis entre cultura hispánica y cultura nahua. El objetivo de la distinción era más restringido. Se trataba en concreto de averiguar, dentro de la sociedad de Santiago, los diferentes modos de concebir, y por lo tanto, de clasificar y tratar las enfermedades atribuidas a los efectos de un susto sufrido. En el estudio estos diferentes modos se hacían depender del grado de adhesión al cuadro de referencia conceptual “indígena” o “moderno” respectivamente, de manera que en el nivel nahua-aculturado, una mayor intimidad con el mundo mestizo, favorecida en los últimos años por la escolarización, ha determinado dinámicamente nuevas síntesis entre pensamiento tradicional y moderno, manteniéndose, no obstante, el cuadro básicamente indígena;<sup>4</sup> por su parte, en el nivel mestizo-folk domina la dimensión popular, arcaica, a su vez “tradicional”, de la cultura hispánica (con notables adquisiciones del mundo nahua), en clara y coherente oposición, en el campo médico, con el planteamiento científico de la medicina moderna.

En este trabajo nos ocuparemos específicamente del polo “nahua-tradicional” de la gama, en el que existe la creencia en una pluralidad de fuerzas espirituales poseídas por el hombre que fundamentan su presencia y coherencia terrenal, en el sentido que de la suerte de aquéllas depende su bienestar físico y su misma existencia. Fuera de este tratado quedará, pues, el amplio y articulado sector de la medicina nahua que afronta las enfermedades cuya interpretación etiológica —retomando la definición de Foster y Anderson (1978: 53)— es de tipo naturalista, entendiendo con ello que la enfermedad es explicada en «términos impersonales, sistémicos», y no de tipo personalista, que la considera, por el contrario, el efecto de la «intervención activa, decidida de un agente voluntario».

En los males considerados el producto de la intervención de fuerzas humanas y/o extrahumanas, el aspecto farmacológico, aun sin estar ausente, desarrolla un papel auxiliar complementa-

<sup>4</sup> Valiéndonos de las distinciones propuestas por Balandier (1967) respecto al tradicionalismo, diríamos que el de los nahuas de la Sierra de Puebla oscila entre el tipo “fundamental”, de cuyos modelos conceptuales y simbólicos se ocupa este trabajo, y un tradicionalismo “formal”, en el que se inspira ampliamente en la práctica el nivel nahua-aculturado.

rio a la cura mágica, que es donde descansa esencialmente la curación, mientras que en el sector de las enfermedades naturales, por así decirlo, constituye el fulcro de la intervención terapéutica. El patrimonio de conocimientos empíricos en el sector farmacológico, fruto en particular de la secular interacción con un lujuriente ambiente subtropical (la farmacopea es esencialmente vegetal), se presenta muy rico y elaborado respecto de otros grupos de Mesoamérica. Tales conocimientos están ampliamente condicionados por toda la población —si bien en este campo las mujeres suelen ser más expertas que los hombres—, pero existen verdaderos especialistas, quienes, sin embargo, más que conocer el valor curativo intrínseco atribuido a cada planta usada, que, como decíamos, es parte del patrimonio común, están al tanto de toda la gama de usos, dosificación y combinaciones con otros vegetales para componer el fármaco más eficaz.

A pesar de la orientación pragmática que caracteriza a la medicina nahua en relación a las enfermedades consideradas naturales, también aquí, como en todo sistema médico “tradicional”, la administración de pociones, unguentos, cataplasmas, purgas, etc., observa atentamente unas modalidades de empleo de orden mágico-religioso sin las cuales se considera que los medicamentos no producirían sus benéficos resultados. Tales modalidades contemplan el respeto de horarios ligados a la posición del sol durante el día, el uso en la composición de los fármacos y en la posología de números considerados provistos de fuerza mística, la importancia dada al valor simbólico de los colores, el acompañamiento de oraciones, fórmulas y gestos rituales. Sucede así que, junto a ingredientes que por sí mismos o en composición se presentan como principios activos de indudable validez, aparecen también otros cuya eficacia curativa es mínima o completamente inexistente desde un punto de vista químico-farmacológico, pero a los cuales el pensamiento indígena atribuye una capacidad de incidencia que hace derivar de asociaciones de orden simbólico.

En la cura de trastornos cardiacos, por ejemplo, se emplea en tisana la flor de magnolia mexicana, que tiene forma de corazón y que por ello, y por el uso que de ella se hace en campo terapéutico, es denominada con el sugestivo nombre de *yoloxochit* /flor a corazón/. El remedio principal contra la anemia, por su parte, son las hojas de *mazanepil*,<sup>5</sup> cuya tisana, de un rojo escarlata, se

<sup>5</sup> El nombre vernáculo español de esta planta es “lengua de ciervo”.

piensa que puede remediar la extenuación y la palidez causadas por la pérdida de color y sustancias de la sangre. En el *topitz* (incordio), una dolorosa hinchazón de origen infeccioso de las glándulas linfáticas inguinales e interpretado como enfermedad “fría”, la cura se vale a la vez del simbolismo de los números, de los colores y de la temperatura. Consiste, en efecto, en calentar siete (número cósmicamente perfecto) olotes de la variedad roja (rojo = calor) y hacer que el paciente refriegue sobre ellos el pie para que a través de las venas el calor elimine la tumefacción.

En la base de todo el sistema médico, tanto en su orientación naturalista como en la personalista, subyace la división de cada elemento del cosmos —y por consiguiente también de cada “mal” y cada remedio contra él— en las categorías contrapuestas de calor y de frío. Una repartición que representa «un verdadero universal cognoscitivo... que se adentra hasta los varios órdenes de categorización» (Cardona 1985: 72-73) y como tal parece tener difusión universal, pero en Mesoamérica (igual que en toda Latinoamérica) asume una fecundidad sistemática pareja sólo al ámbito de la medicina hipocrática del mundo clásico. Mucho se ha escrito sobre el transvase del sistema desde el Mediterráneo hasta América con la Conquista. No es nuestro cometido entrar aquí en este debate, en el que muchos estudiosos adoptan una postura crítica frente a la hipótesis difusionista que no da cuenta de la capilar y homogénea distribución de este principio clasificador incluso en las regiones más marginales, entre los grupos menos aculturados. Probablemente, la introducción por parte de los españoles de una medicina ampliamente inspirada en los cánones hipocráticos tanto a nivel culto como a nivel popular no encontró ningún tipo de resistencia a la hora de ser asimilada por culturas que independientemente reconocían ya la dicotomía térmica como principio organizador del universo (cfr. López Austin 1975, 1984; Orellana 1987). Los nahuas de la Sierra parecen haber vivido este proceso, naturalmente con todas las elaboraciones originales que de la síntesis sincrética nahua-española se derivaron después.

En el texto, para ésta como para las demás plantas, citaremos siempre y exclusivamente el término náhuatl, cuando exista; en caso contrario, daremos el nombre vernáculo en español. En el glosario que ofrecemos como apéndice daremos la clasificación científica en latín de las especies vegetales citadas.

## 2. LOS COMPONENTES ESPIRITUALES DEL HOMBRE

### 2.1. El caso nahua

En la premisa hemos aludido a cómo una de las características más llamativas del complejo de ideas profesadas por los nahuas de la Sierra sobre las fuerzas espirituales del hombre es precisamente su extrema variabilidad actual. Esta es, desde luego, debida en gran parte al incremento de los estímulos aculturativos que se han llevado a cabo en los últimos decenios a causa del menor aislamiento territorial y al impacto de la escolarización de masa, de las informaciones introducidas por los nuevos medios de comunicación y, especialmente, de la medicina moderna. Hay que tener presente, sin embargo, que la compleja dinámica de los procesos de aculturación en los que se encuentran inmersos los nahuas de la región no va orientada sólo en la dirección del modelo nacional, sino prevalentemente de modelos subculturales mestizos matizados y complejos, fruto a su vez de creativas combinaciones históricas entre cultura indígena y cultura hispánica, tanto en su forma culta como en sus variantes populares. Tampoco han sido indiferentes, en el pasado como en la actualidad, las influencias de la colindante cultura totonaca, especialmente en el sector de las prácticas mágico-religiosas y terapéuticas.

No se puede, sin embargo, imputar exclusivamente a los efectos de la aculturación la peculiar falta de homogeneidad gnoseológica —quizá sería mejor decir la libertad interpretativa— relativa a los conocimientos sobre el cosmos y el hombre, a la cual se hacía alusión en precedencia. En efecto, hay también factores internos en la misma sociedad nahua que han favorecido este tipo de situación. Entre ellos es fundamental la idea de que no sólo las cualidades intrínsecas, sino también la capacidad operativa de los curanderos (**tapahtiani**, sing. **tapahtihque**) —máximos conocedores del mundo de las fuerzas espirituales y sus manipuladores privilegiados— derivan directamente de un don divino. A diferencia, pues, de lo que conocemos sobre tantos otros grupos, el

aprendizaje —siempre precedido de una “llamada”, elemento imprescindible para la adquisición de los poderes místicos necesarios— no se entiende en sus comunes y severos términos de garantizar la capacidad operativa del elegido. Nada impide al llamado que ejerza directamente. Sin embargo, está claro que ciertas praxis que se repiten constantemente no pueden por menos que ser, de alguna manera, adquiridas; si no de un maestro, entonces deben de haberlo sido en precedencia a la llamada misma a través de otros contactos informales con especialistas. Así, pues, sí que hay elementos del saber que se transmiten a través de las generaciones —lo contrario sería imposible—, pero faltan concepciones y praxis de una relación de enseñanza codificada, de escuela; situación, por lo demás, análoga a la descrita por Ichon (1973: 288) en relación a los vecinos totonacas. En la práctica, el neófito aprende todo lo que puede a través de la observación y la participación en las operaciones del oficiante dispuesto a aceptar su presencia. Sin embargo, tampoco esto es absolutamente rígido; especialmente cuando el neófito es un familiar, caso no raro, la relación de parentesco elimina la actitud de celosa protección de los secretos profesionales, tan característica entre los curanderos. Actitud que se ve reforzada por la creencia de que confiar elementos secretos del propio saber —por el hecho de que éste no puede ser revelado sin hacer lo propio con la experiencia mediante la cual ha sido recibido de una voluntad extrahumana— significa también revelar la sacra intimidad establecida entre donante y receptor: y esto puede sólo hacerse en determinados momentos, de la manera establecida, con las personas adecuadas y en el pleno respeto del místico vínculo, so pena de perder los poderes que habían sido adquiridos. De ello se deriva una situación que podríamos definir de segregación especulativa, que deja espacio sólo a una dialéctica interior en la cual los elementos cognoscitivos específicos, aprendidos “robando” con la mirada y la escucha, son dispuestos en construcciones conceptuales en las cuales las interpretaciones y las variaciones personales tienen un amplio margen de juego. La variabilidad individual cumple posteriormente una ulterior operación distintiva, determinando niveles de armonía conceptual y de profundización de la elaboración teórica que difieren de un **tapahitihque** a otro.

Este último proceso ha tenido particular relieve en los últimos años, en concomitancia con la cada vez más amplia difusión de la medicina moderna, que en el área de Santiago se ha visto fuertemente potenciada por la construcción de varios ambulatorios y de

un hospital del INI en Cuetzalan. Los **tapahtiani** han sido estimulados a asumir actitudes innovadoras, ya sea haciendo propios algunos elementos de la medicina moderna, o bien reelaborando la ideología médica tradicional. Esta reacción ha estado favorecida por la naturaleza abierta del sistema médico nahua, no dirigido —en sintonía con los sistemas médicos tradicionales en general— a la formulación de clasificaciones concebidas en términos de una «única taxonomía de categorías universales» (Lieban 1973: 1043), como lo está, en cambio, el “científico”.

## 2.2. Los componentes anímicos en la ideología nahua precolombina

Los procesos de cambio e innovación pueden ser apreciados plenamente y servir de instrumento para la mejor comprensión y análisis de los datos recogidos sobre las concepciones del alma vigentes actualmente entre los nahuas del área investigada si antes, aunque sólo sea sumariamente, ilustramos las creencias que en tiempos de la Conquista eran profesadas al respecto por sus antepasados del altiplano central; creencias que afortunadamente nos han sido en parte transmitidas por los Cronistas y por inteligentes y celosos estudiosos del primer siglo de contacto, y cuya extensión y transparencia han tenido notable aumento en los últimos años a resultas del paciente trabajo de exégesis de las fuentes llevado a cabo por algunos especialistas del sector, León Portilla y López Austin en particular.

En un reciente y profundo estudio, Alfredo López Austin (1984) individúa tres componentes distintos, a los que con bella expresión llama «entidades anímicas», las cuales, dotadas de cualidades propias, participan de forma distinta en las funciones vitales del individuo. Se encuentran distribuidas por todo el cuerpo, si bien presentan una mayor concentración en algunas de sus partes, verdaderos “centros anímicos”, que él individúa en el corazón, la cabeza y el hígado.

### 2.2.1. El yolia

Con el término de **yolia**<sup>1</sup> los antiguos nahuas designaban la princi-

<sup>1</sup> López Austin (1984, I: 254; II: 222) hace derivar **yolia** /alma/ y **yolloti** /corazón/ de la raíz **yol** /vida/. Diferente es la opinión de León Portilla

pal de las entidades animicas, inseparable del cuerpo humano hasta la muerte, que a través del corazón, en donde se concentraba mayormente, proporcionaba al organismo, ya desde el vientre materno, el impulso vital.

El *yolia* era conocido como un don divino y regía las funciones de la vitalidad, del conocimiento, de la volición y de la afectividad, de modo que el corazón era considerado la sede de la memoria, las propensiones, la volición y las emociones (López Austin 1984, I: 207, 252-257, 262; II: 300).

Los males que afectaban al corazón, ya fueran debidos a una conducta inmoral o a una opresión flemática, o bien a causa de los maleficios de un hechicero, podían dañar las facultades del *yolia*, llevando a la estupidez, a la epilepsia (López Austin 1984, I: 256-257) o a la locura, como indica el término *yollopoliuhcayotl* /pérdida o desaparición del corazón/ 'locura', registrado por Molina (1970; vid. también López Austin 1984, II: 242).

El *yolia* era el componente espiritual que, tras haber permanecido cerca del cuerpo durante los primeros cuatro días posteriores a la muerte, abandonaba el mundo para afrontar el destino ultraterrenal que le estuviera reservado. Esto variaba según la modalidad del fallecimiento: los guerreros muertos en la batalla o los prisioneros sacrificados habían de acompañar durante cuatro años al sol, desde el alba hasta el mediodía, para luego transformarse en colibríes y mariposas que iban y venían del cielo a la tierra libando el néctar de las flores (Sahagún 1985: 208; Seler 1980, II: 242). Las mujeres muertas de parto acompañaban al sol desde el cénit al ocaso, y pasados cuatro años se transformaban en diosas (Sahagún 1985: 381; Caso 1973: 79; Soustelle 1940: 52).

Aquéllos cuya muerte denotaba una elección del dios pluvial-terrestre Tlaloc (por haber muerto ahogados, fulminados por el rayo o a causa de enfermedades consideradas de origen acuático, como la lepra, la gota, la hidropesía, etc.) iban a servirlo al **Tlalocan**, ubicado en el sur, especie de paraíso subterráneo eternamente florido y lozano, de donde procedían los vientos y las nubes responsables de la fecundación de la superficie terrestre (Sahagún 1985: 207; Caso 1973: 80; Soustelle 1940: 53).

Los niños muertos en tierna edad iban, en cambio, al (1983: 191, 396), que interpreta *yollotl* /corazón/ como un derivado de la raíz de *ollin* /movimiento/, cuyo significado literal sería «la movilidad [del viviente], la razón de su movimiento».



**Chichihualcuauhco**, especie de limbo celestial en donde sorbían la leche que destilaban los frutos del **chichihualcuahuitl** /árbol de los senos/ (Soustelle 1940: 51; López Austin 1984, I: 384-385).

El **yolía** de todos aquéllos a quienes no les estaba reservado ninguno de estos tres destinos ultraterrenales, por haber sido su muerte provocada por las divinidades terrestres (**tlalmiquiliztli** /muerte de tierra/), tenía que cumplir un largo y peligroso viaje, que duraba cuatro años, a través del **Mictlan**, el reino subterráneo de los muertos ubicado en el septentrión, afrontando difíciles pruebas antes de alcanzar la meta donde lo esperaba un eterno reposo o, según algunos, la definitiva descomposición (Sahagún 1985: 206-207; Caso 1973: 82; Soustelle 1940: 53; López Austin 1984, I: 380-383).

### 2.2.2. El tonalli

Decididamente más complejas eran las concepciones relativas al **tonalli**,<sup>2</sup> la entidad anímica de origen celeste y solar que ponía al individuo en relación con el cosmos, haciéndole partícipe de la «energía calórico-luminica» (llamada así por López Austin 1984, I: 223) que lo anima. El **tonalli** determinaba el valor y el temperamento de una persona, es decir, sus cualidades, ligando con un estrecho nudo de relaciones su personalidad, su nombre y su destino. Era insuflado en el feto por la intervención del dios **Ometeotl**, probablemente desde el quinto cielo (de donde las fuerzas divinas tomaban su impulso), y su relación con el sol le confería una naturaleza aérea, caliente y luminosa, haciéndole portador de la fuerza del individuo y el regulador del calor corporal fuente de su dinamismo y de su desarrollo. A pesar de encontrarse distribuido por todo el cuerpo, llegando a asumir una forma invisible idéntica a éste, su punto de mayor concentración eran la ca-

<sup>2</sup> La raíz del término es el verbo **tona**, «hacer calor o sol» según Molina, e «irradiar» según López Austin. Andrews y Hassig (1984: 360) lo traducen como «ser caliente (calentarse), en relación al sol, resplandecer», y dan a **tonalli** el significado literal de «lo que se ha calentado», «una cosa calentada por el sol» (*ibidem*: 230). Sin embargo, **tonalli** asume una variedad de significados diferentes, que López Austin (1984, II: 299) elenca del modo siguiente: «a. Irradiación solar; b. calor solar; c. estío; d. día; e. signo del día; f. influencia divina; g. destino de la persona por el día en que nace; h. entidad anímica que puede externarse espontánea o accidentalmente de una persona, y que la relaciona con el resto del cosmos; i. cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona».

beza y el cerebro, colocación que lo asociaba a las características más racionales y menos emotivas del pensamiento (López Austin 1984, I: 210, 212, 223-252, 262).

Contrariamente al **yolia**, que estaba indisolublemente ligado al cuerpo de por vida, el **tonalli** podía abandonar al individuo por voluntad propia o como consecuencia de intervenciones procedentes del exterior. En el primer caso, se pensaba que podía ocurrir normalmente durante el sueño, y quizá también en los estados de inconsciencia (entre los que se incluía también el coito); por su parte, entre las causas exógenas que provocaban su pérdida estaban el castigo divino, la brujería o un gran susto; en este último caso, el término, registrado por Molina, era **tetonalcaualiztli** /abandono del **tonalli**/, 'gran susto'.

Si esta pérdida se prolongaba en el tiempo, llevaba a la enfermedad y a la muerte. Por ello estaban previstas una serie de prácticas adivinatorias y terapéuticas encaminadas a establecer la causa de su ausencia y permitir así su localización y recuperación. Según la descripción de Ruiz de Alarcón (1953: 132, 138-141), tales prácticas preveían la usanza de llamar al **tonalli** observando en el agua de una jofaina la imagen reflejada del rostro del enfermo, además de varias oraciones dirigidas al Agua, a la Tierra y a otras entidades sobrenaturales para que prestaran su ayuda en la empresa, y de operaciones encaminadas a reintroducir en su sede el componente espiritual perdido; se verá más adelante el alto grado de correspondencia entre estas prácticas y las curas llevadas a cabo hoy en día.

Las creencias sobre el destino del **tonalli** tras la muerte no están tan claras como las relativas al **yolia**; López Austin (1984, I: 267-269) deduce de la descripción de algunos ritos fúnebres, en que las cenizas del difunto, así como algunos mechones de sus cabellos cortados en los primeros días de su vida y conservados, junto a otros cortados inmediatamente después de la muerte, se recogían en un recipiente sobre el que previamente se había colocado su imagen, que con ello se quería atraer hacia éste las partes dispersas de su **tonalli**. Esto significaría que, de este modo, los familiares podían conservar, con los restos materiales del finado, su fuerza vital individual, transmisible sucesivamente a los descendientes que llevaran su mismo nombre (y que, por lo tanto, habiendo nacido bajo el mismo signo del calendario, condividirían el carácter y la suerte del antepasado).

También según López Austin (1984, I: 369), no habría que excluir que incluso entre los antiguos nahuas existiera la creencia

de que el **tonalli** pudiera vagar por la tierra tras la muerte, pero los datos disponibles no permiten establecer ni el modo ni la duración del fenómeno.

Como puede verse, en la panorámica de las concepciones de los nahuas del siglo XVI relativas al **tonalli** no aparece la idea del animal compañero, que, sin embargo, constituye el elemento principal del escurridizo, controvertido y a la vez difundidísimo complejo cultural conocido con el nombre de tonalismo (vid. Foster 1944; Aguirre Beltrán 1973; Durand y Durand-Forest 1970; Pitt-Rivers 1970<sup>b</sup>; Tranfo 1979), basado en la creencia de que cada individuo está desde su nacimiento indisolublemente ligado por un vínculo de «coesencia espiritual» (Hermitte 1970<sup>a</sup>) a un **alter ego** por lo general animal (aunque también a fenómenos meteorológicos o geológicos, como rayos, vientos y volcanes); es decir, una relación según la cual el hombre y su “doble” o **alter ego** son la misma cosa, pero bajo forma diferente y en lugares diferentes, de manera que todo lo que le sucede a uno repercute en el otro, y viceversa: la identidad espiritual determina la coincidencia de destino (Tranfo 1979: 179). Esta creencia no fue registrada en el altiplano central en la época de la Conquista, y parece ser que su origen habría que buscarlo en las culturas de la Mesoamérica suroriental. El encuentro de la creencia de un **alter ego** animal con la usanza de establecer por medio del **tonalamatl** /libro de los días/ el signo del día, el nombre y el destino del individuo (el primero y el tercero designados con el nombre de **tonalli**), habría llevado, en el primer periodo colonial, a la identificación del animal compañero con los símbolos, en gran parte zoomorfos, de los días del calendario ritual (**tonalpohualli**). De aquí la extensión del término **tonal(li)** para indicar también al animal que lleva una existencia paralela a la del hombre, con el que condivide su destino y cuyo carácter en cierta medida también determina (Foster 1944; Aguirre Beltrán 1973).

Hoy día, en gran parte de México, y los nahuas de la Sierra no son una excepción, con **tonal** (o **tona**, u otros vocablos derivados de éste) se indica esencialmente el animal compañero, de modo que el significado originario de componente espiritual que ponía al individuo en relación con el cosmos, aun sin haber desaparecido, ha pasado a un segundo plano.

¿Es seguro, sin embargo, que fuera de las vicisitudes históricas seguidas por los vocablos, reconstruidas excelentemente en el trabajo de Foster (1944), la idea de una estrecha ligazón en el plano espiritual entre el hombre y el mundo animal fuera extraña

al pensamiento náhuatl? Los aislados ejemplos recogidos por Ruiz de Alarcón (1953: 25-28) a principios del XVII son, desde luego, insuficientes para deducir que la coesencia entre hombre y doble animal formara parte de las creencias de los antiguos nahuas; formulada en estos términos, por otra parte, la cuestión compete esencialmente al estudio de la difusión de las ideas. En cambio, al objeto de comprender el caso específico observado por nosotros, conviene subrayar que la presunta rápida difusión de la idea del animal compañero, incluso en área nahua, podría atribuirse en gran medida a la congenialidad del substrato cultural sobre el que vino a insertarse.

Ha sido ya puesto de relieve (Foster 1944: 99) que a ello pudo haber contribuido la fe en la existencia de personas, llamadas **nahualtin**,<sup>3</sup> que, en virtud de poderes mágicos especiales conferidos por el signo en el que habían nacido, podían actuar bajo semblanza animal, bien transformándose directamente (Sahagún 1985: 234, 248, 555), o bien proyectando en el animal una de sus entidades anímicas, como sugiere brillantemente López Austin (1984, I: 424-430; vid. además: 2.2.3.). Esta última posibilidad, que limita los rasgos licántropos del **nahualli**-“transforming witch” y presupone la existencia contemporánea y separada del hombre y del ser en el que éste transfiere parte de sí, se configura de esta manera como la premisa más favorable a la introducción y al desarrollo, también para el contexto ideológico náhuatl, del concepto de *alter ego* animal.

### 2.2.3. El *ihiyotl*

La tercera entidad anímica individuada por López Austin es el **ihiyotl**, literalmente ‘respiro’ (López Austin 1984, II: 162), cuya naturaleza inmaterial está implícita en el término mismo. Se creía que era una esencia gaseosa, también ésta insuflada al na-

<sup>3</sup> Plural de **nahualli**, término para el que se han sugerido diferentes interpretaciones a lo largo del tiempo (cfr. Ruiz de Alarcón 1953: 28; Foster 1944: 88-89; Garibay 1946: 170). La más reciente es la de Andrews y Hassisig (1984: 246, 313), quienes proponen hacerlo derivar de **tlannahua**, «interponer algo (entre sí mismo y los demás, entre la piel y la indumentaria, entre otros)» y le dan el significado de «una entidad que puede ser interpuesta, es decir una máscara, un disfraz; un hechicero». En el uso ambiguo que de él hace Ruiz de Alarcón, **nahualli** puede tener el doble significado de «un hechicero que tiene el poder de transformarse en un animal» y de «un hechicero que tiene un animal por *alter ego*» (*ibidem*).

cer el hombre por intervención divina, y que su sede principal estaba en el hígado, órgano al que se atribuían funciones inherentes a la vitalidad y al equilibrio emocional.

La misma identificación del **ihiyotl** con el hálito presupone que podía separarse del individuo, asumiendo el aspecto de una emanación luminosa, capaz de atraer hacia sí a otros seres; además podía ser liberado intencionalmente para producir influjos benignos y vivificadores (Ruiz de Alarcón 1953: 142; López Austin 1967: 111), mientras que su emanación incontrolada o a sabiendas dirigida a fines maléficos podía acarrear efectos perniciosos (López Austin 1984, I: 212, 257-262).

Es difícil establecer qué ocurría con el **ihiyotl** tras la muerte. Basándose en comparaciones entre las informaciones de los cronistas y datos etnográficos modernos, López Austin (1984, I: 257-258, 369-370, 378; II: 292) llega a identificar al **ihiyotl** con las peligrosas exhalaciones del cadáver y con las espeluznantes apariciones nocturnas de los espíritus de los difuntos, bajo cuya forma tomaba el nombre de **yohualecat** /viento nocturno/, equivalente al actual "aire de noche" (Madsen 1969: 167). Sin embargo, todavía nos son desconocidas las ideas sobre el definitivo destino **post mortem** de esta entidad anímica.

Pero el aspecto más interesante del **ihiyotl** estriba en su relación con las facultades metamórficas del **nahualli**. Distinguiendo entre una concepción popular, según la cual los **nanahuallin** se transfiguraban materialmente y asumían formas de animales, y otra de élite, que sostenía que aquéllos mantenían su propia identidad corpórea, proyectando en el animal elegido parte de su esencia espiritual, López Austin (1984, I: 422-430) reconoce en el **ihiyotl** la entidad anímica que podía ser intencionadamente liberada del cuerpo e introducida en otros seres, animales o —con fines maléficos— personas. De aquí una nueva definición de **nahualli**, que no sería ya genéricamente «un individuo que se considera capaz de transformarse» (Foster 1944: 103), o bien persona capaz de «abandonar temporalmente su forma humana para adoptar una forma animal o la de un fenómeno meteorológico» (Durand y Durand-Forest 1970: 339), sino «el ser que puede separarse de su **ihiyotl** y cubrirlo en el exterior con otro ser». Más aún: puesto que, de esta forma, el hecho de asumir semblanzas animales presupone la presencia contemporánea, aunque en lugares diferentes, del cuerpo del **nahualli** y del cuerpo del ser "poseído", por **nahualli** se entenderá también «el ser que recibe dentro de sí el **ihiyotl** de otro» (López Austin 1984, I: 430; II: 294).

Menor fuerza persuasiva tiene, en cambio, debido a la dudosa fiabilidad de los datos etnográficos en que se funda, la propuesta de dar simplemente al término **nahualli** también el tercer significado de **ihiyotl** (López Austin 1984, I: 427-430). Queda en vigor, sin embargo, el indudable valor epistemológico y analítico de la distinción, verificable fácilmente incluso en la ideología de las poblaciones mesoamericanas contemporáneas, y que además plantea, en relación también a la época precolombina, la imagen de una cultura diversificada entre especialistas y profanos.

### **2.3. Los componentes anímicos en la ideología nahua actual**

Es muy diferente estudiar las creencias sobre las entidades anímicas de los nahuas del siglo XVI y las profesadas hoy día por sus descendientes de la Sierra. En el primer caso el material está constituido por un número finito de testimonios documentales, susceptibles de continuas reinterpretaciones pero no de cambio. En el segundo, la investigación permite una confrontación directa con los depositarios de la cultura y una inmediata verificación de la validez de los modelos teóricos obtenidos de su estudio, pero al mismo tiempo impone una necesaria y delicada operación de examen crítico de las innumerables, heterogéneas y cambiantes opiniones de los individuos.

Ya dijimos que la ideología de los nahuas de Santiago no se presenta rígida ni uniforme, sino que varía tanto en razón de la edad de sus portadores como de su posición social en la comunidad y del consiguiente grado de aculturación. Ello se refleja con particular evidencia en las creencias sobre las entidades anímicas, de manera que aquéllas pueden constituir (como las de las enfermedades conexas, cfr. Signorini 1982) un sólido indicio de la posición cultural y social de los individuos que las profesan.

Para los más aculturados, el alma es una sola, inmortal e indivisible del cuerpo mientras éste tenga vida, en pleno acuerdo con la tradición cristiana. En cambio, conforme nos alejamos del modelo cultural mestizo las concepciones van adquiriendo cada vez mayor complejidad, hasta llegar a la idea de una tríada de componentes anímicos, dotados a su vez de subdivisiones internas.

Nuestra investigación se ha centrado en este último tipo de creencias, que a su vez dan cabida a otras relacionadas con la idea de que el hombre puede ser afectado por enfermedades como

consecuencia de sucesos o estados particulares a que hubieran estado sometidas sus entidades anímicas. Durante el proceso de **acopio y confrontación de las concepciones de cada informante** se nos presentó el problema de la dificultad de conciliar sus múltiples versiones de la ideología, a la vez que el de la confusión lingüística generada por el frecuente uso paralelo de vocablos náhuat y españoles, que por lo demás no poseen una directa y unívoca correspondencia entre ellos. Ya que términos españoles como 'espíritu', 'sombra', 'alma' y 'ánima' son constantemente empleados, incluso hablando en náhuat, para indicar componentes anímicos diferentes, el problema no puede resolverse haciendo referencia exclusivamente a los vocablos indígenas. Por otra parte, ya el uso mismo de estos últimos se revela tan libre que no es raro el caso en que durante una conversación el mismo componente espiritual sea designado con dos nombres diferentes y semánticamente no equivalentes.

Sin embargo, si bien la indeterminación en el plano terminológico de algunos informantes refleja una análoga indeterminación en el conceptual, no faltan personas capaces de proceder a una exacta identificación (aunque completamente personal) del campo semántico de los términos, relacionando el español y el náhuat. En esta categoría se encuentran naturalmente los **tapahtiani**, curanderos que, al estar cotidianamente en contacto directo con los males que afectan a los componentes espirituales del hombre, se han convertido en verdaderos "especialistas del alma".

Precisamente en sus elaboraciones y explicaciones se basan la identificación y descripción de las entidades anímicas que ofrecemos a continuación, a sabiendas de que constituyen una tentativa de síntesis y unificación de un patrimonio cultural de por sí vivo y abigarrado.

### 2.3.1. El yolo

Con el término **yolo** los nahuas de la Sierra indican a la vez la principal de las entidades anímicas y el corazón, en el que aquélla reside y a través del cual transmite al organismo la energía que le permite vivir y actuar: «el corazón... ahí tiene uno la vida». Infundido por obra de Dios en el individuo ya en el vientre materno, el **yolo** es el principio vital que origina en el cuerpo la existencia animada y que, al cumplirse el plazo predeterminado para la vida de toda persona, regresa a su creador.

■ Su naturaleza indivisible e inmortal y el no poder separarse

del cuerpo en vida lo hacen coincidir con el concepto cristiano de alma, como evidencia por otra parte el que en español sea indicado casi exclusivamente con este término. La provisionalidad de la unión entre cuerpo y alma —limitada al paréntesis de la existencia terrena— está expresada con notable fuerza metafórica en las palabras de un informante:

Nosotros somos de la Tierra: de la Tierra nacimos, la Tierra nos come. La que se viene a limpiar es nuestra alma. Pero nuestro cuerpo... Fíjate, es como quien siembra maíz. Vas a sembrar el maicito en la tierra. Pero el maíz no se queda ahí en la tierra. El maíz encumbra, en su corazoncito. Nace y encumbra, sube pa'arriba. Sube, sube, hasta que llega acá cerca de la punta, y ahí cerca de la punta florea y sale el maicito. Se queda lo único la mata: ahí nació, ahí se va a acabar otra vuelta esa mata. No más viene dejando frutas: le quitamos la mazorca, como quien dice "le quitamos el corazón". Dios Nuestro Señor nos quita el corazón, nuestra alma, el alma. El sabrá dónde la pone. Como yo voy asegurando mi mazorquita ahí, yo sé dónde la puse. Y la mata allá se quedó. De donde nació, ahí se quedó, y ahí se acabó otra vuelta, se hizo abono otra vuelta. Y la mazorquita ésta, otra vuelta se fue por ahí. Así somos nosotros: que nosotros enteros nunca vamos a llegar a la Gloria; enteros así como estamos, con nuestro cuerpo.

El *yolo* va asociado al equilibrio emotivo, a la consciencia y a la racionalidad. La función del pensamiento la desarrollan conjuntamente el cerebro y el corazón, siendo este último el elemento prioritario: «todos los pensamientos que tenemos vienen del corazón. Tú piensas esto, piensas con tu sentido, pero del corazón viene, de ahí sube». Debido a ello, si una sobrecarga de tensión emotiva (producida por disgustos, una pasión amorosa, etc.) altera las funciones normales del *yolo*, el individuo puede perder la razón y enloquecer (*yolpolihui* /desfallece el *yolo*). Las mismas causas pueden llevar, mediante una insuficiencia cardiaca, a desvanecimientos y epilepsia; en definitiva, a un provisional y total ofuscamiento de las actividades de la consciencia (*yolmihmiqui* /el *yolo* muere por un momento/ 'ataques epilépticos').

El *yolo* permanece ligado a la materia corporal mientras en ella aliente la vida, que está simbolizada por la llama de una imaginaria vela, cuya dimensión, y por consiguiente, autonomía, establece Dios desde un principio. La equivalencia simbólica entre almas y velas celestes es muy eficaz y está muy difundida (Gossen 1984: 15 y 1975: 450; López Austin 1984, I: 391; Lupu 1981: 278). A ella se recurre con frecuencia para representar la idea de la



predestinación,<sup>4</sup> pudiéndose atribuir su origen a la usanza católica de encender una vela en ocasión del bautismo: para algunos informantes, el padrino tiene incluso la posibilidad concreta de influir en la duración de la existencia terrenal del ahijado consiguéndole una vela más o menos grande. La idea tan difundida en el cristianismo popular de que el vínculo místico que se establece entre el padrino y el ahijado por obra del acto sacramental se refleja en las características físicas y de carácter del segundo, se extiende aquí a la dimensión de incremento de la fuerza vital.<sup>5</sup>

Si acontecimientos independientes de la voluntad divina (como la muerte violenta o accidental) siegan la vida antes del tiempo otorgado por Dios, no por eso se apaga la vela, «se muere el cuerpo, pero la claridad sigue», puesto que al *yolo* no le está permitido afrontar antes de tiempo su destino ultraterrenal, sino que está obligado a vagar por esta tierra hasta la fecha preestablecida de la muerte de su poseedor. Durante este periodo de espera, el alma «anda penando», ya que se encuentra en un anómalo y doloroso estadio intermedio: si por una parte ya ha dejado de estar atada a la envoltura corporal, por otra sigue obligada a permanecer en la tierra.

En cuanto a la condición y propiedad de las almas de quienes han encontrado esta «muerte incompleta», las opiniones son dispares. Algunos, siguiendo la mal digerida doctrina católica, consideran que la permanencia forzosa sobre esta tierra tiene el objetivo de poner remedio a la no cumplida redención de los pecados:

<sup>4</sup> Este concepto pertenece tanto a la tradición cristiana como a la ideología náhua precolombina, según la cual el signo en el que un hombre nacía determinaba su destino y su muerte. En la larga invocación elevada a Tezcatlipoca para la confesión de las culpas, que nos refiere Sahagún (1985: 313), se dice: «este pobre no pecó con libertad entera del libre albedrío, porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació» (cfr. Soustelle 1940: 52 y 1855: 140; León Portilla 1983: 193-202; vid. también 2.2.2.).

<sup>5</sup> En la narrativa popular europea, el nexa entre vela /parentesco espiritual/ duración de la vida está ejemplarizado en el cuento de los Grimm «El ahijado de la muerte», en el que la Muerte, madrina del protagonista, lo lleva a su morada subterránea, donde le enseña las infinitas velas, unas más consumidas que otras, que simbolizan lo que les resta de vida a los hombres.

El que se muere de una muerte repentina, ése no muere con los rezos de un sacerdote, no se confiesa, no desahoga, no dice sus pecados. Entonces tiene que andar todavía acá, hasta que compurgue sus penas, hasta que no acabe de pagar lo que debía.

Esta interpretación, bastante difundida, concibe el Purgatorio cristiano como una especie de apéndice a la vida terrenal reservada a algunos, mientras que, por su parte, el más allá se limita sólo a la alternativa entre infierno y paraíso.

Otros opinan que el alma de quien se muere antes de tiempo, que sufre por haber sido desprovista del cuerpo, intenta conseguirse una cobertura, «pa' que tenga salvación, o pa' que siga la vida hasta que se apague la vela». Para ello, estas almas

andan buscando adónde va a nacer un niño. Ahí están listos, están pendientes. Al nacer el niño, se mete el espíritu ahí.

Esta creencia en la posibilidad de reencarnación de quien ha muerto prematuramente la convalidan los vecinos totonacas (Ichon 1973: 210), y está también confirmada en parte por otros grupos nahuas de la zona (Montoya Briones 1964: 166), siendo posible que estuviera presente en época precolombina (cfr. León Portilla 1983: 207). Sin embargo, no todos consiguen concebir como posible la copresencia en un mismo cuerpo de dos almas (al menos que el recién nacido no tenga todavía una propia en el momento en que se introduce en él el alma vagante), puesto que la penetración del espíritu de un difunto es considerada como una de las causas más graves de enfermedad.

Las ánimas vagantes tratan, efectivamente, de reintroducirse también en los adultos (que naturalmente poseen ya su propio *yolo*), cosa que sucede como consecuencia del susto que puede provocar el encuentro con el espíritu de un difunto, pues la emoción debilita las defensas corporales y permite la intrusión de la entidad extraña: «si [el hombre] se asombró, ese muerto ya se salvó, ya se metió en aquella otra persona». Esta es, sin embargo, una conquista que dura poco, ya que la intrusión causa enfermedad y muerte al nuevo huésped de no seguirse ningún procedimiento terapéutico encaminado a expulsar a la entidad extraña (vid. 3.5.3.).

Veremos a continuación (2.3.2.2.) que, por lo demás, la correspondencia entre *yolo* y almas errantes no es siempre nítida y cierta. Dado que las entidades espirituales que pueblan el mundo de los nahuas de la Sierra son asaz numerosas y pueden asumir

muchas formas diferentes, no siempre es posible (para el etnólogo como para el indígena) determinar con exactitud la categoría a la que pertenece cada una. Sin embargo, parece estar fuera de duda la identificación del **yolo** con el componente anímico inmortal que, antes de alcanzar definitivamente el más allá, debe apurar completamente su permanencia en este mundo.

Otra razón que impide al alma abandonar la tierra tras la muerte —y que enlaza con la idea del “purgatorio terrenal”, según la cual se deja este mundo sólo «cuando ya termina uno de salvar los compromisos que tiene»— es precisamente haber dejado cuestiones pendientes: puede tratarse tanto de promesas de carácter religioso (votos, misas, mayordomías, etc.) como de casos de naturaleza más mundana, por ejemplo heredades no repartidas, o bien, la posibilidad más frecuente y esperada, de tesoros enterrados. También en este caso la cuestión de que se trate o no del **yolo** del difunto es controvertida; lo cierto es que el espíritu de éste vaga en busca de alguien a quien encargarle, tras recompensa, que concluya en su nombre la pendencia irresuelta que lo retiene en la tierra. La larga duración de estas penosas búsquedas depende de la enorme dificultad de instaurar una relación de colaboración con los vivos, pues son rarísimos quienes, además de no rehuir cualquier tipo de contacto con las ánimas de los difuntos, las afronten sin ese temor que puede convertir en mortal el encuentro.

No hay que olvidar, además, que entre los compromisos inconclusos que impiden al alma dejar esta tierra se encuentra la obligación que todo **tapahtihque** tiene de transmitir a otro, antes de morir, su propio saber, ya que «no puede llevarse: porque sufre [su alma], no se queda libre», es decir, que no le está permitido emprender el viaje hacia el más allá. El saber médico es un bien demasiado precioso para la sociedad como para permitir que se pierda,

es una herencia de antes, que se viene arrastrando de cada persona a cada persona; y si uno se queda con él, es [un] problema ya en el alma.

De ahí que los viejos **tapahtiani** que no han recibido nunca peticiones de aprendizaje se entreguen a la solícita búsqueda de alguien a quien transmitir los conocimientos y las funciones de su profesión.

En fin, también aguarda una dolorosa prolongación del paréntesis terrenal a quienes hayan cometido incesto, la más ignomi-

niosa de las culpas, que priva de toda dignidad humana a quien lo comete: «ya es como un animal, ya no es un cristiano». Sus almas deberán reencarnarse de una a siete veces (o múltiplo de siete) en otros tantos animales domésticos, bajo cuyas semblanzas serán sacrificados, cocinados y comidos,

para que entre en la lumbre, para que desde aquí en el mundo empiece uno a quemar... Siete veces tienen que cambiar de animal: primero se cambian de toro o de vaca, después se cambia de burro, después se cambia de mula, de caballo, o de chivo, o de borrego, o de puerco. A las siete veces así, se va el alma al infierno.

El número de las reencarnaciones punitivas varía en razón de la gravedad del incesto con que se hayan manchado: entre los menos graves está el cometido entre colaterales (hermanos, primos), ya que éstos «no tienen ningún grado de Dios», es decir, ningún vínculo ratificado por sacramentos. Los más graves, en cambio, son los cometidos entre parientes espirituales o entre suegros por un lado y yernos o nueras por otro, pues «aquéllos ya salieron de la iglesia, ya los absolvió el sacerdote a que sean unos cristianos buenos».<sup>6</sup>

Para todos aquéllos que «se mueren parejos», es decir, que no forman parte de las tres categorías antes descritas (muertos de muerte prematura, muertos con compromisos inconclusos y personas incestuosas) la muerte comporta un rápido, aunque no inmediato, abandono del yolo de la morada terrenal. El cual vaga por los parajes de la casa del difunto, hay quien dice que cuatro días (en perfecta sintonía con las creencias precolombinas, vid. 2.2.1.), otros que nueve o trece —es decir, hasta la ceremonia en que se erige por primera vez la cruz sobre la tumba, repetida luego varias veces a intervalos regulares durante un periodo máximo de siete años (cfr. Lok 1987<sup>b</sup>)—, y otros, en fin, que durante tres meses, es decir, hasta la conclusión de las exequias fúnebres, que culminan en la despedida final que los vivos ofrecen al alma del pariente desaparecido. Despedida que pone fin a su peligroso *status* liminal de difunto todavía ligado humanamente al mundo terrenal, su única referencia de sentimientos y conocimientos, transformándose por fin en “antepasado”, juez y seguro vengador.

<sup>6</sup> Creencias análogas, concernientes a la transformación en animales de personas incestuosas y otros pecadores, las registran, aunque con formas diferentes, McKinlay (1964) y Montoya Briones (1964: 166).

dor de los comportamientos interfamiliares de sus vástagos, pero lejos ya de afecciones vitales para con ellos, y mediador entre ellos, Dios y los Santos.

El ánimo emprende entonces el viaje hacia su definitivo destino, que según las culpas cometidas será el **Mictan** (un lugar fruto de la fusión sincrética entre el reino de los muertos ctonio precolombino y el infierno cristiano), o bien «la Gloria», paraíso celestial situado hacia el sur, llamado también por algunos **campa xochita** /donde crecen las flores/, que recuerda de cerca el **Tonatiuh ichan** /casa del sol/ donde según los antiguos nahuas iban destinados los guerreros muertos en la batalla (vid. 2.2.1.; vid. además, Caso 1973: 78).

El legado de las creencias precolombinas se manifiesta con más fuerza aún en la idea que, una vez transcurridos siete años desde la muerte, a las ánimas de los difuntos les está concedido realizar cada año un viaje a la tierra, en forma de mariposa o de otros seres alados, dirigiéndose desde occidente hacia el mar:

Hay meses que bajan [de la Sierra], como ahora en agosto bajaron unas palomitas (mariposas [n. de los AA.] blancas. Porque Dios Nuestro Señor, les abre la puerta para que vayan a pasear... Van hasta el mar, van a dar sus vueltas quién sabe dónde y llegan otra vuelta hasta allá. Y ahí primero pasan ésas [palomitas], después pasan esos helicópteros (libélulas [n. de los AA.]), los que pasan de manada, todos son rojos, no como los que andan aquí. Bueno, de ahí pasan los gavilanes; pasando ese octubre ya pasan los gavilanes. También van allá, al mar, se van a bañar... Así está dispuesto en la escritura, que tienen que ir a bañarse cada año los espíritus de los difuntos.

De la creencia que estos animales hospedan los espíritus de los muertos y de la regla ética que exige respetarlos deriva, por ejemplo, la severa prohibición de matar a los halcones migratorios, cuya naturaleza espiritual es puesta de manifiesto por el hecho de que no se les ve cazar ni nutrirse, así como la reprobación con que se juzga la actividad de un coleccionista local de mariposas, a quien presumiblemente le aguarda un severo castigo ultraterrenal.

Además de asumir forma animal, las ánimas de los difuntos pueden también volver entre los vivos con su originaria semblanza humana, aunque casi siempre invisible. Esto es lo que se piensa que sucede cada año en la fiesta que se les dedica a principios de noviembre (el día 1, más que a los Santos, está dedicado a las ánimas de los niños, y el 2 a las de los adultos), circunstancia en

que vuelven para visitar a sus familias y recoger las ofrendas, alimenticias o de cualquier otro tipo, que sus miembros disponen para dar prueba tangible de su perenne devoción.<sup>7</sup> Tratándose de entidades espirituales, las ánimas<sup>8</sup> no se apropian de la componente material de las ofrendas, sino de su esencia inmaterial, que, cuando se trata de flores, comida o bebidas, está constituida por el olor:

Nosotros no vemos, pero por el aroma sí llega al cielo; el aroma sí... No de veras lo van a comer, sino puro aroma no más es lo que van a recibir las ánimas... Hemos visto que si uno hace tamales para Todos Santos, los vas a poner primero en el altar, ya después los vas a traer: ya no queda el mismo sabor.

La fiesta de los muertos, encuentro institucionalizado entre dos categorías que en las restantes circunstancias se mantienen cuidadosamente separadas en espacios ontológicamente diferentes, es la ocasión de un contacto entre vivos y muertos, cuya naturaleza amigable está impuesta y garantizada por el intercambio bilateral de obsequios vinculantes. En la narrativa tradicional abundan los cuentos en los que el incumplimiento de los deberes rituales para con los difuntos desencadena su venganza y provoca la muerte del transgresor, aunque dejando incólumes a los inocentes.

Más adelante (3.5.1. y 3.5.2.) veremos lo que se piensa respecto

<sup>7</sup> En el Catolicismo popular mexicano la ceremonia de Todos Santos (nombre que en su uso corriente engloba tanto al día dedicado a los Santos como al de los muertos) es la más importante celebración religiosa desarrollada en el ámbito doméstico. Los diferentes grupos indígenas han elaborado, a partir del vigoroso sincretismo que se ha verificado entre religión precolombina y doctrina cristiana, un complejo corpus ideológico cuya rica articulación interna describe y analiza de manera ejemplar Nutini en su reciente trabajo (1988) en relación al área de Tlaxcala. Un apreciable estudio sobre la fiesta de los muertos en la comunidad de San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan) es el de Lok (1987<sup>b</sup>), quien, además de presentar una detallada información sobre las creencias y prácticas rituales, ofrece un atento análisis del simbolismo de las relaciones de intercambio (de los vivos entre sí y con los difuntos) que se llevan a cabo en tal ocasión.

<sup>8</sup> La entidad anímica que mientras sigue unida al cuerpo infundiéndole vida es designada con el nombre de *yolo*, una vez llegada a su punto de destino ultraterrenal es indicada casi exclusivamente con el término castellano 'ánima' (o con su derivado náhuatl *animatzin*).

al modo y las ocasiones en que el contacto con los difuntos provoca enfermedades y la muerte. Aquí bastará observar la metamorfosis que el **yolo** puede sufrir al abandonar el cuerpo (perdiendo entre otras cosas la connotación lingüística que lo asocia a la vida y al movimiento, vid. notas 1 y 8), transformándose de indispensable fuente del impulso vital del individuo en entidad espiritual potencialmente siempre hostil hacia los vivos, y para la cual la prolongada permanencia en la tierra es condición innatural y penosa.

### 2.3.2. El ecahuil y el tonal

#### 2.3.2.1. *Funcionalidad e interdependencia*

Mientras que, como ya hemos visto, en los quinientos años que nos separan de la Conquista las creencias de los nahuas sobre la entidad anímica conocida en aquel tiempo como **yolia** han mantenido inalterado su esquema de fondo, no puede decirse lo mismo de las creencias sobre el **tonalli**. En vez de indicar el componente espiritual ligado al destino del individuo, fuente de su dinamismo y capaz de abandonar el cuerpo espontáneamente o debido a fuertes emociones, los nahuas de Santiago aplican hoy el término **tonal** esencialmente al doble o **alter ego** animal del hombre, un concepto, vale a decir, aparentemente extraño al contexto cultural del altiplano central. Pero si en vez de basarnos en las afinidades terminológicas, desviamos nuestra atención hacia el plano conceptual, descubrimos que la entidad anímica antiguamente designada como **tonalli** no ha desaparecido, ni mucho menos, de la ideología nahua contemporánea: ocurre simplemente que hoy se presenta con el nombre de **ecahuil** /sombra/.

¿Cómo explicar este corrimiento del término **tonal(li)** hacia un elemento cultural de origen probablemente exterior (meridional, según Foster 1944, y Aguirre Beltrán 1973: 105) y la paralela introducción del término **ecahuil** para indicar su originario referente conceptual?

Es cierto que en su difusión la idea de la existencia de un animal compañero ha vuelto a tomar aquí también el término **tonal** para definir al **alter ego**, lo que confirma lo ya dicho (2.2.2.) sobre la predisposición de la entidad anímica anteriormente llamada **tonalli** a asumir entre sus propias características la naturaleza animal.

En cuanto al uso del término **ecahuil** para designar la free

**soul** o **dream soul** (Hultkrantz 1953: 170) que en toda Mesoamérica (y en otras partes) se cree que "cae" a consecuencia de un susto, provocando una enfermedad que toma su nombre (**nemouhtil** /susto/) de este acontecimiento traumático, parecería fácil explicarlo como una traducción nahuatl del vocablo español 'sombra', universalmente usado en la región para indicar esta entidad anímica. Sin querer entrar en el mérito de cómo y por qué caminos ha asumido la palabra 'sombra' el significado actual,<sup>9</sup> queda por aclarar cómo puede atribuirse este término (y el derivado nahuatl, **ecahuil**) a un concepto tan repleto de valores y atributos diurnos, luminosos, calientes y solares como el antiguo **tonalli**. El propio López Austin (1984, I: 237-238) advierte, sin resolverla, la incongruencia semántica entre sombra y la entidad a la que se refiere, y proporciona algunas sugerencias para rastrear los posibles orígenes precolombinos de este uso terminológico.

Sin embargo, no es posible limitar el análisis a la pura dimensión histórico-lingüística, donde acabaría por estancarse, sino que es menester poner a esta última en relación con la peculiaridad del entero **corpus** ideológico en examen. Esto es lo que haremos en las páginas siguientes, una vez expuesta la fallida o cuanto menos imperfecta correspondencia terminológica entre la antigua idea de **tonalli** y la actual creencia en torno a la entidad anímica que desciende de ella. Pero, puesto que en el actual panorama cultural nahua de la Sierra **tonal** y **ecahuil** son dos entidades conceptuales que aun siendo distintas están al mismo tiempo estrechamente entrelazadas, lo oportuno será tratarlas conjuntamente para comprender mejor su naturaleza y sus relaciones recíprocas.

Además, hay que precisar de nuevo que las opiniones expresadas por los informantes resultan todo menos uniformes, ya sea por el espacio que la cultura nahua actual concede a la libertad interpretativa y creativa individual, como por la indeterminación intrínseca a todos los fenómenos culturales cuya existencia reside exclusivamente en el pensamiento de los individuos, y que por ello mismo no pueden ser sometidos a verificación o demostración alguna. Si a la asistematicidad de las creencias sobre las entidades anímicas se añade el frecuente uso de términos españo-

<sup>9</sup> Aguirre Beltrán (1973: 110) ha sugerido incluso que deriva de concepciones animistas introducidas en tierra americana por esclavos africanos; López Austin, por el contrario, confuta tal hipótesis (1984, I: 251-252).



les, es decir, pertenecientes a una lengua a la que le son extraños; los significados atribuidos a ellos por los nahuas, se comprenderá fácilmente de dónde surgen las no pocas ambigüedades y contradicciones puestas de relieve en el curso de la investigación.

Así pues, además del **yolo**, que como hemos visto es una entidad anímica inmortal, indivisible e inseparable del cuerpo mientras dura la vida natural, todo ser humano posee un segundo componente espiritual, el **ecahuil**, que constituye el eje de la relación de coesencia que liga al individuo con su **alter ego** animal (**tonal**). Como si la pertenencia a la dimensión privilegiada de la socialidad y la cultura, establecida hoy mediante el ritual "humanizador" del bautismo, mermara su originaria fuerza vital animal, el hombre no está en condiciones de afrontar eficazmente las incertezas de la existencia sin suplir de algún modo esta debilidad en el plano de la "naturaleza". La coesencia con el **tonal**, indisoluble mientras vivan ambos polos de la relación, pone así remedio a la carencia de energía vital del hombre. El animal compañero viene a ser, pues, en palabras de García de León (1969: 290), «su liga más fuerte con la naturaleza circundante», una especie de seguro contra la insuficiencia de las fuerzas humanas para hacer frente a las insidias de ese mundo "natural" sobre el que el hombre, convirtiéndose en "animal cultural", se ha elevado, pero en el que a pesar de todo sigue viviendo y actuando.

El **ecahuil**, que tiene su sede en el hombre pero cuya fuerza deriva de la del **tonal**, es en la ideología nahua el elemento esencial de contacto entre los dos, ligado de tal manera a entrambos que en el curso de una misma conversación puede ser definido tanto «el espíritu de la persona» como «el espíritu del animal». Es el que transmite a la persona las características de su doble animal, y cuando un susto causa su separación del cuerpo, cesa de infundirle la energía vital que a su vez toma del **tonal**, provocando la enfermedad y la muerte.

Por ello no debe sorprender si, en virtud de una interdependencia tan estrecha, al **ecahuil** y al **tonal** se les identifica con frecuencia. A esta confusión contribuye entre otras cosas el constante recurso a términos españoles como 'sombra' y 'espíritu', que son usados en la mayoría de los casos de forma genérica, a pesar de que cada uno de ellos tiene en teoría su propio correspondiente conceptual. 'Sombra' tiene su exacto equivalente terminológico y semántico en el nahuatl **ecahuil** (lo cual nos lleva a preguntarnos cuál de los dos términos precedió al otro, o si se trata de una curiosa coincidencia); sin embargo, también es empleado para in-

dicar el **tonal** y las almas errantes de los muertos. 'Espíritu' se usa aún con menor precisión, pudiendo referirse en el lenguaje corriente indiferentemente a **tonal**, **ecahuil**, **yolo** y a los espíritus de los difuntos. Sin embargo, cuando se consigue precisar y distinguir, a espíritu y alma se les separa siempre; pero, además, algunos atribuyen el primero tanto al **tonal** como al **ecahuil**, mientras que otros, en cambio, restringen su uso limitándolo sólo al doble animal, naturalmente llamando en tal caso **sombra** al **ecahuil** cuando hablan en español.

Por otra parte, bien mirado, la intercambiabilidad verbal entre los términos **ecahuil** y **tonal** no puede ser interpretada sólo como índice de confusión lingüística, puesto que si por una parte el **ecahuil** se configura como **trait d'union** entre el individuo y su doble animal, por la otra —como se verá más detalladamente a continuación— puede ser visto como un aspecto de éste, o, más exactamente, como la parte que posee el hombre en su interior del vivificador componente espiritual zoomorfo que es el **tonal**.

Las cualidades temperamentales que el **ecahuil** determina en su poseedor, y que como veremos siguen dependiendo hoy día de influencias de calendario y astrales, reflejan fielmente las características de la especie animal a que pertenece el **tonal**. No sólo el aguante físico y la resistencia a las enfermedades se consideran prerrogativas de quien tiene **tonal** (y por lo tanto **ecahuil**) fuerte. La índole misma del doble animal repercute en la del individuo, de manera que quien posee (o mejor dicho, "es") **tonal** jaguar es agresivo y malvado, quien serpiente «quiere pelear, está muino toda la vida», quien avispa es susceptible, quien zorro o coyote gusta particularmente de la carne, quien ciervo es tímido, y así sucesivamente, conforme a la naturaleza de cada animal. El único tipo de **tonal** no animal, el rayo, no comporta peculiaridades de carácter, pero confiere a su poseedor gran fuerza física y espiritual, dado que es el más potente de todos.

Las acciones pasionales o inmorales que transgreden las reglas de la vida social se atribuyen a que momentáneamente la parte ferina del binomio individuo-**tonal** prevalece sobre la humana:

A veces nos atrevimos a hacer muchas cosas: robar, matar... ¿Por qué? Porque nuestro **tonal** es así, es animal. Que hay animales que son brutos, nos obligan a hacer cosas malas. Pero [son] los animales que andan por ahí los que nos obligan.

Esta capacidad de “coerción” del **tonal** sobre el hombre indica claramente el desequilibrio de fuerzas entre los dos. Según el pensamiento nahua, el transvase de energía vital del **tonal** al hombre es unidireccional. Tanto es verdad que el **ecahuil**, que en cierta forma es el que tramita este transvase, reside en el hombre, mientras que el animal compañero carece de él. Como confirmación de esto, se cree que un susto recibido por el **tonal** repercute en la persona a quien va ligado, mientras que no se cree posible que suceda lo contrario. (vid. 3.4.2.)

Sin embargo, sería erróneo infravalorar la reciprocidad de la relación que la coesencia conlleva, puesto que si bien el hombre no contribuye a la vida del animal como éste a la de aquél (aunque la aportación humana es igualmente relevante [vid. 2.3.2.2.]), sigue en pie el hecho de que cualquier herida o merma de uno de ellos repercute directa o inmediatamente en el otro, y que la muerte de ambos es necesariamente casi simultánea. Esta es la característica más sobresaliente de la relación de coesencia entre los dos; o quizá sería mejor decir entre los tres, pues el **ecahuil** se configura en la ideología nahua como irrenunciable nudo de enlace entre los seres cuyas cualidades y destino terrenal condivide y a la vez determina.

El **ecahuil** está difundido por todo el cuerpo, cuya forma posee, como revela palmariamente la sombra que proyecta. Es «lo que vemos de la persona... la imagen, la sombra», y a pesar de la estrecha relación que lo liga al animal compañero, no pierde por ello su naturaleza antropomórfica: «en ningún momento tiene forma de animal: es de uno».

Se cree que el **ecahuil** está uniformemente distribuido por todo el organismo, aunque su sede privilegiada parece ser la cabeza, de donde se cree que sale en caso de susto: «el **ecahuil** está en uno, es todo lo que trae uno adentro... y siempre hay esa idea de mucha gente de que siempre sale por la cabeza». O, como dice otro informante en un lenguaje entre descriptivo y metafórico:

[el **ecahuil**] tiene que salir desde el sentido (la cabeza [n. de los AA.]), porque ahí está guardado: todas las sombras las tenemos en el sentido. ¿No ves el cabello? Aquí en el cabello tenemos todo: piojos, caspa, granos, canas... Todo tenemos aquí... Ahí en la cabeza salen todas las cosas, hasta el trabajo que estamos haciendo.

La ausencia del **ecahuil** se puede advertir, entre otras cosas, por el “vacío en la cabeza” producido por el susto, pues en tal ocasión

«siempre está uno atarantadillo [se agarra la cabeza y la menea entre sus manos]. Se descarga por aquí... Se queda uno vacío».

Además, aunque los interpelados no lo expresen de manera explícita, parece ser que el **ecahuil** reside también en la sangre, como se deduce de las alteraciones —de densidad, cromáticas y circulatorias (vid. 3.4.3.)— que ésta sufre tras su pérdida. Testimonios en tal sentido han sido recogidos en otros grupos nahuas por Kelly (1956: 63), García de León (1969: 288) y Álvarez (1981: 84 y sigs.) (cfr. también López Austin 1984, I: 234-235).

A diferencia del **yolo**, identificado con el corazón, infundido por Dios en el cuerpo bastante antes del nacimiento, el **ecahuil** se introduce en él sólo en el momento del parto, cuando el niño se asoma.

Adentro [de la mamá, el niño] no tiene nada, no más el pellejo en que está enredado. Pero al ir afuera se pone el **ecahuil**.

El instante preciso en que tiene lugar esta unión es de extrema **importancia**, pues de ello dependerán las **cualidades del ecahuil**, del **tonal** y, por consiguiente, en un todo entrelazado, el temperamento, la resistencia física y en cierta medida incluso el destino mismo del individuo. Ya no se usa servirse de ningún **tonalamatl** para establecer el nombre y el destino de las personas, como ocurría en otras partes de México hasta hace pocos decenios (cfr. Villa Rojas 1956: 55-56), aunque la idea de que el momento del nacimiento tiene un peso determinante en las características y la historia de los hombres sigue hoy bien viva, lo que lleva a los nahuas a valerse —ahora que ya desaparecieron los instrumentos usados en otros tiempos— de nuevos criterios de asociación simbólica.

Se cree que los nacidos por la noche tendrán **tonal** y **ecahuil** más fuertes que los nacidos durante el día: «los que nacen en el día, ya casi aclarando la mañana, éstos son los que quedan débiles... porque siempre los niños nacen de noche, casi siempre» (cfr. Sahagún 1985: 397). Análogamente, quienes nacen durante el periodo de luna creciente acusarán el incompleto “desarrollo” del astro, el cual ejerce su influencia también en los componentes anímicos, y no sólo en plantas y animales.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Una análoga creencia sobre la facultad de la luna de influir en el destino de los que van a nacer la registra Ichon (1973: 108) en relación a los vecinos totonacas.

Decimos que [la luna] es recién nacida porque viene creciendo. Es muy descolorida: no más un pedazo de luna, porque va creciendo. Ya al cuarto creciente, entonces ya mero va llegando. Llena: ya el que nace en la llena es **tonal** fuerte ya... va según que va la luna.

La suma de ambas circunstancias (hora diurna y fase lunar creciente) puede ocasionar el nacimiento de individuos particularmente vulnerables:

Hay algunos que nacen en la madrugada y [con] la luna tierna: ésos sí son débiles, con tantito se espantan, seguidito se enferman.

Por el contrario, quienes nacen en martes y viernes —considerados por herencia europea «días fuertes, que no puede uno comenzar un trabajo, que si no falla», días en los que es más activa la presencia del Demonio—<sup>11</sup> poseerán un **ecahuil** decididamente más fuerte, y debido a ello estarán particularmente predispuestos para ejercer la profesión de **tapahtihque** o, en el caso de que tengan **tonal** malvado, y por consiguiente una índole similar, la de brujo (**nahual**). Además poseerán verosímilmente una «vista pesada», es decir, una fuerza mágica particular en la mirada (el clásico “ojo”), capaz de provocar, aunque por lo general involuntariamente, efectos nefastos en los seres (humanos, animales o plantas) más débiles que ellos (vid. 3.6.).

La importancia atribuida al día del nacimiento va ligada también a la imposición del nombre, que según exige la tradición ha de corresponderse con uno de los numerosos Santos elencados bajo tal fecha por el calendario católico. No es difícil advertir el nexo entre esta usanza y las creencias precolombinas sobre el **tonalli**, entendido como signo del calendario (y por ello correspondiente al nombre de la persona nacida con tal signo) y al mismo tiempo como componente espiritual. Hoy que el calendario gregoriano ha cancelado el **tonalpohualli**, los nombres de los Santos han suplantado a los signos del calendario, pero el **ecahuil** sigue manteniendo un estrechísimo vínculo con el nombre, hasta el punto de

<sup>11</sup> El valor atribuido por los diferentes grupos indígenas mexicanos a los días de la semana no es el mismo en todas partes; véase a este propósito lo que, por ejemplo, piensan los mayas (Guiteras Holmes 1961: 161; Hermitte 1970<sup>b</sup>: 61, 105), los totonacas (Ichon 1973: 172), los huaves (Lupo 1981: 277, 308), los zapotecas (Parsons 1970: 322) y los nahuas del altiplano central (Madsen 1969: 69, 133, 143); cfr. además Adams y Rubel (1967: 343).

ser llamado «el espíritu del Santo». Y la entidad anímica que mediante el nombre pone al individuo en relación con su propio Santo es reinterpretada en clave católica popular como una especie de ángel de la guarda: «es como un ángel que Dios les pone a las personas». Pero hay más: la importancia del nombre en el plano anímico se hace evidente en las operaciones rituales realizadas al objeto de recuperar el **ecahuil** perdido a causa de un susto que no pueden tener éxito si no se le llama pronunciando el nombre del enfermo. Por otra parte, para evitar el daño que puede provocar una persona hostil que utilice métodos de brujería apelando al nombre de la víctima, muchas personas ocultan el nombre recibido con el bautismo y asumen otro distinto en la vida social: <sup>12</sup> no son pocos los Juanes, Pedros o Antonios que en realidad esconden otros tantos Pablos, Josés o Migueles. En fin, según algunos, el **ecahuil** de un hombre puede transmitirse tras su muerte a los descendientes que lleven su mismo nombre (vid. 2.3.2.2.).

En opinión de la mayor parte de los entrevistados, cada cual posee un solo **ecahuil**, como también es una sola la personalidad con la que está metonímicamente conectado por el nombre y el temperamento. No obstante, piensan que su unidad está compuesta de varias partes, como revela la atenta observación de la sombra proyectada por el cuerpo a falta de una luz directa: a la primera sombra, más oscura, se acompañan como en superposición una serie de siluetas de tonos cada vez más difuminados. Normalmente, el **ecahuil** actúa como si fuera una sola cosa, aunque hay circunstancias en las que aflora su naturaleza compuesta: es el caso, del que trataremos más adelante (3.4.1.), de varios sustos sucesivos, que llevan a la progresiva pérdida de todas sus partes. No faltan, por otra parte, los defensores de la presencia paralela en el organismo de varios **ecahuilme** diferentes, que, por ejemplo, algunos identifican fantasiosamente con los cinco sentidos: «son cinco sentidos, son cinco sombras, pero es el mismo». La creencia de que el hombre está dotado de una entidad anímica plural, conocida probablemente también por los antiguos nahuas (López Austin 1984, I: 239-243, 367), la encontramos por otra parte presente en nuestros días en muchos grupos indígenas mexicanos

<sup>12</sup> Don Benjamín Arellano, párroco de Santiago, afirma tener a menudo prueba de la doble identidad de sus fieles cuando, en el contexto sacro de las ceremonias religiosas (bautizos, bodas, funerales, etc.), al no tener obviamente ningún motivo para protegerse con el nombre “postizo”, declaran sin ningún temor el verdadero.

(cfr. Kelly 1966: 403; Ichon 1973: 175; Vogt 1969: 369-370; Gossen 1975: 450-452; Alvarez 1981: 85).

De todo lo que hemos venido repitiendo hasta aquí se deduce claramente que, igual que el **tonalli** precolombino, el **ecahuil** tiene con el cuerpo un vínculo muy estrecho, pero no indisoluble. Su separación del cuerpo ocurre en dos circunstancias diferentes: durante el sueño, espontáneamente (aunque no todos concuerdan al respecto), y a causa de un fuerte susto, en que lo abandona involuntariamente. En el primer caso, la salida del **ecahuil** está comprobada por los sueños del individuo, que se corresponden con las experiencias de la entidad anímica vagante:

Anda, sale a pasear cuando duerme uno. Y cuando al **ecahuil** algo lo espanta así donde anda, pues entonces se espanta uno también, y sueña alguna cosa así.

O, como explica uno de quienes sostienen la pluralidad de los **ecahuilme**:

cuando se acuesta uno, tu cuerpo está aquí, tu alma está aquí, porque el alma nunca va a salir, **amo queman quizaz**. El que sale es las tres personas, espíritus, tres **ecahuilme**, tres sombras.

En estas salidas oníricas el **ecahuil** revela su naturaleza aérea e invisible, lo que significa que no puede ser atrapado por las entidades potencialmente hostiles:

El **ecahuil** es como un airecito nada más, es como si fuera un animalito muy pequeñito que ni lo ve uno. Ese vuela, sí. Y sale a andar cuando duerme uno... No lo agarran, no le hacen nada.

Puesto que estos paseos extracorporales ocurren casi exclusivamente durante la noche, es decir, durante el momento más repleto de peligros, es de enorme importancia que el **ecahuil** sepa rehuirlos, para no exponer a grave peligro la vida de su poseedor.<sup>13</sup> En la siguiente descripción de la rapidez "fulmínea" con que se desplaza el **ecahuil** reaparece un posible vestigio de la antigua naturaleza luminosa del **tonalli** (cfr. López Austin 1984, I: 236 y sigs.):

<sup>13</sup> A este respecto véase Guiteras Holmes (1961: 136, 177, etc.) y Vogt (1969: 372), a propósito de lo que piensan los grupos mayas de Chiapas que puede sucederles a las almas errantes durante el sueño.

Que lo agarren allí no es fácil, porque se corre. Ese es como un airecito no más, como un relámpago no más, es como una rayita [de luz].

A pesar de las afirmaciones recién transcritas, la salida del **ecahuil** durante el sueño no deja de constituir un momento arriesgado. Lo demuestra la creencia según la cual es peligroso dormir con animales domésticos (especialmente gatos) sobre la cama, pues éstos podrían atraparlo en el momento en que abandona el cuerpo. Igualmente peligroso resulta despertar bruscamente a quien duerme, ya que al **ecahuil** podría no darle tiempo de reintegrarse a la persona:

Parece que no puede uno recordar rápido, queda uno como azorado, no está uno contento, porque falta una sombra.

Pero, sobre todo, no se excluye que las deambulaciones nocturnas del **ecahuil** puedan a veces concluirse en perjuicio propio, ya que las fuerzas hostiles que acechan al hombre se mueven también en el plano espiritual:

La persona ya se sueña que por ahí lo están peleando, lo persiguen, lo corretean. Ya lo están persiguiendo al espíritu... Aquéllos, que son espíritus, lo persiguen al espíritu de la persona, lo quieren agarrar, lo quieren maltratar.

La persona puede enfermar incluso en el caso de que no sea capturado, «porque ya viene enfermo el **ecahuil**», o «porque ya lo golpearon a su espíritu».

El verdadero y constante peligro que amenaza a la vital permanencia del **ecahuil** en el hombre es, sin embargo, el susto (**nemouhtil**), pues el consiguiente paro momentáneo de las funciones vitales provoca la separación de la entidad anímica y permite que sea capturada y retenida por la tierra, según una creencia cuyo esquema está difundido de manera enormemente homogénea en Mesoamérica.

La privación del **ecahuil** pone en evidencia, al negativo, sus funciones vitales, ya que a ello se subsigue falta de apetito, somnolencia y apatía. Si no se inicia una cura a su debido tiempo y el **ecahuil** no es recuperado, la enfermedad provocada por su ausencia puede convertirse andando el tiempo en mortal, pues el organismo no puede mantenerse largo tiempo en vida si el desarrollo de las actividades fisiológicas es incompleto.

No hay que olvidar, además, que si se mantiene demasiado



tiempo fuera del cuerpo, el **ecahuil** dejaría de transmitir al hombre el impulso vital que a su vez recibe de la fuerza externa del **tonal**. La pérdida del **ecahuil** constituiría, pues, la más seria amenaza para la relación de coesencia con el **tonal** que garantiza a la existencia humana su plena posibilidad de actuación.

En fin, además de los efectos orgánicos derivados de la merma de su complejo espiritual, el individuo acusaría también las condiciones de sufrimiento en las que el **ecahuil** pudiera encontrarse (vid. 3.4.3.). Por eso, las pesadillas que a menudo acompañan a la enfermedad no son más que visiones de lo que el **ecahuil** está sufriendo.

Sin querer por ello anticipar el argumento del capítulo siguiente, será oportuno destacar aquí que la gran frecuencia de diagnósticos de **nemouhtil** en los niños, mucho mayor que en los adultos, en vez de derivar exclusivamente de la constatación objetiva de que los pequeños se asustan más a menudo que los mayores, depende también en gran medida de la creencia de que su **ecahuil** es todavía relativamente débil, al ser su fuerza reflejo de la del **tonal**, el cual tampoco ha llegado a su completo desarrollo: por ser joven, el **ecahuil** se espanta más fácilmente; y siendo débil por ser joven, cae con mayor facilidad. A diferencia de los **tzotziles** de Chiapas, que creen que el **ch'ulel** (alma) de los recién nacidos tiende a abandonar el cuerpo porque no se encuentra a gusto en él y «es más placentero el lugar de donde vino» (Guiteras Holmes 1961: 110; vid. también Nash 1970: 117), en Santiago se atribuye la mayor debilidad del vínculo con el **ecahuil** en los niños a su inacabado desarrollo, como si éste creciera paralelamente al ser humano y su doble animal (cfr. García de León 1969: 284).

En algunos grupos mayas chiapanecos (Pitt Rivers 1970<sup>b</sup>: 190; Holland 1978: 112-113) se piensa que el incremento de las fuerzas en el hombre conforme pasa el tiempo se corresponde con el aumento del número de los animales compañeros. No podemos decir lo mismo por lo que se refiere a nuestra investigación, en el sentido de que nadie ha hecho alusión a un posible incremento numérico de los **tonalme** con la edad. Sin embargo, en el caso de los nahuas de la Sierra, son varias las opiniones sobre el número y el papel que desempeñan los **tonalme**. Los esporádicos defensores del **tonal** único contrastan con los muchos que creen que el hombre tiene varios animales compañeros. Entre éstos hay quien sostiene que todos poseen el mismo número fijo (3, 4, 5, 7), y otros, en cambio, un número variado, de manera que una mayor cantidad de ellos determina una mayor "fuerza" del individuo:

Hay unos que traen dos o tres **tonalme**: uno de tigre, uno de perro o uno de tlacuache... aunque los maltraten, pero no se mueren... se reviven; aguantan mucho.

Dicen que un hombre muy recio, de a tiros tiene muchos [**tonalme**], y unos [otros] no... Unos hombres no tienen miedo, ni porque los maten, nada. Toda la vida están fuertes. Pues [éstos] tienen muchos [**tonalme**].

Del cotejo de las diferentes opiniones resulta mayoritaria la que sostiene que cada uno posee siete o cinco **tonalme**, los cuales pertenecen a especies diferentes, están dispuestos según un orden jerárquico y ejercen una influencia dispar sobre el **ecahuil** y el hombre.

Ya Foster (1944: 98-99) había observado agudamente que la coesencia con el **tonal**, al proyectar sobre el hombre las vicisitudes de su animal compañero, «lo expone al doble de los peligros que amenazan su propia persona. Por eso la fuerza del hombre es también su mayor debilidad».

De este modo, la relación con el animal compañero se convierte en un cómodo instrumento conceptual para justificar las enfermedades y los accidentes cuyo origen ni la medicina ni la cosmovisión tradicional alcanza a explicar. O lo que es lo mismo, el **tonalismo** asume funciones explicativas parecidas a las que, según Evans Pritchard (1937: 63-84), tenía la brujería para los zandes.

Pero la multiplicación de los **tonalme** no sólo no septuplica los riesgos, sino que es concebida por los nahuas como una especie de estrategia para disminuirlos. La vida de una persona no está ligada, por tanto, a la de un solo animal, cuya muerte provocaría inevitablemente la suya, sino que coincide sólo con la muerte del último **tonal**:

Hay una creencia que son siete, siete espíritus de uno: voy a tener [**tonal**] de tlacuache, de armadillo, de víbora... conforme vayan muriendo uno va perdiendo fuerzas. Cuando muere el último es cuando muere uno.

Es verdad que «se resiente la enfermedad» de cada uno de los **tonalme**; sin embargo, el sufrimiento está como diluido, y la posesión de varios animales compañeros funciona casi como una garantía de larga vida: «sólo un **tonal** se puede enfermar, no todos... Por eso dicen que hay siete» (cfr. Hermitte 1970<sup>a</sup>: 375).

Hay quien opina, además, que los **tonalme** obedecen a un or-

den jerárquico según la “fuerza” de su especie animal. Tengamos presente que aquélla no depende sólo de la efectiva potencia física del animal, sino también, en gran medida, de su capacidad de esquivar las trampas. Por ello, entre los tipos de **tonalme** considerados más fuertes se encuentran muchas especies de pájaros, y en primer lugar la golondrina, pues vuela muy veloz y no se posa nunca en el suelo: «poco la alcanza uno». <sup>14</sup>

La capacidad de los **tonalme** de influir en el carácter y la vitalidad de su poseedor varía proporcionalmente a la fuerza relativa de cada uno de ellos. Por eso mismo, no por coexistir con varios dobles animales diferentes poseerá la persona todos sus respectivos temperamentos. La fuerza y la personalidad dependen casi exclusivamente del **tonal** principal, el **tayecanque** /dirigente/ ‘mayor’, que es «el mero cabecilla», mientras que los otros «sólo andan a su lado». (Por este motivo, para no hacer pesada la exposición, no se ha mencionado desde un principio la creencia en la pluralidad de los **tonalme**, pues el influjo sobre el **ecahuil** está limitado la mayoría de las veces a uno solo de ellos).

Además, si la atribución al hombre de muchos animales compañeros puede servir para mitigar los peligros que conlleva la coesencia con el doble animal, la convicción de que la vida humana está ligada principal o exclusivamente al más fuerte, resistente y huidizo de los **tonalme** opera en el mismo sentido:

Solamente cuando **iecahuil**<sup>15</sup> primero se muere, entonces sí muere la persona... el primero mero, los otros son no más compañeros.

Digamos, en fin, que para garantizar al hombre la protección contra los riesgos a que su **alter ego** animal pudiera exponerle, los **tonalme** no viven en lugares normalmente frecuentados por el hombre, sino que —como las «almas animales» de los **tzotziles**, custodiadas por los espíritus de los antepasados en corrales

<sup>14</sup> Todo lo dicho recuerda las creencias de los **tzeltales** de Pinola, según los cuales la fuerza del **alter ego** animal está en función de lo alto que vuele (Hermitte 1970<sup>a</sup>: 376).

<sup>15</sup> El uso que este informante hace del término **ecahuil** para indicar al animal compañero (**tonal**) confirma todo lo que ya afirmamos antes sobre la relación entre los dos aspectos espirituales. El mismo comenta la aparente confusión: «motonal, moecahuil: yehua mismo; santo ángel, santo espíritu /tu **tonal**, tu **ecahuil** son lo mismo, el santo ángel, el santo espíritu/»; vid. nota 19.

sobrenaturales acotados al efecto (Guiteras Holmes 1961: 177; Vogt 1969: 371)— pueblan lejanos territorios, bajo la benévola protección de Dios (cfr. también Ichon 1973: 206; Kelly 1966: 403; Tranfo 1979: 196 y sigs.):

Algún animalito que es **iecahuil** de Dios, ése poco sale, está guardado... El Dios lo manda, no lo deja que ande para matar [que lo maten], ése está guardado... en el monte o en la cueva... hasta allá, pa' ahí lejos, donde no anda gente.

La supuesta marginalidad de las regiones habitadas por los **tonal** no impide, sin embargo, que también en Santiago, como casi en todas las partes de Mesoamérica, abunden los cuentos sobre casos de personas fallecidas por la muerte de su **tonal** a manos de compaisanos o cazadores ignaros, cuentos estructuralmente idénticos a los recogidos hace más de tres siglos por Ruiz de Alarcón (1953: 25-27).

Precisamente de la imposibilidad teórica que un individuo se encuentre con su propio **tonal** (el cual es concebible como desdoblamiento de la individualidad del hombre sólo si ocupa un espacio radicalmente diferente, que Pitt-Rivers [1970<sup>b</sup>: 201-202] llama «nivel celestial») deriva la afirmación de la imposibilidad de conocerlo, sobre todo en el caso de que éste (uno de tantos) esté herido o enfermo:

No se sabe qué tipo de **tonal** fue el que salió lastimado. Nadie puede investigar, nadie puede decir: «Mi **tonal** es esto».

Los **tapahtiani** nahuas consideran imposible intervenir en ayuda del **tonal**; no podrían, de hecho, llegar hasta él debido a que se ignora tanto la identidad del animal compañero como el lugar en que estaría sufriendo.<sup>16</sup>

Los únicos indicios que pueden ser útiles para suponer la especie del **tonal**, visto la imposibilidad de establecerla con exactitud, derivan de las imágenes y sensaciones transmitidas al durmiente

<sup>16</sup> En realidad esto no tendría por qué representar un impedimento absoluto. También los huaves, por ejemplo, ignoran las mismas cosas, pero el **neasaing** (el especialista chamánico en las curas de los males provocados por infortunios ocurridos al **alter ego** animal) es capaz de desplazarse místicamente, con la ayuda de los Santos a quienes invoca, al lugar donde yace amenazado por sus perseguidores el animal compañero del paciente, y ponerlo a salvo (Signorini y Tranfo 1979: 251-257).

por el **ecahuil** durante sus viajes extracorporales. Aunque muchos informantes sostienen que éste vaga libremente en forma aérea, sin asumir jamás la animal, no faltan, sin embargo, quienes piensan que cuando el **ecahuil** abandona el cuerpo se transfiere al animal compañero, como si también él tuviera la «incapacidad de permanecer en el exterior del cuerpo sin una cobertura protectora» que López Austin (1984, I: 240) atribuye al actual descendiente del **tonalli** náhuatl. De esta incorporación al animal compañero dimanan los sueños en los que se vuela, se nada bajo agua y se llevan a cabo acciones inusuales o imposibles en la vida cotidiana.

A la esfera onírica y a la capacidad de obrar mediante el **ecahuil** y el **tonal** parecen pertenecer también las actividades de brujería de los **nahualme**, que en Santiago responden plenamente a la descripción que, en relación a la época prehispánica, de ellos da López Austin (1984, I: 430; v. 2.2.3.), según la cual, más que abandonar la semblanza humana para asumir la de animales, el **nahualli** tenía la facultad de proyectar una de sus propias entidades anímicas e introducirla en otros seres. El proceso de “transformación” en el plano anímico no afecta, sin embargo, a la identidad corporal, como se desprende claramente de las palabras de M.C.:

A ti nunca te vas a cambiar: en tu cuerpo estás Alejandro, a la hora que sea te pueden ver tus familiares: ahí está durmiendo el Alejandro. Pero tu espíritu es el que se cambia.<sup>17</sup>

Para provocar daño a sus víctimas, los **nahualme** lanzan contra ellas su propio **ecahuil** en forma animal, es decir, incorporándolo a uno de sus **tonalme**, que en el caso de personas “fuertes” y malvadas, como los brujos, son necesariamente animales considerados maléficos (y por lo general nocturnos), como los jaguares,

<sup>17</sup> Para los huaves, que distinguen dos clases de individuos capaces de transformarse —los **monbasüik** y los **monwüney**—, los primeros se comportan exactamente como los **nahualme**, es decir, están al mismo tiempo en dos lugares diferentes con sus dos diferentes personalidades. No poseen, pues, la característica de la transformación “total” —que, por ser total, es limitativa— propia de los **monwüney**, de sabor brujo español. Estos últimos se transforman bajo una cruz sin que quede nada de sus semblanzas humanas durante sus nocturnas correrías zoomórficas (Tranfo 1979: 189-196).

búhos, lechuzas, serpientes, perros negros, pavos, etcétera.<sup>18</sup> El peligro que suponen estos animales-espíritus no estriba en las armas propias de la fiera en que se hubieran encarnado (colmillos, veneno, etc.), sino en el terrible espanto que provocan, lo que facilita que la entidad anímica hostil penetre en el cuerpo.

A pesar de manifestarse en una forma corpórea concreta, la encarnación teriomorfa (el **tonal**) del **nahual** «es un espíritu no más», y como tal puede provocar la gravísima enfermedad que toma su nombre precisamente del contacto-intrusión de cualquier esencia espiritual: **ehecat** /viento/ 'espíritu' (vid. 3.5.).

Según se cree en Santiago, el **nahual** es, pues, un individuo que, por haber nacido en un momento particular, está dotado de gran fuerza espiritual y de un **tonal** de naturaleza malvada. Mediante la ayuda diabólica (conseguida a través de una especie de pacto con el Maligno o invocada con oraciones al efecto) el **nahual** puede controlar las deambulaciones extracorporales de su propio **ecahuil** y, a través de él, provocar daño al prójimo con su propio **tonal**. Hecha salvedad de la presencia del animal compañero, este cuadro no difiere gran cosa de la versión ofrecida por López Austin (1984, I: 424). Sólo que, en su opinión, la entidad «exteriorizada» es el **ihiyotl**, mientras que en nuestro caso se trata del **ecahuil**. Pero dado que López Austin (1984, I: 427) funda dicha identificación esencialmente en datos etnográficos provenientes de la Sierra de Puebla (Knab y Sánchez 1975: 6, 9) —según los cuales, además del **yolo** y el **tonal** (confundido aquí con el **ecahuil**), existe una tercera entidad anímica, que se corresponde con el antiguo **ihiyotl**, al que se da el «sorprendente» nombre de **nagual**—, nos parece que, a la luz del análisis realizado hasta aquí, dicha tripartición ha de ser radicalmente corregida, y que está justificado el escepticismo con que hemos valorado precedentemente (2.2.3.) la tentativa del estudioso mexicano de atribuir al término **nahualli** también el significado de **ihiyotl** (López Austin 1984, I: 427-430; II: 294).

La separación del **ecahuil** del cuerpo durante el sueño —ya se trate de sueño normal o del «operativo», controlado por el

<sup>18</sup> Quizá sea superfluo recordar que la connotación maléfica de estos animales no hay que atribuirla sólo a la tradición europea. Ya en época precolombina, por ejemplo, los pájaros nocturnos eran considerados encarnaciones de fuerzas nefastas (Sahagún 1985: 272-273) y el brujo era llamado **tlacatecolotl** /búho persona/, definición todavía vigente en la Sierra.

**nahual**— no es nada más que el desplazamiento de la consciencia individual (la capacidad de actuar y percibir) de uno de los polos de la relación de coesencia al otro. Trasladándose al **tonal**, el **ecahuil** hace posible que el hombre advierta (y que domine, en el caso de un **nahual**) la presencia y las acciones de su propio **alter ego** animal, que, en caso contrario, vive su vida inadvertido e independiente en la hipotética e inaccesible dimensión que le es propia. Una dimensión, sustancial y drásticamente diferente a la del hombre, que comprende el magnético entramado de las fuerzas naturales y sobrenaturales que, por lo general, escapan al conocimiento y al control directo humanos (aunque tal distinción entre natural y sobrenatural es más que nada fruto de un esquema de categorías de matriz occidental, extraño al pensamiento indígena). El hombre y el **tonal**, su doble **etéreo** y **zoomorfo**, se colocan, pues, en dos esferas existenciales y operativas separadas, completamente asimilables a los niveles «terrenal» y «celestial» individualizados por Pitt-Rivers (1970<sup>b</sup>: 201-202). Por otra parte, también Hermitte (1970<sup>a</sup>: 85) observa, al comentar las creencias anímicas de los tzeltales de Pinola, que el animal compañero es «el hombre mismo que actúa en un universo poblado de seres sobrenaturales. Sus acciones en ese otro mundo no son las de su ser físico, sino las acciones sobrenaturales que corresponden a su coesencia animal (o celestial)».

### 2.3.2.2. *El destino tras la muerte*

La naturaleza del **ecahuil** y del **tonal** queda aún más clara cuando se toma en consideración su destino **post mortem**. La muerte, recordemos, es un acontecimiento que cuando alcanza a un elemento de la tríada **hombre-tonal-ecahuil** arrastra tras de sí también a los demás. La muerte del **tonal** (o del último de los **tonalme**) provoca la muerte automática y sincrónica del hombre, y viceversa. Pero si la muerte de éste es repentina y no conforme a la voluntad de Dios, el efecto en el **tonal** (o en los **tonalme**) no será inmediato: morirá (o morirán) algunos días después, por falta de alimento, o mejor dicho, de las energías que le (o les) suministraba el alimento asimilado por la contraparte humana.

Examinando las dos posibilidades de muerte anticipada, del hombre respecto al **tonal** o viceversa, vemos que en el primer caso las condiciones de salud y la edad de la persona al morir condicionan el momento de la muerte de sus dobles animales, lo que pone de manifiesto aspectos conceptuales muy significativos

sobre la coesencia hombre-tonal y la naturaleza espiritual de este último. En efecto, si la muerte sorprende al individuo de improviso, en la plenitud de sus fuerzas, el animal compañero conserva todavía una breve autonomía energética para sobrevivir, incluso después de la interrupción del vínculo espiritual con el hombre. Dice F.T., un anciano **tapahihque** de Cuauhtapanaloyan:

Cuando lo matan a uno, dicen que los animales **iecahuil**<sup>19</sup> todavía andan ocho días, y después se mueren, porque ya no van a comer: está muerta la persona, los animalitos ya no comen nada.

El animal compañero se alimenta, pues, a través del hombre, el único elemento de la triada que posee naturaleza completamente corporal. Fuente de fuerza espiritual transmitida unilateralmente al hombre, el **tonal** —que, como se recordará, aun siendo «un ser vivo» es «un espíritu no más»— recibe de éste un aporte energético de diferente naturaleza, ligado a su dimensión material, prerrogativa exclusivamente humana. La circulación de fuerzas vitales, que en el plano espiritual presentaba un desequilibrio a favor del hombre, se reequilibra y concluye con la contribución de fuerzas que en el plano estrictamente corporal el hombre proporciona al **tonal** a través de la absorción de alimentos.

Es tal la interdependencia entre ambos que, cuando la muerte se lleva al hombre al término de una consunción progresiva debida a la vejez o la enfermedad, los **tonalme** se encuentran a su vez en un estado tal de postración que no pueden resistir largo tiempo: «dilatan todavía por horas, después ya se mueren».

Por el contrario, la muerte del **tonal**, al interrumpir bruscamente la coesencia espiritual, provoca el inmediato cese de las funciones vitales en el hombre, sin concederle el más mínimo margen de supervivencia.

<sup>19</sup> Ya hemos citado precedentemente otras informaciones del mismo informante, en las cuales se usaba el término **ecahuil** en lugar de **tonal**. El contexto, de todas formas, permite intuir que la entidad a la que se refiere es el animal compañero. En este caso, además, la repetición en náhuatl del mismo concepto elimina cualquier tipo de dudas, siendo el vocablo usado **tonal**: «Si como miqui quimictihqueh, nitonaloa canachime nochin miquitih de mayan, de amo tacuatih; queyeh muerto nicuerpo, muerto nicorazón, miquitiah, amo nemitih /cuando uno muere porque lo matan, todos sus animales compañeros mueren de hambre, al no poder comer; ya que una vez muerto el cuerpo, muerto el corazón, mueren, ya no viven/».



En cuanto al **ecahuil**, algunos opinan que «se muere, se queda en la tierra, ése ya se va en la tierra con el cuerpo». Es, pues, una parte de lo que la Tierra devora de las personas al final de sus vidas. Una vez que el **yolo** parte hacia su destino ultraterrenal, el cuerpo y el **ecahuil** constituyen el legítimo alimento de la Tierra: «[ella] lo está comiendo [al **ecahuil**] porque es de él[la], es su propio, es de la Tierra». El derecho que ejerce sobre las componentes caducas (cuerpo y “sombra”) del hombre es precisamente lo que empuja a veces a la Tierra a atrapar al **ecahuil** antes de tiempo, cuando éste “cae” a causa de un susto. E incluso es posible que sea ella misma, valiéndose de las muchas entidades que están bajo su control, la que asuste a las personas para atrapar al **ecahuil**, anticipándose así al momento predeterminado por Dios para la muerte de cada cual. «Se ha de alimentar la Tierrita conmigo, pero cuando Dios le entregue mi cuerpo... Que lo reciba [el **ecahuil**] cuando Dios quiera»; es decir: la Tierra no tiene el derecho de apropiarse antes de tiempo del **ecahuil**, que recibirá, de todas formas, en el momento establecido.

Hay, sin embargo, algunos informantes que opinan que el destino del **ecahuil** tras la muerte es muy otro:

Cuando el **tonal** se acaba, uno muere. [Pero] el **ecahuil** se queda, queda desamparado. Son los que dicen: «No, pues, tu papá te ve por todos lados». Se quedó la sombra. Hay mucha creencia en eso.

No hay que confundir el **ecahuil** que sigue libre en este mundo con las almas errantes de quienes esperan que les sea permitido el acceso al más allá (vid. 2.3.1.). El **ecahuil** que queda desamparado no constituye ningún peligro para los vivos, sino que, al contrario, puede reencarnarse en los descendientes que lleven el mismo nombre de su primer poseedor, de modo completamente análogo a lo que antiguamente se creía que ocurría con el **tonalli** (López Austin, 1984, I: 232). De este modo se explicarían ciertas semejanzas observables a veces entre un difunto y su homónimo descendiente: «tiene el mismo carácter, el mismo comportamiento... se transmite el **ecahuil**». La idea de que un componente anímico pueda ser, como el nombre, transmitido patrilínealmente está, por otra parte, presente entre los mayas tzotziles (Vogt 1969: 373; Holland 1978: 117); asimismo, creencias similares siguen vigentes también entre los popolucas (Foster 1945: 187).

Este es el segundo ejemplo de reencarnación que hemos recogido, y resulta difícil conciliarlo con la creencia (vid. 2.3.1.) según la cual las ánimas de los muertos de muerte prematura pueden

introducirse en los recién nacidos en el momento del parto. ¿Qué es, pues, lo que se reencarna, el *yolo* o el *ecahuil*? Hemos aquí una pregunta sin respuesta. O, por lo menos, con más de una respuesta, ya que, sin lugar a dudas, en éste como en muchos otros casos en los que el cotejo de las diferentes opiniones demuestra que son contradictorias, los informantes no sabrían ofrecer una solución clarificadora que pudiera ser condividida por todos.

Por lo demás, el examen del patrimonio ideológico de los nahuas de la Sierra relativo a los componentes espirituales del hombre nos revela su enorme riqueza, dinamismo y estratificación. En él son más que evidentes las huellas del sistema conceptual precolombino, cuya lógica interna ha regido y sigue rigiendo las transformaciones y acreciones que el paso del tiempo y los procesos de aculturación han ido provocando. Ello es debido, por otra parte, a que el sistema de creencias sobre las entidades anímicas se encuentra dinámicamente inserto en el centro de un sistema médico de enorme vitalidad y de un vasto cúmulo de prácticas rituales, terapéuticas o no (piénsese en la cura del *nemouhtil* /susto/ y del *ehecat* /viento/, que trataremos más adelante, o en las ceremonias celebradas durante la fiesta de los muertos). La confrontación cotidiana con la racionalización de la enfermedad, la búsqueda de sus causas últimas y la justificación de las diversas operaciones terapéuticas es precisamente lo que ha alimentado constantemente este sector de la cultura. Por eso mismo, su diversificación interna, a veces incluso contradictoria, ha de ser interpretada como una prueba de vitalidad y salud, tanto más significativas cuanto que se han mantenido paralelamente a la activa presencia de la Iglesia católica y las estructuras médicas occidentales.

### 2.3.2.3. *Algunas observaciones analíticas*

Por muy grande que resulte la correspondencia entre el actual panorama ideológico nahua y el conjunto de creencias sobre las entidades anímicas profesadas en el altiplano central en tiempos de la Conquista, no faltan sin embargo sensibles diferencias, no imputables exclusivamente a la aculturación de matriz hispánica. Ello es particularmente evidente en el caso del *ecahuil*, entidad anímica totalmente extraña al contexto católico, pero de la que faltan testimonios explícitos en los documentos de los Cronistas. Esta es una ausencia de relieve, especialmente si la comparamos con las repetidas y contradictorias menciones que hacen del *tonalli*. Hay que tener presente, sin embargo, que sus testimonios, por muy profundos que puedan ser, no permiten tra-

zar un cuadro completo y perfectamente homogéneo del **corpus** ideológico de los nahuas precolombinos; no sólo porque sus informaciones fueron recogidas en épocas y lugares diferentes, sino porque además es lógico suponer que también entonces la cultura de los muchos grupos que hablaban dialectos náhuatl diferentes presentara sensibles diversificaciones, ya fueran regionales, profesionales, o de clase (cfr. León Portilla 1983: 75-82). Queda abierto, sin embargo, el problema del origen de un concepto como el de **ecahuil**, plenamente integrado en el sistema de pensamiento nahua y complementario al de **tonal**.

Al afrontar el examen de estos dos componentes espirituales hermanos nos resultó evidente desde un primer momento que paralelamente a su interdependencia existía una contraposición semántica entre los términos que las designan: **tonal** es usado para indicar el sol y el periodo durante el cual es visible (el "día", distinto de la noche), **tona** quiere decir 'irradia' (hace sol, luz, calor) (Toumi 1984), **tonehui** significa 'quema', **totonic** 'fiebre' (Key y Ritchie 1953). No cabe duda, pues, que el término conserva todos los valores diurno-térmico-luminosos asociados al precolombino **tonalli**. **Ecahuil**, por el contrario, quiere decir 'sombra', es decir, la negación de luz, día y calor. ¿Es posible que un contraste tan evidente entre entidades tan estrechamente interrelacionadas carezca de significado y no pueda atribuirse a nada más que a la banal traducción en náhuatl del español 'sombra'? Quizá no sea del todo arbitrario, siguiendo la sugerencia de López Austin (comunicación personal), interpretar **tonal** y **ecahuil** no tanto como dos entidades anímicas totalmente distintas, sino más bien como los dos aspectos dotados de cualidades opuestas de un único componente espiritual complejo y neutro en su conjunto, probablemente presente en la cultura nahua del altiplano central ya en tiempos de la Conquista —aunque en otras formas no exactamente iguales a las actuales—. Esto concordaría plenamente con la conocida tendencia del pensamiento nahua a concebir las categorías del universo como compuestas de elementos y principios de características opuestas y complementarias: baste pensar en el dualismo de las divinidades del panteón Azteca, donde la oposición básica masculino-femenino es una constante que aparece siempre dentro de otras oposiciones, como nocturno-diurno, octonio-celeste, septentrional-meridional, etc.

En cuanto a la insuficiencia de las fuentes, que citan el **tonalli** pero callan toda explícita referencia al posible antepasado precolombino del **ecahuil**, podría explicarse por la dificultad que

suponía para los observadores europeos el captar en su totalidad la articulación interna de este concepto, o bien por la distinta evidencia etnográfica que objetivamente presentaban sus dos aspectos (nótese que incluso estudios llevados a cabo hoy día en áreas donde está demostrada la creencia tanto en el **ecahuil** como en el **tonal** sólo mencionan a este último, más vistoso y llamativo por la riqueza del anecdotario sobre las vicisitudes de los dobles animales [cfr. Knab 1979; Knab y Sánchez 1975; Segre 1986]).

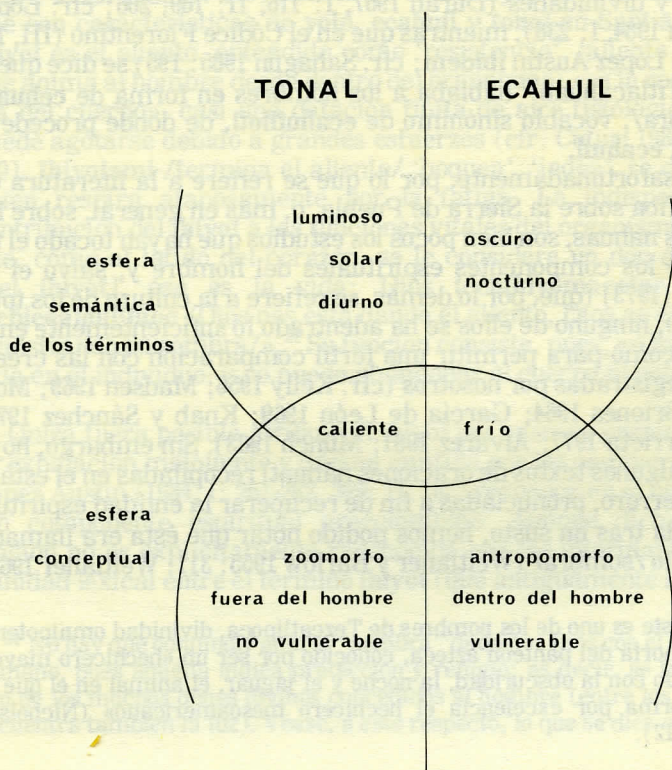
En efecto, **tonal** y **ecahuil** presentan hoy oposiciones parciales no sólo en el plano lingüístico sino también por sus cualidades intrínsecas: del material a nuestra disposición resulta que al nacer la persona el **ecahuil** está ligado a la fase de la luna (astro nocturno por excelencia), que la oscuridad nocturna contribuye a su fuerza y que actúa durante la noche, vagando durante el sueño (más adelante veremos que, según se cree, el momento más propicio para recuperarlo es la noche). Además, la esencia espiritual que el **nahual** arroja fuera de sí para provocar daño, que hemos identificado con el **ecahuil**, al penetrar en el cuerpo de la víctima le provoca un inmediato y peligrosísimo “enfriamiento”, que se combate recurriendo a medicinas decididamente “calientes” (vid. 3.5.4.2.). Por otra parte, que la cualidad del **ecahuil** sea fría parece avalado por la teoría, sostenida por algunos, según la cual la Tierra lo engulle tras la muerte (la Tierra, en efecto, es considerada “fría” en la subdivisión general en categorías de las cosas en base a sus propiedades “térmicas”).

Los atributos calientes y luminosos del **tonal**, en cambio, no resultan tan ciertos y evidentes, más allá de los inequívocos y explícitos valores semánticos de la palabra. El hecho de que se le atribuya naturaleza prevalentemente animal (con la excepción del rayo, manifiestamente “caliente”) comporta que sus cualidades térmicas varíen en razón de los valores simbólicos asociados a cada una de las especies, y que por ello puedan ser tanto solares como nocturnas. Queda, sin embargo, el hecho de que, excluidos los **nahualme** — a los que se les atribuye como **alter ego** casi siempre animales considerados “fríos” o dotados de significados nocturnos (serpiente, jaguar, búho, lechuza...)—, la mayor parte de las personas tienden a atribuirse animales compañeros con características diurnas y solares, prefiriéndose sobremanera los pájaros (especialmente golondrinas y halcones).

La esfera de las diferencias diurno-térmico-luminosas no agota las contraposiciones internas del binomio **tonal-ecahuil**. Se recordará a este respecto que el primero es una entidad dotada casi

exclusivamente de forma animal (hecha salvedad del rayo) y mora fuera del hombre, mientras que el **ecahuil** tiene su sede en el interior del individuo, cuya forma asume. Entre ambos hay, además, una franca divergencia por lo que se refiere a la capacidad de resistencia frente a las agresiones procedentes del exterior: mientras que el **tonal** es muy difícilmente vulnerable y sólo acusa los traumas más graves padecidos por su contraparte humana, el **ecahuil** es con frecuencia víctima de los infortunios que se abaten contra su huésped y a menudo sufre incluso las repercusiones de los que afectan al **tonal** (vid. 3.4.2.).

Resumiendo, pues, de forma esquemática lo que hemos venido observando hasta aquí, proponemos a continuación —sólo a título de ejemplo— un intento de sistematización gráfica de las cualidades atribuidas a **tonal** y **ecahuil** por los nahuas de Santiago:



La interpretación que proponemos del “binomio anímico” **ecahuil-tonal** está naturalmente circunscrita al área de nuestra investigación, ya que las obras de los Cronistas y la literatura etnográfica no ofrecen elementos suficientes para sufragar la hipótesis de que también haya constituido en otros tiempos y lugares un elemento cultural común al área de difusión nahua. Por nuestra parte, dejamos que sean los historiadores del pensamiento nahua quienes resuelvan el problema, aunque creemos que no será inútil mencionar algunos de los casos aislados de los que podría deducirse la creencia en una entidad llamada ‘sombra’, fuera incluso del área del Santiago Yancuictlalpan actual.

El único que se menciona en los documentos de los Cronistas es el **tonalli** (pero nunca, incluso en Ruiz de Alarcón, como doble animal). Sin embargo, Durán, muy cuidadoso siempre en la terminología y excelente conocedor de la lengua náhuatl, habla repetidas veces de paramentos de plumas como de la **sombra** de reyes y divinidades (Durán 1967, I: 116, II: 169, 206; cfr. López Austin 1984, I: 238), mientras que en el Códice Florentino (III, 11; cit. en López Austin *ibidem*; cfr. Sahagún 1985: 195) se dice que el dios Titlacahuan<sup>20</sup> hablaba a los hombres en forma de **cehualli** /sombra/, vocablo sinónimo de **ecahuilotl**, de donde procede el actual **ecahuil**.

Desafortunadamente, por lo que se refiere a la literatura etnográfica sobre la Sierra de Puebla, o, más en general, sobre los grupos nahuas, son bien pocos los estudios que hayan tocado el tema de los componentes espirituales del hombre y, salvo el de Ichon (1973) (que, por lo demás, se refiere a la cultura de los totónacas), ninguno de ellos se ha adentrado lo suficientemente en el tema como para permitir una fértil comparación con las creencias registradas por nosotros (cfr. Kelly 1956; Madsen 1969; Montoya Briones 1964; García de León 1969; Knab y Sánchez 1975; Olavarrieta 1977; Álvarez 1981; Münch 1983). Sin embargo, hojeando algunos textos de oraciones náhuatl recopiladas en el estado de Guerrero, pronunciadas a fin de recuperar la entidad espiritual perdida tras un susto, hemos podido notar que ésta era llamada **cehualo** /sombra/ (Weitlaner y Barlow 1955: 311; Weitlaner 1961:

<sup>20</sup> Este es uno de los nombres de Tezcatlipoca, divinidad omnipotente y polimorfa del panteón azteca, conocido por ser un «hechicero mayor, asociado con la obscuridad, la noche y el jaguar, el animal en el que se transforma por excelencia el hechicero mesoamericano» (Nicholson 1971: 412).

86), pero no se hace ninguna alusión a la naturaleza de la entidad designada con tal nombre. Las nuevas investigaciones que se realicen sobre el tema, en el ámbito de las creencias de los antiguos nahuas o en el de sus actuales descendientes, tal vez podrán poner remedio en parte al “vacío de información” en el que, en este tema concreto, hemos tenido que movernos.

### 2.3.3. El *ihiyot*

No podemos concluir la exposición de las creencias sobre las entidades anímicas de los nahuas de la Sierra sin aludir al *ihiyotl*, el tercero de los componentes espirituales individuados por López Austin (1984), a cuyo estudio hemos hecho constante referencia a lo largo de este capítulo.

Para ellos, el *ihiyot* o *ihiyot* /aliento, soplo/ no posee ni la identidad propia ni esa cierta dimensión autónoma que López Austin (1984, I: 257-262, 427-430) encuentra en el *ihiyotl* precolombino, y que son características de *yolo*, *ecahuil* y *tonal* en Santiago. El *ihiyot* es el aliento, entendido como ‘resistencia’, ‘aliento vital’, que anima al hombre desde dentro del organismo: «es la resistencia del cuerpo», casi una dotación finita de aire fisiológico que puede agotarse debido a grandes esfuerzos (cfr. Cuturi 1981: 109-110). *Ihiyotami* /termina el aliento/ ‘boquea’, ‘jadea’, se dice de quien respira afanosamente por la fatiga. La indispensable contribución del *ihiyot* a las funciones vitales del organismo hace que, como al latido del corazón, se le considere un don divino: «[el *ihiyot*], eso es la vida; Dios *techihiyomacatoc*, Dios *techiecaluilihtoc* /Dios nos está dando el aliento, Dios no está suministrando su sombra/». <sup>21</sup> Su función consiste, pues, en infundir vida en el individuo, y no puede abandonar el cuerpo ni sufrir daño.

Quizá fuera posible atribuir al *ihiyot* las mismas propiedades de exhalación maloliente y dañina emitida por los cadáveres que López Austin (1984, I: 261-262, 369; II. 162) reconoce en el homónimo componente espiritual precolombino. Aunque dicha asociación no es explícitamente reconocida por los informantes, la afinidad lexical entre el término *ihiyot* (que antiguamente indica-

<sup>21</sup> No hay que confundir aquí la “sombra” dada por Dios con el *ecahuil* humano, pues aquella indica protección y refugio; es decir, se trata de uno de los muchos dones divinos concedidos al hombre (entre los que se encuentra también la luz). Véase, a este respecto, lo que se dice en 4.7.1.

ba también el pedo, es decir, la exhalación fétida del cuerpo vivo [López Austin 1984, II: 162, 235]) y la palabra con que se indica la fetidez del cadáver —**ihyaquia** /hiede/— podría avalar tal hipótesis. En efecto, la cercanía de un muerto es considerada particularmente peligrosa, especialmente para los seres (niños, cachorros, polluelos, incluso huevos) cuyo incompleto desarrollo hace que estén desprovistos de una plena resistencia corporal y espiritual. Por ello, para protegerse de los efectos nocivos de las emanaciones cadavéricas los participantes a un velorio se recubren de hojas de **xomet**, que, se piensa, absorben y neutralizan las irradiaciones maléficas; y análogamente cuando un entierro pasa junto a un maizal, se esparce cal (considerada “desinfectante”) por toda la linde «pa’ que no se contagie la siembra». Las enfermedades que puede acarrear el acercarse sin protección a un cadáver entran en su mayor parte en la categoría de **ehecat**, que trataremos más adelante.



### 3. LOS MALES DEL ALMA

#### 3.0. Premisa

Muchos estudios han querido trazar, por necesidades epistemológicas, una distinción entre medicina moderna y medicina tradicional, o mejor dicho, entre sistema de referencia conceptual en el que se inspira la primera y sistema en el que se sitúa, en cambio, la amplia, articulada y diferenciada gama de las medicinas que etiquetamos con el nombre de tradicionales. Sin lugar a dudas, la medicina nahua forma parte del segundo grupo. Efectivamente, a pesar del amplio espacio que ocupan en ella los estados de malestar interpretados en clave etiológica "naturalista" (Foster & Anderson 1978: 53), otro amplio sector se configura y define en base a un concepto causal en el que el síntoma no es indicativo por su especificidad sino que tiene un valor genérico de "señal" de la enfermedad, de expresión de causas subyacentes de orden social y espiritual cuyo conocimiento y solución pueden resolver por sí solos el mal y el sufrimiento. Por otra parte, en este segundo sector se sitúan las manifestaciones patológicas individuales que por su gravedad, decurso o tiempo de presencia sean de vez en vez reconocidas como enfermedades propiamente dichas, y como tales conceden el **status** de enfermo.

El sistema médico nahua pertenece, pues, a la clase de los «sistemas médicos no formales, donde no existe una ciencia de los conceptos que se sostenga por sí misma y que pueda ser reconstruida fuera de las situaciones de enfermedad» (Bibeau 1978: 92-93). Examinando el momento terapéutico de la enfermedad que la nosología local resuelve en el plano diagnóstico con la búsqueda causal, haciendo coincidir en un cierto sentido causa y enfermedad, veremos que el cuadro conceptual en el que se apoya el sistema traduce su estructura mágico-religiosa en la terapia, la cual asume coherentemente la forma del rito, de cuya perfecta ejecución se espera además el efecto obliterador en el que se piensa que radica la eficacia curativa.

En la ideología médica nahua, la concepción existente de fuer-

zas espirituales que permiten y sustentan la funcionalidad y, en última instancia, la vitalidad misma del componente corporal determina categorías de diagnóstico en las que la etiología del hecho morboso remite a sucesos en los que hayan estado comprometidas tales fuerzas. El sentido de los sufrimientos a que nos somete la enfermedad se encuentra esencialmente en el universo oscuro de los sentimientos y emociones, de uno mismo o de los demás. En este último caso, los demás pueden ser, en el papel de protagonistas o de intermediarios, hombres vivos o difuntos, así como potencias extrahumanas.

En este capítulo nos concentraremos en primer lugar en el susto, emoción y experiencia a la vez, y en el estado de malestar subsiguiente; luego, en la grave amenaza que representa para la salud la intrusión en el cuerpo de entidades extrahumanas, tanto las encontradas casualmente como las enviadas expresamente por individuos que han conseguido su colaboración a fin de satisfacer sus propios rencores o ansias de mal; y finalmente, en los daños que puede provocar la fuerza que algunas personas poseen en la mirada. Por consiguiente, trataremos respectivamente del *nemouhtil* /susto/, *ehecat* /viento, aire/ y *quixoxa* /lo fascina/ 'mal de ojo'.

Antes de entrar en tema se hace necesario dar un cuadro sintético de las fuerzas espirituales a cuyas amenazas está constantemente expuesto el hombre y de las defensas a las que se puede recurrir contra ellas, acudiendo a otras fuerzas de mayor potencia intrínseca.

### 3.1. Las fuerzas hostiles

El populoso ejército de las entidades extrahumanas que por varios motivos y de distinta manera amenazan la existencia del hombre recluta en su interior un tropel de seres a los que se atribuyen naturaleza y actitudes de las más variadas. Están, sin embargo, acomunados por el hecho de formar parte todos de la esfera de influencia del *amo cuali* /no bueno/, término con el que se designa genéricamente al Mal y en el que está incluido obviamente el Demonio cristiano, absorbido dentro de la estructura cosmológica nahua por el secular proceso sincrético. Entre el Diablo y el *amo cuali* existe una identidad imperfecta, dado que este último se ha posesionado de las características del primero a la vez que de un abigarrado cuadro sobrenatural precolombino, sin dejar que éste desapareciera del todo. En cierto sentido, todas las

entidades extrahumanas de que trataremos en este parágrafo, menos la Tierra, pueden ser consideradas manifestaciones o emanaciones del **amo cuali**. Sometidas a su control, carecen de plena autonomía, a pesar de que a veces parecen poseer individualidad propia.

El poder del **amo cuali** se extiende sobre el mundo de los vivos aprovechándose de los lugares y momentos en los que las fuerzas del Bien están menos atentas. Pero por muy grande y ramificado que pueda ser su poder, padece una merma congénita: de acuerdo con la enseñanza católica, se cree que es intrínsecamente inferior al de Dios y los Santos. Por eso las agresiones de que puede ser víctima el hombre pueden ser contrarrestadas, mediante arriesgados enfrentamientos directos o, sobre todo, contraponiéndoles la iniciativa de los seres divinos que tutelan la existencia humana. Ello no impide que, para todos aquéllos que por defecto moral adolezcan de una protección completa o se muevan en espacios y tiempos peligrosos, las acechanzas del **amo cuali** y sus siervos constituyan una constante y terrible amenaza, dispuesta siempre a atacar a la parte del organismo humano que constituye su fulcro vital y al mismo tiempo su debilidad: los componentes espirituales.

Con el término **echecat** (pl. **echecame**) —‘aire’ en español, término éste difundido en toda Mesoamérica y sus alrededores— se indican las entidades o fuerzas metafísicas de naturaleza etérea, aunque no siempre invisibles, que circulan por el mundo constituyendo un constante peligro para el hombre.

Los **echecame** se diferencian claramente de las divinidades. Dentro de la gran categoría de los seres extrahumanos, éstas se caracterizan por presidir cada una de ellas un sector existencial específico, por estar dotadas de personalidad compleja, estar insertas en un orgánico “mundo divino” y ser objeto, en razón de esta especificidad, de un verdadero culto; a menos que no se trate de un dios único que reagrupe en sí mismo todas las características que acabamos de enumerar (Brelich 1966: 26). Los **echecame**, en cambio, pertenecen a la poblada categoría de los “espíritus”: son, por consiguiente, amorales, imprevisibles, y por esto último, tendencialmente hostiles a los humanos. Sus fuerzas, sin embargo, pueden ser controladas mediante iniciativas de tipo ritual que las sometan a la voluntad del hombre. Empresa que, obviamente, no está al alcance de todos, sino solamente de aquéllos que instauren un pacto con el Demonio, lo que pone de relieve la impronta dejada por el medio milenio de Cris-

tianismo.

Una primera categoría de **ehecame** está constituida por los "dueños" de lugares especiales, como pozos, manantiales, cuevas, montañas, selvas; de todo aquello, en fin, que queda fuera del espacio social y culturalmente controlado o pone en contacto con él. Así pues, tenemos los **atename** (dueños de las aguas), los **tepehuanime** (dueños de los montes y de las grutas), los **cuouhtanchane** (dueños de las selvas), etc. Su comportamiento con los humanos es proclive al daño: pasar incautamente por el territorio dominado por ellos comporta notables riesgos de agresión, lo cual no ocurre siempre, debido precisamente a su naturaleza de espíritus, es decir, ambigua y caprichosa.

De una segunda categoría forman parte los espíritus de los muertos de mala muerte, fantasmas de connotaciones negativas como testimonia su fallecimiento, epílogo de una mala vida. Por casual e inmerecida que pueda parecer una muerte violenta, se cree que no arremete a ciegas, sino que alcanza a individuos que, de manera directa o indirecta, se han cosechado un desenlace semejante. Esta creencia es acorde tanto con el temor de todo cristiano de ser sorprendido por la muerte en pecado mortal, lo que lo sentenciaría a la condenación eterna, como con la idea de origen precolombino según la cual, más que la conducta en vida es el tipo de fallecimiento (señal de una elección precisa de las diversas divinidades) lo que determina el destino de las almas tras la muerte (cfr. León Portilla 1983: 210; López Austin 1984, I: 357-393). De modo que a los espíritus de los muertos violentamente se les atribuye un **status** completamente diferente del de las personas fallecidas por causas consideradas naturales (cfr. Nutini 1988: 127; Lok 1987<sup>b</sup>: 68), dado que un tránsito semejante pone de manifiesto una especie de elección de las fuerzas del Mal (el **amo cuali**). Así pues, la conexión de los muertos de mala muerte con el Maligno hace que aquéllos no tengan escrúpulos en provocar daño a los vivos, penetrándoles para buscar un envoltorio corpóreo que los libere del penoso estado de almas errantes sin reposo que Dios les ha impuesto. Este intento es, sin embargo, siempre vano, ya que la intrusión provoca en el malhadado receptor una crisis de rechazo que se manifiesta como enfermedad mortal. Si no se cura, la muerte priva al **ehecat** de su refugio, y si se individúa a tiempo, el resultado final será el mismo para el espíritu intruso, ya que la terapia específica consiste en expulsarlo del cuerpo del enfermo.

La tercera categoría de **ehecame** está constituida por las ema-

naciones espirituales de los **nahualme**, quienes las usan en sus acciones ofensivas. A veces (cfr. 2.3.2.1.) la acción de brujería se lleva a cabo proyectando el **ecahuil** en su propio animal compañero, que se convierte así en el ejecutor a distancia de las fechorías ordenadas y controladas por el **nahual**. Por esto los animales que se aparecen y asustan a las víctimas son por lo general búhos, perros negros, pavos, serpientes, etc., las especies que tradicionalmente se les atribuye como *alter ego* a los **nahualme**.

Dado que la iniciativa del **nahual** puede limitarse a obtener que el **amo cuali** intervenga directamente, otras veces los **ehecame** son almas de muertos en posesión del Maligno, es decir, almas condenadas. Las de los **nahualme** difuntos son naturalmente las que el infierno llama *in primis*, puesto que aseguran una intervención dócil y profesional, de expertos en una palabra.

Un caso en sí mismo lo constituye la Llorona (que en náhuatl puede ser llamada **cihuateyot** /rayo mujer/ 'mujer prodigiosa o sobrenatural', o bien **yohualnenque** /la que anda por la noche/, o también **chocatinemi** /la que vaga llorando/), conocidísimo personaje del folklore mexicano que, según la leyenda, es el alma de una mujer condenada a errar durante la noche por ríos y arroyuelos en busca de sus pequeños, a los que ella misma ahogó, dejando en el aire su interminable y estremecedor grito de dolor. En Santiago se la imagina (y a veces se la "ve") como una figura mujeril vestida de blanco que vaga por la noche (aunque a veces también durante el día) caminando sin rozar el suelo en las cercanías de manantiales, foscos, pozos y torrentes, lanzando su horripilante alarido. Algunos sostienen que vista de lejos es de extraordinaria belleza, pero de cerca todos concuerdan en que tiene facciones esqueléticas. Estos rasgos remiten a la diosa Cihuacoatl y a las **cihuateteo** /mujeres deificadas/ de la época precolombina, las mujeres muertas de parto que ciertos días volvían entre los vivos tras ponerse el sol, apareciéndoseles como terribles seres que daban alaridos, con una calavera por cabeza (Sahagún 1985: 33, 381; cfr. también Seler 1980, I: 140, 172; Caso 1973: 75, 79; Soustelle 1940: 52; Correa 1960: 71-75).

Para los actuales nahuas, la Llorona es sin lugar a dudas un **ehecat**, un espíritu hostil capaz de penetrar en el cuerpo de quien se topa con ella y de producirle la muerte, pero que no actúa bajo el control del **amo cuali** o de los **nahualme**. Es decir, no es asimilable a los otros espíritus de los muertos de mala muerte, que con frecuencia están subyugados a las fuerzas del mal y por consiguiente no siempre actúan por propia iniciativa.

Seres maléficó con los que uno se puede encontrar durante la noche en el despoblado son también los **mazacame**, llamados también 'duendes' cuando se habla en español. Sin embargo, con ambos términos se designan dos tipos de entidades extrahumanas de características diferentes, cuya imagen varía sensiblemente en el pensamiento de los informantes. Por un lado, se les concibe como pequeños seres etéreos y antropomorfos, dotados de naturaleza luminiscente y coloreada, que en virtud precisamente de su aspecto infrecuente y atractivo y de las cautivadoras ilusiones visuales que saben generar, logran engatusar a las personas "débiles de espíritu" (de nacimiento o debido al momentáneo ofuscamiento de las defensas espirituales, como en caso de embriaguez) que encuentran durante la noche, arrastrándolas, como el flautista de Hamelin, hasta lugares aislados y peligrosos —bordes de precipicios, copas de árboles altísimos, lo más espeso de la selva— donde las abandonan a sí mismas. Las víctimas vuelven en sí antes o después y, aterrorizadas por el peligro corrido, están obligadas a esperar al amanecer para salir del apuro.

Los **mazacame** de este tipo son seres maldadosos y malévolos, pero constituyen una categoría completamente aislada que escapa al vasto y heterogéneo pelotón de los **ehecame**; tanto de los, digamos, "naturales" (demonios y señores de los lugares) como de los ligados al mundo humano (muertos de mala muerte y **nahualme**). Representan, efectivamente, un peligro relativo: quitando las contusiones, los rasguños y las heridas por seguirlos hasta lugares casi inaccesibles, sólo pueden causar **nemouhtil** a sus propias víctimas (y ni siquiera a todas), pero nunca les podrá provocar el mal que toma el nombre del encuentro con los espíritus: el **ehecat**. Su naturaleza luminosa, la capacidad de desaparecer o de transformarse en animales y su comportamiento burlesco los acercan a la figura del **nahual** de Tlaxcala, que Nutini y Roberts (s.f.) definen precisamente «transforming trickster», por tratarse de un agente que explota sus propias dotes sobrenaturales al objeto de mofarse de las personas, pero sin producirles nunca serios daños (vid. 3.3.3.).

Completamente diferentes son las características de un segundo tipo de **mazacame**, los cuales, por el contrario, forman parte de la categoría de los **ehecame**. Su pertenencia a esta categoría es, no obstante, anómala, ya que el daño a menudo mortal que provocan no se verifica mediante la intrusión en el cuerpo, y por lo tanto no requiere las curas practicadas en casos semejantes (cfr. 3.5.4.). Parece ser que viven en las cuevas, en forma de mur-

ciélagos, de donde salen para atacar dentro de sus viviendas a quienes duermen, chupándoles la sangre y provocándoles la muerte. Pero la acción vampiresca no siempre consigue consumir completamente las reservas de sangre de la víctima y matarla. Cuando es así, la agresión se deduce de la presencia de moretones en el cuello y los miembros y por la deficiencia de estímulos vitales, es decir, astenia, inapetencia, somnolencia, etc. El objetivo predilecto de estos **mazacame** son, desde luego, los niños, por ser más vulnerables y poseer una sangre más dulce. La siguiente narración está protagonizada por ellos:

Una vez —y eso no ha de ser cuento, ha de ser cierto— una vez estaba una señora. Pero era muy dormilona, y su marido también; sí, muy dormilones. Y cuando estaban dormidos, a su niño lo acostaban ahí en la orilla de la cama; porque nunca lo hacían dormir en el medio, siempre lo acostaban en la orilla. Ahí se acostaban y se quedaban dormidos. Y vivían cerca de un camino, que son cuatro, como cuatro caminos [un crucero]. Entonces había unos vecinos allí, había unos caminantes que pasan por ahí. Entonces ese niño allí lo tenían los **mazacame**. Es que se lo estaban quitando el uno al otro, como que estaban jugando pelota. Y viene oyendo aquel caminante que grita y grita el niño, grita y grita el niño. Entonces ya los vino a alcanzar y ve que lo están agarrando, pero como pelota, como quien juega pelota, así: que uno al otro se tiran la pelota. Y cuando ve que es niño, que los espanta los **mazacame**, gritó, dijo: «¡Nombre de Dios! Este niño, ¿qué le hacen?». Entonces ahí lo dejaron al niño, se desaparecieron los **mazacame**. Porque él dijo: «¡Nombre de Dios!». Dice: «Ese niño, ¿quién sabe adónde lo fueron a traer?». Entonces ya por allí cerca del camino vivían esas personas. Entonces que ya le grita, que los fue a recordar, que si no es de ellos el niño que lo tenían los duendes, ya los **mazacame**. Y entonces ya busca la señora: pues, no aparece el niño. Pero ahí lo traen al niño: bien moreteado todo, bien moreteado. Le habían chupado toda la sangre ya. Pues se murió, se murió ese niño. Por eso ahí se sabe que de veras ésos, los **mazacame**, chupan la sangre, que le chupan toda la sangre. Y de veras a veces se queda uno dormido, y amanece uno con unos moreteados así, morados. No falta.<sup>1</sup>

Aunque muchos de los informantes no están de acuerdo, piensan otros que los **mazacame**-vampiros son en realidad una metamorfosis de los **nahualme**, es decir, una proyección anímica de seres humanos, como parecería confirmar el hecho de no estar relega-

<sup>1</sup> La creencia de que los brujos-vampiros “juegan pelota” con sus víctimas infantiles ha sido mencionada también por Parsons (1970: 132) entre los zapotecas.

dos al espacio exterior, sino que atacan dentro de las mismas viviendas (vid. 3.3.2.).

Para concluir, digamos que, sean cuales fueren las diferencias entre ellos, ambos tipos de **mazacame** forman parte de los seres adversos al hombre y a las fuerzas del bien. Tanto es verdad que para escapar a su amenaza es suficiente poner el pensamiento en Dios e invocar su nombre.

Fuera de las diferencias que los distribuyen en subcategorías distintas, los **ehecame** y los seres extrahumanos descritos hasta aquí presentan un elemento en común. Están de algún modo conectados con el mundo ctonio, que los contiene a todos, ya sea por su emplazamiento en puntos de paso entre la profundidad de la tierra (**talocan**) y su superficie abierta a los cielos (**talticpac**), o por estar ontológicamente ligados, en relación directa, a los dueños del mundo infernal, donde reside la muerte, el frío, la oscuridad, el mal, donde se descomponen los restos humanos.

De entre las fuerzas hostiles, un lugar aparte ocupa la Tierra, que, además de benéfica dispensadora de frutos y de vida, también se concibe como una insaciable devoradora, según un modelo que remite a la tierra-monstruo de fauces desencajadas (**Tlaltecuhli**) que nos ha sido transmitida por la iconografía nahua clásica.<sup>2</sup> Es ésta una divinidad bivalente por excelencia: nutre con sus frutos a los hombres pero está siempre lista para alimentarse de ellos. Esta naturaleza doble es una de las constantes en el pensamiento indígena de Mesoamérica (Nicholson 1971: 422; Madsen 1969: 209; Montoya Briones 1964: 167; etc.) y explica su papel de predatora de almas, pronta en aprovechar la ocasión para atrapar y retener a las fuerzas espirituales momentáneamente perdidas por el hombre como consecuencia de un susto, e incluso capaz de causar ella misma ese trauma emocional al objeto de saciar sus apetitos. Veremos más adelante que, a pesar del daño que provoca de esta forma, a la Tierra se la trata siempre con el debido respeto, sin que nunca se olvide su condición de divinidad fuente de todo alimento. Por tanto, al contrario de lo que sucede por lo que respecta al **ehecat**, en que se combate la fuerza exterior res-

<sup>2</sup> Es imposible elencar aquí la vastísima gama de representaciones del monstruo terrestre mencionado, presentes en toda el área mesoamericana. En relación a los nahuas, nos limitamos a citar el código Borgia (1980: 3, 10, 39, 60, 71), el Borbónico (1985: XVI) y el Fejérvári Mayer (1971: 11, 17, 40). En cuanto a los mayas nos limitaremos a citar el bajorrelieve sepulcral del Templo de las Inscripciones de Palenque.



ponsable del mal, la iniciativa terapéutica persigue su cooperación, persuadirla de la necesidad que desista de sus propósitos y restituya el *ecahuil* sustraído.

### 3.2. El ámbito de la liza

Las operaciones encaminadas a contrarrestar los efectos de las agresiones de las fuerzas extrahumanas se desarrollan en espacios alternativos, según el tipo de violencia sufrida por la víctima (y como consecuencia, del tipo de mal) y el tipo de intervención que elija el *tapahtihque*, el cual puede llegar incluso, cuando se lo permite su propia elasticidad moral, a recurrir directamente a las fuerzas malignas.

El espacio institucional en que se llevan a cabo las operaciones terapéutico-rituales de invocación, oración y ofrenda es el doméstico (salvo esporádicas salidas a lugares de culto, como iglesias y capillas). Este espacio tiene una connotación positiva por estar culturalmente controlado, y ser propicio, en el plano sacro, por dos razones de diversa índole.

Por un lado es templo, con su altar, sus imágenes y las actividades culturales que en él se desarrollan, ligadas a la religiosidad católica. Por el otro refleja y resume el orden del universo: los cuatro pilares de la vivienda representan los puntos de fuerza del cosmos, las cuatro divinidades cariatidas que lo sostienen (cfr. Soustelle 1940: 77; Ichon 1973: 43-44), delimitando al mismo tiempo el espacio de la sacralidad privada de los pertenecientes, vivos o difuntos, al grupo doméstico; el hogar representa, a través de sus partes componentes, la superficie del mundo, el sol en su momento subterráneo nocturno, la tierra en su conexión con la Santísima Trinidad; el altar se coloca como centro del eje vertical que une un mundo celestial de los Santos y mundo infernal de los difuntos (vid. Lok 1987<sup>a</sup>).

El segundo terreno de la liza, en cambio, es el espacio exterior, ambiguo y peligroso, la naturaleza incontrolada por el hombre, el reino de los espíritus y de las fuerzas malignas. Hacia él desplazan su acción los curanderos cuando pretenden un contacto directo con las entidades que hayan provocado el daño.

Hay que hacer una distinción según el tipo de enfermedad cuya solución van a buscar los terapeutas en aquellos lugares: cuando se trata de *ehecat*, la relación cara a cara que se instaura entre el curandero y la entidad responsable comporta un pacto que en cierto sentido excluye a Dios y a los Santos, "ataja" el ca-

mino más largo del procedimiento ortodoxo.

Pero esto comporta serios riesgos. Por un lado, y puesto que se trata de encarar emanaciones demoníacas, la relación no puede por menos que ser contractual, lo que significa, según el bien conocido esquema cristiano, la "venta del alma" al Maligno, en el sentido de un definitivo paso a su campo. Efectivamente, la creencia general sostiene que los **tapahtiani** que actúan así —y que por lo mismo se equiparan a los **nahualme** (v. 3.3.2.)— están obligados por la contratación a ofrecer a cambio de la salvación de su asistido lo que el Demonio ansía sobre todas las cosas: almas de otras personas. Para concluir este compromiso deben traicionar y dejar morir de muerte repentina a sus propios pacientes, o bien a terceras personas. Lo repentino de la defunción, al impedir que la víctima se arrepienta por última vez, es decir, bloqueándola en estado de pecado mortal, la entrega en manos del Demonio.

Un segundo peligro se corre en el caso de que se vaya con súplicas y ofrendas a implorar indulgencia a los dueños de los lugares a los que se atribuye la enfermedad que aflige al paciente. En efecto, el capricho de estas entidades puede manifestarse no sólo rechazando las peticiones, sino incluso atacando la integridad física del **tapahtihque** y de sus familiares, y, al límite, dañando también sus bienes (cfr. 3.5.4.3.).

### 3.2.1. Las ofrendas

Los dos terrenos de intervención, asociados a destinatarios de diferente naturaleza según las peticiones de los **tapahtiani**, implican, pues, formas de súplica y de ofrenda diferentes entre sí. Quien desarrolla su acción dentro de las paredes domésticas, encomendándose a Dios y a los Santos, lo hará con una actitud de fervorosa y resignada devoción, ofreciendo dones propiciatorios que, sin embargo, sabe que no podrán ser nunca constrictivos para la divinidad, por su naturaleza incoercible y siempre justa en sus decisiones cualquiera que sea el sufrimiento humano que inflige. Pero la certidumbre que «la estirpe de los dioses es fiel» (Píndaro, Nemea X, v. 54)<sup>3</sup> invita a la esperanza.

Por otra parte, las ofrendas son perfectamente congeniales con la naturaleza divina de las entidades a las que se dirigen y el tipo de relación que el hombre mantiene con ellas. El carácter,

<sup>3</sup> (kaí) mán theón pistón génos.

eminentemente devocional, de estas ofrendas se expresa en dones que son la quintaesencia de lo que se piensa que puede ser del agrado y digno de la divinidad: luz (velas), perfume (incienso y flores), belleza (flores), arrebatos de ánimo (oraciones). Se considera que la oración, además de súplica, es también una verdadera donación, como evidencia claramente la fórmula **nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones** /yo aquí voy a hacerte dueño de estas tus oraciones/, que introduce el rezo en las súplicas terapéuticas (vid. 4.5.).

Quien se mueve en el segundo terreno, el del espacio exterior, ha de vérselas, en cambio, con seres extrahumanos que no pertenecen al orden de las divinidades, sino al de los espíritus y entidades demoníacas, de carácter a veces francamente diabólico. Como es obvio, a éstos no se les reserva ninguna práctica cultural. En el caso en que haya que tratar con emanaciones diabólicas (y, en última instancia, pues, con el mismo **amo cuali**), la ofrenda asume un preciso valor de negocio: no es manifestación devocional ni súplica, sino que responde a un código contractual.

La ofrenda que en este caso pueda hacer el hombre no será nunca mal acogida, antes bien, será siempre aceptada; pero, a diferencia de lo que ocurre cuando se ofrece a Dios, la aceptación obliga al respeto de la ley de intercambio, a la observancia del vínculo contractual; aunque, ya se sabe, el Diablo es a veces traicionero.

En el caso en que la acción hostil sea obra de espíritus dueños de lugares, la ofrenda está en sintonía con su naturaleza ambigua, que les lleva a menudo a materializarse antropomórficamente, rica de apetitos y de humores. Junto a velas e incienso se les ofrece comida, en forma de pitanzas cocinadas y, como veremos más adelante, el corazón (o el cuerpo entero) de un pavo en sustitución de la esencia del enfermo que está consumiendo el espíritu.

Un caso en cierto sentido intermedio lo constituyen las ofrendas a la Tierra, la cual recibe tanto las dirigidas por lo general a los espíritus como las oraciones reservadas a las divinidades. Efectivamente, la Tierra tiene un carácter divino que, por una parte, procede del horizonte religioso nahua precolombino y, por otra, de ser en la actualidad identificada con la Trinidad, que, en la visión sincrética indígena, está personalizada en una dualidad bisexuada (véase *infra*). Pero al mismo tiempo su trasposición en clave trinitaria no la redime, a los ojos de la ortodoxia católica, de su herencia “pagana”, la cual termina otorgándole connota-

ciones que son propias del mundo históricamente marginado y negativo de los espíritus.

Así que, por ejemplo, en la fase ritual de la cura del **nemouhtil**, en la que con frecuencia tiene lugar un sacrificio animal con carácter propiciatorio y sustitutivo a la vez, la ofrenda puede realizarse tanto en el espacio doméstico como en el exterior, llegándose el oficiante al lugar en el que se verificó el susto, es decir, la causa desencadenante; ofrenda que no será rechazada, si bien teóricamente puede que la petición no sea automáticamente atendida.

### 3.2.1.1. *La "temperatura" de las ofrendas*

La ofrenda, pues, va destinada a seres extrahumanos, ya sea para ganarse su mera benevolencia o bien para sustituir a la esencia del enfermo. Sin embargo, se piensa que tiene también un efecto directo saludable sobre el estado del enfermo. En efecto, todas las ofrendas están constituidas por elementos de por sí capaces de incidir, en razón de su fuerza y cualidad "térmica", en los equilibrios fisiológicos de la persona. Obedecen, pues, al principio general difundido en todo el mundo mesoamericano (e incluso fuera de éste casi universalmente) que establece una subdivisión tipológica de lo real según las categorías opuestas y complementarias de "caliente" y "frío" y sus posibles subdivisiones intermedias.

Es verdad que ninguna de estas ofrendas es cualitativamente "fría": su fuerza implica "calor", y su empleo va siempre dirigido contra dos tipos de malestar que por su gravedad —el desenlace puede ser mortal— y por implicar pérdida de fuerza —por sustracción del **ecahuil** en el caso del **nemouhtil**, y en el del **ehecat** por intrusión desde el exterior de una esencia etérea y destructiva a la vez— se sitúan decididamente en el orden de las enfermedades de naturaleza "fría".

Pero aunque todas pertenezcan a la esfera "caliente", las ofrendas presentan diferentes gradaciones de "calor", cosa que se tiene en cuenta en el momento de presentarlas. Las más "fuertes" se distribuyen atentamente para evitar que su concentración sea perjudicial al paciente. Esto es particularmente evidente en las oraciones, cuyo tipo y número establece cada **tapahihque** según el estado del mal que haya que combatir: el Credo, por ejemplo, considerada la más "fuerte" de las oraciones, es usado con extrema parsimonia (v. 4.3.3.).

Por lo que respecta a velas, flores e incienso, también participan en mayor o menor proporción de la cualidad de “caliente”. Las velas, porque es obvio que al arder irradian luz y tibieza, y además porque la cera de que están hechas es un producto “caliente”, como lo es la miel y las abejas que la producen, insectos solares por excelencia (y capaces de infligir “ardientes” picaduras). Las flores lo son por estar dotadas de perfume y/o color, cualidades que se consideran su **tonal**, es decir, su esencia, su vitalidad (recuérdese a este propósito la decidida connotación caliente del concepto de **tonal**). El incienso, porque también arde y desprende un humo caliente, pero sobre todo por su fuerte perfume (del mismo modo que son considerados “calientes” el ajo, el tabaco, la pimienta, el café, etc., por ser fuertemente olorosos, según un paradigma simbólico que establece una relación de afinidad entre perfume-calor-fuerza activa, otorgando significado mágico al olor, evocador de trascendencia. [cfr. Gell 1977]).

### 3.3. Los especialistas

Los males que no caben en la clasificación de “enfermedades de Dios” se confían a dos figuras de terapeutas: el **tapahthique** y el **nahual**. Esta denominación comprende las enfermedades que, al estar confinadas al ámbito de la naturaleza, se curan sólo mediante intervención farmacológica, quedando el aspecto ritual reducido al simple acompañamiento de oraciones, siempre necesarias, por lo demás, para propiciar el acuerdo con las fuerzas benéficas, sin las cuales sería inútil toda acción humana.

Veremos ahora cómo la línea que separa a ambos terapeutas es extremadamente sutil<sup>4</sup> en la praxis. Esta división entre quien provoca el mal y quien lo destruye no implica que se trate necesariamente de individuos distintos, pues ambas figuras pueden a menudo coexistir en la misma persona.

#### 3.3.1. El **tapahthique**

Si nos atenemos a la semántica, sólo el **tapahthique** debería ser considerado un terapeuta, como evidencia claramente la palabra náhuatl que lo designa —formada sobre la raíz verbal **pahti**

<sup>4</sup> Observa Ichon (1973: 262-263) que los curanderos totonacas, «desde el momento en que se han especializado en la manipulación de lo sagrado, son brujos en potencia».

/curar/. Toda la gama de las patologías son de su competencia, tanto las que atañen a las componentes espirituales de la persona —y que por tanto requieren una mediación activa o pasiva entre el enfermo y las potencias extrahumanas— como las de orden natural, es decir, que afectan sólo al soma, por lo que, si no son excesivamente graves, pueden ser afrontadas también por aquéllos que no sean especialistas. Efectivamente, salvo los casos en los que el mal aflore inmediatamente después de uno cualquiera de los acontecimientos considerados por el pensamiento tradicional como causas desencadenantes, o bien cuando se presente inmediatamente denotado por extrema gravedad, la intervención del **tapahtihque** tiene lugar generalmente en una fase sucesiva a las primeras tentativas de cura efectuadas en el ámbito doméstico, y sólo en el caso de que éstas hubieran fracasado.

Por otra parte, sin embargo, no existe **tapahtihque** que, habiendo atribuido en su diagnóstico la enfermedad de un paciente a una categoría etiológica no empírica (lo que significa que deberá afrontarla con los instrumentos de su competencia ritual) no dedique también atención al estado del enfermo, interviniendo con terapias de acompañamiento de tipo medicinal.

El abanico de las posibilidades operativas, sin embargo, no es igualmente amplio para todos los **tapahtiani**. Hay algunos especialistas, como por ejemplo los **omitpahtiani** /curadores de los huesos/ 'hueseros', cuya obra se limita únicamente a la intervención técnica manual; otros, que forman parte de la subcategoría de los **tapalehuiani** /ayudantes/, afrontan exclusivamente las enfermedades "naturales", cuya cura requiere sólo la administración de fármacos; hay otros, en fin, que a pesar de dedicarse al tratamiento de los "males del alma", en los que la relación con las fuerzas extrahumanas constituye el sostén de la terapia, no se atreven a afrontar la cura del **ehecat**, que comporta para ellos lances demasiado peligrosos y tratativas con los seres pertenecientes al campo oscuro del mal.

Además, la intensidad de la dedicación profesional no es igual para todos. Hay quien dedica a la profesión sólo los retazos de tiempo que le dejan las actividades laborales de subsistencia, o, en cualquier caso, un tiempo limitado; otros, en cambio, se dedican totalmente a este menester, hasta el punto de no tener tiempo ni modo de atender a otros intereses. Hay, por consiguiente, **tapahtiani** que sólo pueden regalarse a sí mismos los espacios fijos de tiempo en los que las reglas rituales de la profesión no permiten el ejercicio de las prácticas terapéuticas (vid. 3.5.2.).

A los **tapahtiani** se les atribuye, como cualidad innata, una dotación anímica “fuerte”, que les sirve de salvaguardia en las situaciones de riesgo a que les expone la actividad terapéutica y que al mismo tiempo les empuja a la investigación y al placer de la aventura, intelectual y vital, indispensables para actuar en la dimensión metafísica en la que se producen los más graves de todos los males: los “males del alma”. Sin embargo, para que las personas que poseen este don lleguen a ser **tapahtiani**, es menester un signo de elección, una llamada de Dios o de los Santos. No obstante, no hay que olvidar que la posesión de estas dotes innatas se determina siempre **a posteriori**, basándose en el hecho de que el individuo se haya dedicado realmente a la profesión, y que este automático **a posteriori** se asienta a su vez en un **a priori** que propone la cultura, la cual establece que quien haya sido dotado de esas cualidades específicas llegará ser con el tiempo **tapahtihque**.

Esto resulta evidente, por ejemplo, en los casos en que un curandero elije él mismo a una persona a quien transmitir su propio bagaje de conocimientos para que se convierta en su sucesor: su mirada caerá entonces sobre alguien que demuestre tener curiosidad, memoria, concentración y constancia, y que será buscado, en un primer momento, entre los pertenecientes a su grupo familiar. La idea de fondo es que en la unión mística existente entre parientes es más fácil que haya una comunión de elementos caracteriales y temperamentales.

A pesar de lo dicho precedentemente, esta elección humana no basta por sí sola para entrar en la profesión; para que tenga valor operativo, también en este caso es necesario que vaya seguida del acto formal de la “llamada” divina. La elección podrá orientarse indiferentemente hacia los varones o hacia las mujeres, si bien el número de los primeros excede al de las segundas.

A veces puede ocurrir que se comience a desarrollar actividades terapéuticas a petición de una persona necesitada de ayuda. Una invitación semejante, totalmente inesperada y no motivada por ningún precedente que lo justifique, suena al oído de quien la recibe como un signo de elección. Sin embargo, ni siquiera entonces puede adquirirse el **status** de curandero sin confirmación sobrenatural. Tanto las llamadas de las fuerzas místicas a seguir la profesión de **tapahtihque** como la confirmación o sanción que conceden a los individuos que se lo hubieran propuesto como “elección de vida” han de manifestarse mediante el sueño o la aparición. Veamos cómo cuenta su investidura un **tapahtihque**:<sup>5</sup>

Una vez me agarra una enfermedad también, me agarra una calentura. Estoy viendo que me subí: me vinieron a traer los ángeles del cielo, me vinieron a traer y me llevan así. Y me acuerdo que tenía yo un compromiso, era yo mayordomo del Señor San Juan. Me acuerdo que me llevaron, ya nomás arriba, en una nube ya. Me acuerdo que le grité a mi señora: «Ahí ves cómo salvas este compromiso que tenemos. Aunque no hagas fiesta, con tal que pagues la santa misa... Yo me voy, me llevan». Pues fue lo único que le dije. Total que fui. Llegué allá a la Gloria, entonces pasé en la primera puerta: revisé así. Hazte cuenta que como está mi casa [ahora], están las puertas. Pues sigo así. Entonces llego a la primera puerta: revisé que están unos escribientes, están escribiendo. De allí, sigo así caminando, me van llamando aquellos que me llevaron. Paso y que miro: está la lumvrecita así. Perome llaman. Veo que allí están unas personas que se están calentando. Más adelante pasé: está una llama, pero más fuerte ya, más grande. Así en el patio, en el jardín hay muchas flores. Como en el pueblo, hay unas partes que tienen jardincitos así. De allí fui a conocer a mi jefe. Veo que allí están cortando flores, están limpiando [el jardín]. Entonces ya fui a dar a otro lado; ya están las mujeres, ya están todos: tal como en la oficina están escribiendo. Pues ahí me paré revisándolos. Pues ya que me llevan otra vuelta, me dicen: «No —dice—, ven pa' acá. Aquí te queremos —dice—, no allí. Aquí está el señor que te llama». Pues, veo que está acostado así [el Señor] boca arriba. Pues ya me fui para allá. Veo que está sentado el señor así boca arriba, está acostado. Entonces ya dicen: «Aquí es donde te llaman». Entonces allí entré. Me acuerdo que me hincué y me persigné. Entonces le digo: «Señor, ya vine. ¿Tú eres el que me llamas?» No me respondió. «Señor, recuerda, ya vine. ¿Tú eres el que me llamas?» Pues se medio movió así, como parece que estaba durmiendo. Ya yo otra vuelta: «Señor, ya vine. Aquí estoy presente, si tú eres el que me llamas». Entonces que me empieza a revisar así; así volteó la cabeza, dice: «Ah, ¿qué tú eres el que viniste? —dice—. No —dice—, yo no te estoy llamando a ti —dice—. Tú vete allá donde estás —dice—. Porque tú eres el salvador de los ánimas.<sup>6</sup> Tú eres el salvador de los enfermos. Hasta ahorita —dice— a ti no te necesito acá. Tú vete allá donde estuviste, sigue tu trabajo, sigue ayudando a tus prójimos, o sigue salvando los ánimas. Yo sé hasta cuando te llamaré; vete». Recuerdo que me salí, recordé. Ya cuando vine a recordar —ya como desperté, hazte cuenta— estaba yo durmiendo. Veo que mucha gente me está rodeando, así. Pues están llorando: mi mamá, los abuelitos, mis tíos, todos me están rodeando allí, mis amistades. Pero todos están chillando. ¿Quién sabe qué les pasa? Ya dicen: «No, pues, ¡te habías muerto! —dice—. Ya tiene como tres horas que te moriste». «Tzk. ¿Cómo que me voy a morir? ¡Estaba yo durmien-

<sup>5</sup> Este es en realidad un sueño de investidura definitiva, posterior a otro en el que ya había recibido una señal de llamada que lo había empujado a iniciar su actividad de **tapahtihque**, como se deduce del relato.

<sup>6</sup> Esta definición se refiere al hecho de que, además de **tapahtihque** («salvador de los enfermos»), el narrador es también un profesional de las oraciones y fórmulas rituales que se rezan en favor de los difuntos.



do!» «No —dice— te moriste. Ya sabes, ya reviviste». Pues este día hasta ese día [hasta hoy] se me quitó la enfermedad, hasta ahorita no... Sí, me sigo enfermando, pero poco. Esa vez me había agarrado una calentura, ¡pero una calentura! Me estaban haciendo [una maldad] yo creo, ya me estaban entregando allá. Y yo ya me malmiré después, ya me vine a recordar y me levanté así, ya pedí de comer: tenía yo ganas de comer. Pues, se quedaron contentos mis familiares que se me pasó la enfermedad. Pero estaba yo durmiendo y se fue mi espíritu, a lo mejor...

Este sueño retoma, de manera sorprendentemente idéntica desde el punto de vista estructural, un sueño de elección referido por Ruiz de Alarcón (1953: 157-158) en el XVII, en el que aparece la misma secuencia temática de enfermedad, subida a los cielos, investidura divina y retorno en vida entre los apenados familiares; una secuencia, pues, que parece representar un estereotipo conservado a través de los siglos por su valor paradigmático de evento iniciático.

Los sueños tuvieron también una importancia decisiva en la llamada a la profesión del **tapahtihque** P. X. El primero tuvo lugar cuando tenía once años, tras superar un largo periodo de enfermedad como consecuencia de un gran susto por haber caído en un río. En el paisaje luminoso de un espacio abierto se encontró ante la Virgen, flanqueada por dos santos, mientras al fondo se movían dos columnas de personas, una de hombres y otra de mujeres. La Virgen le habló para encargarle que se ocupara de ellos, y él comprendió que se trataba de enfermos. El significado del sueño le fue claro desde un primer momento (quizá por sugerencia de otros). Se trataba de una invitación para que se dedicase a la profesión de **tapahtihque**. Pero, a pesar de todo, esperó, como exige la praxis, que el tiempo confirmase la llamada. Algunos años después tuvo, efectivamente, otro sueño análogo, pero esta vez portador de un mensaje tan explícito que no dejaba lugar a dudas ni posibilidad de eludir la invitación. El fondo de la escena era idéntico: dos columnas diversas de afligidos y la Virgen con su petición; pero esta vez se le aparecieron tres santos, colocados no como antes, a la derecha e izquierda de la Virgen, sino uno a cada lado y el tercero a su espalda: una clara operación de "cerco", indicativa de una decidida voluntad divina, no ya invitación sino mandato.

El caso de M. C., en cambio, es diferente. Después de haber aceptado la invitación de curar a un paciente, cuenta que fue visitado durante la noche por un vecino que se congratuló con él por

haber emprendido ese camino y lo invitó a perseverar. A la mañana siguiente comprendió que la visita había sido en realidad una aparición. M. C. la interpretó como una inequívoca ratificación de su elección profesional.

La elección es un privilegio que no se puede rehuir. Su valor constrictivo depende del hecho que la actividad terapéutica se considera un servicio grato a la divinidad, y que oponerse a ella significaría exponerse a la indignación del donante y al castigo subsiguiente. Por el mismo motivo, un **tapahtihque** no podrá nunca negarse a prestar su ayuda a un paciente que lo solicite, ni condicionarla a una excesiva recompensa, pues la norma establece que la entidad de la recompensa se deje a la iniciativa y posibilidades de enfermo mismo. Aunque sabemos que, en la práctica, los pacientes tratarán siempre de no dejar insatisfechas las expectativas de los curanderos, que no siempre son las mismas, sino que varían, entre otras cosas, según la conciencia que cada uno de ellos tiene de su propio valor y la consideración que en su opinión merece.

Esta regla de la teórica gratuidad (o casi) de las prestaciones —regla universal que encontramos en cualquier parte del mundo, sea cual sea el contexto cultural, urbano o rural en el que se mueven los curanderos— está confirmada por innumerables ejemplos ofrecidos por la literatura etnográfica. Puede ser interesante recordar que en el cuatrocientos, en relación a una medicina que contemplaba incluso la intervención terapéutica de sacerdotes, cuya posición podemos definir como “curanderos sin pecado”, un filósofo humanista como Marsilio Ficino (1942: 376) se expresaba del siguiente modo: «aquel Dios... permite ciertamente a los sacerdotes alejar las enfermedades con medicinas respaldadas por el cielo, con tal de que sea por amor y no por merced».

### 3.3.2. El nahual

Los poderes, cualidades y facultades del **nahual** son más difícilmente determinables que los del **tapahtihque**. Ello es debido, por una parte, a que quienes se consideran **nahualme** (y como tales encarrilan su actividad profesional en las direcciones que les sugiere la cultura) se presentan siempre a los ojos del mundo con viso oficial de **tapahtiani**, limitándose a dar a entender su naturaleza real con sutiles comportamientos, medias palabras y rodeando la ejecución de las prácticas terapéuticas de un calculado

misterio. Otra dificultad estriba en el hecho que la mayoría de las personas piensa y discute toda la esfera de las actividades del **nahual** en términos de mitología popular estandarizada y no en términos de experiencia, los cuales permanecen confinados, desde el punto de vista **emic**, únicamente al ámbito pasivo del mal que se padece, que, a su vez, es interpretado mediante un procedimiento deductivo guiado por las concepciones etiológicas vigentes sobre brujería y hechicería. Hay que tener presente, no obstante, que una minoría encuentra confirmadas, de todas formas, sus propias creencias sobre los **nahualme** —y con ello reafirma y refuerza las de los demás— desde el momento que, para atacar o defenderse de los presuntos ataques de hechicería, recurren a los curanderos que tengan fama de tal y que se presten a las peticiones de sus clientes. En efecto, no cabe duda que existen individuos dispuestos aunque sea secretamente, a hacer hechizos. La hechicería, verdadera o sospechada, desemboca con frecuencia en el asesinato de personas acusadas de practicarla (el último caso que conocemos se remonta al 1986).

La idea que a un individuo le sea posible actuar ora como **tapahtihque**, ora como **nahual**, introduce un motivo de confusión y de aparente oposición con nuestra lógica. En principio, las actividades de uno y otro tendrían que excluirse recíprocamente por ser opuestos los principios a los que recurren. O mejor dicho, quien invoca al demonio —aunque se piensa que éste existe sólo con el consenso divino— tendría que verse luego negado todo acceso a Dios. Es decir, no se tendría que poder ser **tapahtihque** cuando se es **nahual**, y viceversa. Esto es así cuando se trata de **tapahtiani** que se ocupan sólo de **nemouthil** y de enfermedades naturales; pero cuando se arriesgan a tratar con el **ehecat** las cosas cambian, en doble sentido.

Por un lado se coloca la gente común, que considera que todo aquél que tenga ganas, ánimo y capacidad de afrontar el mundo tenebroso y maligno del que proceden los **ehecame** posee también esas mismas características por participar de la misma naturaleza moral. En teoría nadie niega que las virtudes derivadas de un contacto devoto con las fuerzas del bien sean la medida más eficaz en la lucha contra el Maligno; antes al contrario, se piensa que éste es el modo más correcto y, siempre en teoría, el más eficaz, según la regla del **ubi major minor cessat**. Tampoco se pone en duda que puedan existir individuos con tales características. En la práctica, sin embargo, no hay terapeuta que escape a la sospecha de ser un **nahual**. De todas formas, cuando están en

juego la salud y la supervivencia, recurrir a un **tapahtihque** que tenga fama de **nahual** está visto —en contradicción, si queremos, con la idea que de Dios se puede obtener todo— como una oportunidad más que se le ofrece, dado que todo el que tiene en sus manos la posibilidad tanto de matar como de salvar posee ciertamente poderes particulares. En situaciones desesperadas, lo que interesa únicamente es salir del mar de las angustias. Del **nahual** se espera la posible curación hasta ese momento negada, en virtud precisamente de su conocimiento del mal y de la agilidad de maniobra que le garantizan la solidaridad “ideológica” con el mundo infernal y el estar hermanos por una misma índole. La responsabilidad moral por actuar valiéndose del mal pesa esencialmente sobre el **nahual**; sobre el que recurre a él en estas ocasiones, en cambio, recaen ventajas imposibles de conseguir de otra forma, mientras que la responsabilidad moral, vista la coyuntura particular, es mínima, casi pecado venial, a pesar de las graves consecuencias que puede acarrear a terceros recurrir al **nahual** (vid. *infra*).

La hechicería, en efecto, no puede nunca situarse de por sí en el campo del Bien, el cual, mediante la oración, cuenta con el auxilio de Dios y de los Santos. Que se recurra a ella, como simple defensa o con buen fin, para contrarrestar los efectos de otro hechizo, no significa que por ello el **nahual** se convierte en agente benéfico, ya que su naturaleza inmoral no puede ser redimida por una prestación que será siempre meramente mercenaria.

Por otra parte están los curanderos. Salvo raros casos, ninguno de ellos declara explícitamente ser un **nahual**. (Nuestra casuística, en concreto, no nos proporciona ningún ejemplo conocido directamente, sino sólo referencias a individuos que los informantes sitúan en sus narraciones siempre en las generaciones pasadas.) Hemos dicho que ninguno de los curanderos declara ser **nahual**, pero nosotros estamos tentados a añadir “activo”, ya que son bien pocos los que no dicen o dan a entender que están en condiciones **por lo menos** de neutralizar los hechizos, puesto que conocen el ceremonial y son capaces de ejecutarlo, si no fuera porque se lo impiden los escrúpulos morales. Lo que vale para ellos, sin embargo, no vale para los demás: no hay **tapahtihque** que no acuse prácticamente a todos sus colegas de ser brujos y hechiceros. De todos modos, como hemos podido verificar en muchas conversaciones con terapeutas, la contradicción lógica y moral de estar o poder estar al mismo tiempo de la parte de Dios y del Maligno la superan sin más con la consideración de que todo

lo que se hace en defensa de un inocente injustamente atacado es legítimo y, por lo tanto, constituye un posible "camino terapéutico" que no compromete la debida buena relación que se tiene con Dios en todas las demás ocasiones, y que responde a la máxima según la cual «a las mentes mortales les conviene alcanzar de los dioses sólo las cosas justas» (Píndaro, Pítica III, v. 59).<sup>7</sup>

Por su parte, en Santiago el cuadro se complica todavía más. Aquí el término **nahual** incluye hoy a todos los individuos dotados de poderes extrahumanos que tienen la virtud de transformarse, mientras que en época prehispánica, según lo que podemos saber por las relaciones de los siglos XVI y XVII, se distinguían entre ellos con términos diferentes según su especialización, tal y como ocurre todavía entre los nahuas actuales de otras áreas. En Santiago, gracias a este atributo el término ha terminado convirtiéndose en un catalizador en el plano lingüístico, eliminando las demás designaciones en una síntesis que a su vez las abarca a todas, sin que hayan desaparecido las diferencias internas.

Por un lado, el término se refiere a individuos que, aun teniendo la capacidad de transformarse, no suelen provocar daños mortales: sus actividades en forma animal consisten fundamentalmente en pequeños hurtos, paseos nocturnos y daños de menor cantidad. Su metamorfosis es total, a diferencia de los otros **nahualme** que trataremos más adelante, mucho más peligrosos, los cuales asumen forma animal proyectando su **ecahuil** fuera de su propia envoltura corporal, que sigue manteniendo su apariencia y visibilidad. Ciertas formas de transformación presentes en el riquísimo anecdotario que sobre ellos existe tienen perfectamente cabida en el cuadro general de las creencias mesoamericanas relativas al tema. Creemos que un par de estas anécdotas pueden ilustrar mejor que cualquier descripción la naturaleza y el modo de actuar de estos **nahualme** menores:

Un comerciante de Cuetzalan volvía una noche de Santiago conduciendo a la luz de antorchas y con la ayuda de algunos mozos una piara de cerdos. De golpe se dio cuenta que entre los cerdos iban también dos pavos. Pensó que serían de algún campesino del lugar y se los llevó a casa, donde los encerró en un cuarto. Cuando la mujer le pidió que fuera por uno de ellos para cocinarlo, al abrir la puerta se encontró sólo con una pareja de viejecitos desnudos, acurrucados y temblando en un rincón. Agarró entonces un bastón y los echó de casa tal como estaban.

<sup>7</sup> *khrétá eoikóta pár daimónō masteuérmen thnataís phrasín.*

Una mujer, sorprendida al anochecer por una fuerte tormenta mientras se encontraba lejos de casa, pidió cobijo a una pareja que vivía con dos hijos todavía pequeños en una cabaña aislada. Le dieron un lugar en la cocina para dormir, pero no consiguió conciliar el sueño a causa del ensordecedor ruido del aguacero. Pudo por ello ver, escudriñando a través del sarape con que se había arropado los hombros y la cabeza, que el hombre se quitaba la ropa y se revolcaba luego en las brasas del hogar, transformándose en coyote; poco después fue imitado por su mujer, que asumió el aspecto de una zorra. Horas más tarde vio regresar al coyote con un pavo en la boca, arrojarse a las cenizas y recobrar forma humana. Pero la espera de la zorra fue mucho más larga. Desde el umbral, los hijos escrutaban los alrededores con creciente preocupación conforme se aproximaba la madrugada. Por fin se oyó la voz de la zorra que provenía de una colina cercana. Los chicos entonces dijeron: «Ya viene mamá». Al cabo de poco, en efecto, reapareció con una gallina entre las fauces y con idéntico procedimiento recobró a su vez forma humana. La visitante, que se había hecho la dormida durante todo aquel tiempo, se levantó y apresuradamente se despidió, feliz por haber salido indemne de una noche transcurrida en casa de **nahualme**.

Pero los **nahualme** que a nosotros nos interesan son los relacionados con los “males del alma”. Son los que hemos englobado en una segunda categoría, que comprende tanto a los ejecutores mágicos que atacan mediante acciones, ritos y fórmulas —y que, por lo tanto, podemos denominar hechiceros (**sorcerers**), según la clásica distinción introducida por Evans Pritchard (1937)— como a los brujos (**witches**), es decir, aquéllos que pueden obrar el mal por facultad innata, sin recurrir a prácticas aprendidas.

La clara dicotomía entre hechiceros y brujos, seguida desde entonces por todos los estudiosos merced a su indudable eficacia epistemológica, no se ajusta plenamente a nuestro caso. Se puede afirmar que en Santiago una persona puede ser brujo sin ser hechicero, pero no ser hechicero sin ser de algún modo también brujo. Un **nahual** que actúe como hechicero posee, desde luego, todo un bagaje de conocimientos aprendidos que explota en el plano técnico, pero procede esencialmente atendiendo a códigos propios de su naturaleza innata. Para obrar el mal mediante la magia es menester que el ánimo esté ya predispuesto a ello desde el nacimiento, y no por contingencias de la vida. Esta propiedad intrínseca está determinada astralmente por el día y la hora del nacimiento y, en última instancia, por la especie animal del **tonal** asignado por el destino (vid. 2.3.2.1.).

Por estar ya predeterminado **ab initio**, se considera que, al fin

y al cabo, se es **nahual** por decisión de Dios. Las ulteriores alianzas con el **amo cuali** pasan así a un segundo plano. Dios está tras el mal; pero el mal, que existe porque Él lo consiente, no tendría realidad si no hubiera hombres que lo practicaran. Esta concepción se desprende con toda claridad de frases del tipo: «la brujería es un regalo», «es una autorización de Dios».

El uso de un término como “regalo” expresa además la consideración en que se tienen las virtudes de la brujería, el poder que dan, las posibilidades que ofrecen de salir de la indigencia, el placer de la aventura que posibilitan; lo que no quita que todos sean conscientes del precio que hay que pagar por ellas en el más allá y el riesgo de muerte prematura y violenta al que exponen.

Considerada la categoría general de los **nahualme**, lo que hace que los poderes sobrenaturales de que están dotados sean particularmente peligrosos es precisamente el hecho de estar aquéllos involucrados en el restringido mundo denso de pasiones de los humanos. Además, la capacidad metamórfica —que permite a voluntad el innatural traspaso de la esfera humana a la animal— no puede por menos que cargarse de un valor negativo, que contamina el término que engloba a la entera categoría.

Recordemos que todos los animales en que se transforman los **nahualme**, cualquiera que sea la clase, el género y la especie a que pertenezcan, están emparentados por las mismas características: son agresivos o nocturnos o están asociados, por antigua tradición, a divinidades cuya actitud para con los humanos se inclina a la ambivalencia (vid. 2.3.2.1. y 3.5.4.3.). Hablando de un conocido ya muerto —uno de los pocos que declaraban ser **nahual**, que volaba por la noche con la semblanza de su **tonal** y que podía dañar a quienquiera que le viniera en gana—, el informante M. O. nos cuenta que su rostro “de búho” revelaba claramente su naturaleza. Recordemos también que los animales de la metamorfosis son los mismos que los **nahualme** tienen como **tonal**.

También hemos hablado de cómo las dos categorías de ejecutores mágicos —hechiceros y brujos— están en realidad interrelacionadas. Podemos, sin embargo, hacer una distinción según la finalidad de la transformación y la manera de aprovecharla. Si consideramos el tipo de **mazacame** al que ya nos hemos referido escuetamente (vid. 3.1.) —los que atacan a las víctimas dentro de sus casas cuando el sueño las vuelve indefensas— tenemos que algunos los conciben como la encarnación de un tipo de **nahualme** de apetitos vampírescos, cuyo ataque se concretiza en la succión

de la sangre, a ser posible hasta agotarla completamente.

El interés de esta concepción —no compartida por todos— estriba en el hecho que se revela no como la extrapolación de pocos y fantasiosos exégetas, sino como elemento directamente derivado de las características atribuida al **nahualli** en época prehispánica. Sahagún (1985: 555) refiere que «el nahualli... de noche espanta a los hombres y chupa a los niños» y Molina (1977) traduce **teyollocuani** /el que se come el corazón de la gente/ como «bruxa que chupa la sangre» (cfr. López Austin 1967: 92; Nutini y Roberts s.f.). La misma concepción está presente, por otra parte, en la cercana comunidad nahua de Xalacapan (Zacapoaxtla), según la cual, nos dice McKinlay (1964), existen **mazacame** que «infestan las casas, y son vampiros, chupan la sangre de los que la tienen dulce... El verbo embrujar-**masakawi** se reserva sólo para describir las hechorías de los duendes caseros». Más adelante veremos que estos seres insidiosos se presentan también, aunque con otro nombre, en el área de Tlaxcala.

La facultad metamórfica es innata en los **mazacame**, y tiene como único objetivo la satisfacción de sus propias tendencias agresivas. Caben perfectamente, pues, en el sector de la brujería, tal como fue delineado por Evans Pritchard. El daño que provocan no está nunca al servicio de las malas intenciones de un comisionador. Así que podríamos también decir que, a pesar de ser “maléfica” e “inhumana”, no se configura en realidad como “malévola” al no estar determinada por motivos personales de animadversión. El blanco no es un individuo particular sino una entera categoría, de la que forman parte todos aquéllos que posean sangre con las características (“dulzura” en particular) que los **mazacame** codician por naturaleza propia; los niños son, por lo tanto, los elegidos preferentemente.

Exceptuando, pues, a los **mazacame**, que actúan sólo por iniciativa propia, el resto de los individuos dotados de poderes mágicos, además de servirse de ellos para satisfacer su propia sed de venganza, sus sentimientos de envidia o incluso de mera maldad, los ponen al servicio de todos aquéllos que lo requieran a cambio de dinero.

Estos poderes sobrenaturales pueden adquirirse también mediante el aprendizaje, siempre que vaya precedido de un acto de sumisión a las fuerzas del mal. En un cierto sentido, este acto de entrega incondicionada constituye ya una iniciación de la que deriva la nueva condición que permite el ejercicio de todo lo aprendido. La potencia que se obtiene con el estudio no alcanza natural-



mente a la de quien «es para eso», según las palabras de un informante, es decir, el que la posee de nacimiento. Pero también se crean jerarquías entre quienes han recibido los poderes mágicos a través de otras personas: «hay unos que estudian menos y tienen menos alcance, menos astucia, y hay otros que han estudiado más y empiezan a quitarles el poder a los demás». Los **nahualme**, en efecto, traban entre ellos ásperas luchas al servicio de los clientes que patrocinan: «son como los licenciados defensores; se pelean uno con otro y el que pudo más, gana».

Se cree que la lucha tiene lugar desplegando cada uno los auxiliares que posea: el mismo Demonio, mediante el ofrecimiento de contrapartidas, o incluso, en el caso de los **nahualme** de nacimiento, su propia proyección anímica (vid. 2.3.2.1.); prácticamente, se trata de las mismas fuerzas de las que se sirven para provocar daño a las personas haciendo que enfermen de **ehecat**. Las contrapartidas para conseguir el apoyo del **amo cuali** en la contienda con los demás **nahualme** consisten en ofrecer mayor número de “almas” que los adversarios. Para ello el **nahual** tiene que matar gente —a sus pacientes, a los que engaña, o a otras personas cualesquiera— dándoles una muerte instantánea, que no les deje tiempo para reflexionar sobre sus pecados y arrepentirse de ellos.

Nos hemos extendido en las características extrínsecas e intrínsecas de los **nahualme** como provocadores de enfermedades y de muerte. Veamos ahora cómo pueden ser utilizados para conseguir la curación. Su actividad curativa está conectada directamente a la capacidad de dañar, de la que además depende. El **ehecat**, la enfermedad producida por el ataque de un **nahual**, consiste en la intrusión en el cuerpo de una entidad a su servicio, materializada en un objeto o un animal, que destruya a la víctima desde dentro o bien que destruya los equilibrios del organismo en virtud precisamente de las características de su sustancia etérea (vid. 3.5.3.). Es lógico, pues, que como **ultima ratio** se piense en recurrir a los mismos **nahualme** para liberarse de los sufrimientos: quien envía el mal puede también eliminarlo. Si se conoce (o mejor dicho, si se cree conocer) al **nahual** responsable, se puede tratar de eliminarlo físicamente, destrozando de esa forma el vital cordón umbilical entre él y la entidad que está ejecutando materialmente la acción destructiva. Otra posibilidad es recurrir a un **nahual** que desafíe al otro y lo venza, obligándolo a renunciar a su propósito. La interdependencia entre él y sus auxiliares hace que su renuncia signifique la inmediata neutralización de la ac-

ción agresiva del ehecat: «ya no hay quien lo asalta a uno», «ya se murió aquella lumbre que le estaba metiendo a Ud.».

### 3.3.3. Una comparación con el área nahua de Tlaxcala

Llegados a este punto, creemos que puede ser útil confrontar nuestros datos con los de otra área nahua. Ello nos permitirá, por un lado, corroborar los análisis que hemos elaborado, y, por otro, examinar los diferentes caminos sincréticos que han seguido los elementos conceptuales relativos al sector mágico (incluidas las figuras de los ejecutores) a partir del pasado prehispánico hasta llegar a la situación actual. Para ello nos valdremos del excelente y original estudio de Nutini y Roberts (s.f.) sobre la brujería en Tlaxcala: **Blood-Sucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in rural Tlaxcala.**

Esta obra examina la evolución histórica de las creencias mágicas y los sincretismos religiosos que las han plasmado. En particular, la atención etnográfica está centrada en el complejo que los autores denominan «blood-sucking witchcraft». El mayor mérito del estudio estriba primordialmente en la perspectiva epistemológica con la que afronta el problema de la brujería y la hechicería. El planteamiento es completamente nuevo: en vez de limitarse al análisis y descripción del sistema conceptual indígena, desgajado de las formas concretas de comportamiento de los individuos, se da un amplio espacio al examen de los casos concretos y sus dinámicas, y se examinan las razones y reacciones psicológicas que vinculan las causas a los efectos.

Los ejecutores mágicos ocupan un lugar particular. Por el hecho de ser componentes personificadas, «antropomórficas», de los fenómenos mágicos ligados a la brujería y hechicería, están englobados en una categoría denominada «seres sobrenaturales antropomórficos», en oposición a la esfera del «“sobrenaturalismo” religioso» (Nutini y Roberts s.f.). Estos ejecutores son, atendiendo a los autores, el *teztlazc*, el *nahual*, el *tetlachihuic* y el *tlahuelpuchi*.

El primero, llamado también con el nombre español de 'tiempéro', es un individuo dotado de poderes sobrenaturales que le permiten controlar los fenómenos meteorológicos y que, curiosa conexión, hacen de él un especialista de la oración ('rezador'). Estas especializaciones lo sitúan en una dimensión profesional que no interesa a nuestro estudio, aunque de algunas alusiones de los autores se puede colegir que a veces interviene como tera-

peuta.

El **nahual** de Tlaxcala posee las características del **trickster** (o mejor dicho, del **transforming trickster**, según la expresión caracterizadora de los dos autores), desatentado, ávido, ladrón, ferrozmente burlón y vengativo, pero, en conjunto, de poderes limitados, casi nunca dirigidos a provocar daños mortales. Entre sus poderes, no innatos sino aprendidos, se encuentra el de transformarse en animal.<sup>8</sup> Para sus fechorías, que incluyen también los abusos sexuales, se sirve de la facultad adquirida de hipnotizar a las víctimas, obligándolas a hacer o pensar cosas anómalas o locas (desnudarse en público, dirigirse hacia lugares desconocidos o inaccesibles). Si es descubierto o capturado, el castigo se limita a golpes y escarnio.

Este **nahual** tiene su paralelo en la subcategoría de los **nahualme** "menores" (vid. 3.3.2.) que en Santiago realizan fechorías del mismo tipo y cuya metamorfosis total se consigue mediante ritos particulares (revolcarse en el fuego, fórmulas, etc.). Por lo tanto, no tiene nada que ver con los **nahualme** brujos y hechiceros. En cambio, tiene algo que lo emparenta con los **mazacame** que actúan fuera de la esfera doméstica, es decir, aquéllos cuyas ilusiones —posibilitadas por su luminiscencia y gracia de aspecto, que ejercen una especie de fascinación hipnótica— no presentan particular peligrosidad, aunque pueden generar susto y extravío.

El **tetlachihuc** es un individuo en posesión de poderes que le permiten alterar o influir en el orden natural de las cosas. Gracias a ellos puede provocar o conjurar enfermedades, ocasionar o evitar la muerte. Sus artes mágicas, que consisten en ritos, fórmulas y encantamientos, las aprende siempre de un maestro. Si bien es fruto de una escuela, su profesionalidad se implanta, sin embargo, en una predisposición innata, en una fuerza interior que se manifiesta en la terrible potencia de su mirada, en la agudeza de su oído y en una disposición caracterial particularmente agresiva. Pero no todos los que poseen estas peculiares facultades se convierten luego en **tetlachihuc**: su destino puede torcerse sometidos a repetidos tratamientos rituales, si bien seguirán estando dotados de un "ojo" peligroso que les convierte en «gente

<sup>8</sup> El animal en el que se transforma el **nahual** se reconoce porque parece que no toca el suelo cuando anda. También presenta un rasgo distintivo el **neawüney** de los huaves del Istmo de Tehuantepec, que también pertenece a la clase de los **transforming tricksters** (cfr. cap. 2, nota 17).

de mala suerte y de mal agüero». Su papel es público, ya que no esconden su identidad y aceptan "encargos" de clientes para luchar, a fin de bien o para obrar el mal, contra otros **tetlachihuc**. El que la sociedad haya aceptado a semejantes personas, que representan un peligro real y constante, depende, según Nutini y Roberts, del hecho de ser «una de las expresiones humanas de la lucha sobrenatural que acontece entre los seres sobrenaturales benignos... y los seres sobrenaturales antropomórficos malignos, antagonistas del bienestar del hombre... y por consiguiente [del hecho de que] pueden usar sus poderes para provocar el bien o el mal en relación con el hombre común» (ibidem).

El **tetlachihuc** no tiene un correspondiente exacto en Santiago. El personaje que se le acerca más es el **nahual**, con el que tiene en común la capacidad de actuar mediante hechicería, puesta a disposición de aquéllos que la requieran a cambio de una recompensa. El bien que pueda obtener con sus artes no depende de su naturaleza, que, como vimos, está (también aquí) constitucionalmente predispuesta al mal. (Por otra parte, ¿cómo podría dirigir indiferentemente su acción también al mal, si su ánimo no estuviera por naturaleza predispuesto a ello?)

Existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre ambos: el **tetlachihuc** no cuenta entre sus virtudes la de transformarse, importantísima en Santiago. A esta diferencia, bastante misteriosa, es difícil encontrarle una explicación. Nutini y Roberts callan sobre las cuestiones que representan el centro de interés de nuestra investigación, y una de ellas es la transformación del **nahual**: nada se nos dice sobre las componentes anímicas del hombre ni sobre las consecuencias para la salud cuando sufren algún tipo de daño. Esto nos impide confrontar las actividades terapéuticas en el sector anímico que llevan a cabo el **nahual** de Santiago y el **tetlachihuc** de Tlaxcala. En el texto se menciona la «pérdida del alma», el mal de ojo, se acierta la presencia de «mal viento», todas ellas causas de estados de malestar peligrosísimos que hacen suponer un horizonte de intervenciones que tendría un gran interés comparativo para nosotros, pero de los que se dice bien poco. ¿Qué y cuál es este alma que cae? ¿Es diferente de la que sube al cielo tras la muerte? ¿Hay entidades que están detrás del acontecimiento que ha provocado su abandono de la envoltura corporal en que estaba contenida? Todas las complejas relaciones entre individuos, naturaleza y fuerzas extrahumanas que hemos presentado en relación a los nahuas de

la Sierra, articuladas sobre la trabazón existente entre las dos entidades anímicas del individuo, interior una (**ecahuil**) y exterior la otra (**tonal**), dotadas de esferas de influencia y acción propias, no pueden desde luego encontrarse **in toto** en el área de Tlaxcala (como, por su parte, las de Tlaxcala no se encuentran tales cuales en la Sierra); pero, ¿será posible que no exista ninguna traza de ellas?<sup>9</sup>

Sea como fuere, hay en Santiago un tipo de **nahual** que se aleja del **tetlachihuc**. Se trata de aquellos **nahualme** que, según se cree, son capaces de actuar valiéndose del particular control innato que poseen sobre sus propias fuerzas anímicas, pudiendo así insidiar con extraordinaria eficacia a personas y cosas sin tener que recurrir forzosamente a la hechicería. Queda el hecho que Nutini y Roberts colocan resueltamente al **tetlachihuc** en la categoría de hechiceros, tanto porque sus poderes son aprendidos como por las técnicas que adopta; pero al mismo tiempo mitigan esta afirmación cuando reconocen la «predisposición inherente y latente que es condición necesaria para ser **tetlachihuc**» (Nutini y Roberts s.f.). Este reconocimiento apoya nuestra afirmación sobre la imposibilidad de establecer una clara dicotomía entre brujo y hechicero en Santiago, y, probablemente, en todo el ámbito de difusión de la cultura nahua.

Una última consideración de importancia para el **nahual** de Santiago la tenemos en lo que dicen Nutini y Roberts a propósito del término **nahualli** en época prehispánica. Los autores lo consideran justamente como término común de referencia aplicado a agentes humanos en posesión de poderes sobrenaturales pero con atributos y esferas de acción diferentes entre ellos (**ibidem**): una situación completamente análoga a la que encontramos hoy en nuestra región de la Sierra.

En fin, por lo que respecta al **tlahuelpuchi**, Nutini y Roberts lo incluyen en el campo de la brujería. Sus poderes, immanentes y determinados por el hado, consisten —como en el caso del

<sup>9</sup> Un ulterior indicio de la presencia de concepciones relativas a la constitución espiritual del hombre nos viene del dato ofrecido por Nutini y Roberts s.f. referente al **nahual** tlaxcalteca, del que se piensa que cuando es particularmente poderoso puede transformarse incluso en cinco animales diferentes. ¿Cómo no poner esto en relación con la difundida creencia existente en Santiago de que el número de los **tonalme** es cinco, que los **nahualme** asumen la forma de su propio animal compañero y que las personas dotadas de mayor fuerza son las que poseen un mayor número de **tonalme**?

**nahual**— en transformarse en animal, pero están contraseñados por un imperativo interior que lo empuja a una irrefrenable avidez de sangre humana, de niños en particular. Su naturaleza bruja la descubren con la madurez sexual: las chicas se revelan **tlahuelpuchi** consumados con la primera menstruación, mientras que los varones manifiestan su naturaleza en la adolescencia, tras sufrir el trauma de un violento susto con “pérdida del alma”. Pero la inmensa mayoría de ellos son mujeres. Las sospechas recaen en primer lugar sobre las que muestran tener un papel dominante en la relación conyugal.

Las formas de la transformación no son siempre las mismas: lo que caracteriza al **tlahuelpuchi**, en efecto, es su capacidad de asumir forma animal con un puro acto de voluntad, cosa que puede hacer precisamente por sus poderes innatos. Pero para que se pueda mantener dicha facultad (y para que él mismo pueda sobrevivir para ejercitarla) es necesario que su transformación tenga lugar una vez al mes en el contexto de un “rito de intensificación”, que consiste en sentarse en el rescoldo del hogar doméstico, desarticularse las piernas y, una vez transformado en animal, entrar en una casa, readquirir forma humana y chupar la sangre de un niño; luego, retomar semblanza animal, regresar al hogar donde fueran dejadas las piernas y, finalmente, volver a su propia identidad.

El origen de las facultades y tendencias del **tlahuelpuchi** no es atribuida a ninguna entidad específica. Sin embargo, se le considera emparentado con el Demonio y con otras fuerzas **maléficas**, de quienes es a veces colega, a veces subordinado (en su forma animal hace de intermediario en la “venta del alma”). A diferencia del **nahual** local, el **tlahuelpuchi** se transforma en un número mayor de animales, automáticamente y en cualquier momento; además, en su forma animal está circundado por un halo luminiscente, del que deriva etimológicamente su nombre (nahuatl clásico: **tlahuipuchtli** /sahumador luminoso/ [López Austin 1967: 93]). De su cuerpo desprende también un vapor soporífero que provoca un estado de aturdimiento en la víctima y las personas que viven con ella. Con el mismo método puede empujar a sus enemigos inconscientes hacia lugares peligrosos en los que encontrarán la muerte. Para defenderse de él se usan los mismos amuletos que valen para el **nahual** y para los que echan mal de ojo.

El **tlahuelpuchi** nos remite al punto a los **mazacame**-vampiros de Santiago, con los cuales comparte la sed de sangre “dulce” (cfr. también McKinlay 1964), la facultad de transformarse en

animal y el atacar dentro del espacio doméstico. Con los **mazacame** del tipo inocuo, que actúan durante la noche, tiene en común el aspecto luminiscente y el hábito de arrastrar a las víctimas hasta espacios peligrosos. En su caso concreto, sin embargo, la acción tiene un desenlace letal. Conviene recordar aquí que a los **mazacame** se les considera también **nahualme** del tipo brujo, con poderes innatos, que se transforman mediante un simple acto de volición. Por otro lado, las estratagemas a que son sometidas las presuntas víctimas del **tlahuelpuchi** (incluso tras la muerte), consistentes en la eliminación ritual del estado de impuridad ocasionado por la penetración del fluido maléfico emitido por el **tlahuelpuchi**, nos inducen a pensar que nos encontramos ante una condición completamente homóloga a la que se produce en Santiago cuando alguien es penetrado por el **ehecat** (vid. 3.5.4.1.).

El particular, descrito por Nutini y Roberts (s.f.), de la cruz oblicua dibujada con ceniza de madera de pino sobre la que se coloca al niño asesinado, y sobre cuyo valor simbólico, según los autores, no acierta la gente a dar explicaciones, está también claramente conectado, debido precisamente a la forma anómala de la cruz,<sup>10</sup> con la naturaleza demoníaca de este personaje, aún más evidente cuando se pone en relación con la señal de cruz oblicua que describe el **tlahuelpuchi** volando por encima de la casa de la víctima en forma de pavo, animal cuyo simbolismo brujo ya conocemos (vid. 3.5.4.3.). La madera de pino, además, forma también parte del tratamiento ritual del mal de ojo y del “aire”.

Una observación que puede hacerse es que quizás el **tlahuelpuchi** muestra también, larvadamente, rasgos de hechicero: pensemos, por ejemplo, en el rito de intensificación a que se debe someter a plazo fijo para poder desarrollar su actividad. Pero, por otra parte, el hecho de que la transformación sea en él una dote innata, rasgo éste decididamente brujo, lo acerca al **nahual** de Santiago. La que podría parecer una importante diferencia —el **nahual** de Santiago se proyecta en la forma animal mentalmente, sin que su cuerpo deje de estar presente, mientras que el **tlahuelpuchi** “se convierte” en animal— es desmentida de algún modo

<sup>10</sup> Aunque pudiera parecer lejano por el espacio y el contexto en el que está inserto, nos parece interesante referir el hecho que los huaves distinguen, en el hemisferio celeste austral —junto a la Cruz, llamada **Krus okas** /cruz de estrellas/ e identificada con la cruz de Cristo— otra constelación (formada por estrellas de la Veía y de la Carina) que precisamente por tener el brazo más corto en posición oblicua denominan **Krus nemeec** /cruz del diablo/ (cfr. Lupo 1981: 283).

por el hecho de que el **tlahuelpuchi** no asume enteramente la forma animal, dado que deja tras de sí, custodiadas atentamente por sus familiares, sus propias piernas.

Las medidas que se toman para defenderse de los ataques del **tlahuelpuchi** (así como también del **nahual** y de todos aquéllos que tienen “mirada fuerte”) merecen, en fin, una acotación al margen. Estas medidas también las encontramos en parte en Santiago contra el mal de ojo y el **ehecat**, y revelan la labor de síntesis que se ha producido en el proceso de aculturación. En efecto, junto a prácticas apotropaicas de tipo indudablemente mediterráneo —como el uso de amuletos de metal, y particularmente de objetos puntiagudos (tijeras, cuchillos, alfileres) de evidente simbolismo fálico, o de objetos impregnados por contacto de las propiedades de conjuro de la sexualidad masculina (calzones, pantalones)—,<sup>11</sup> encontramos también medios de origen ciertamente precolombino, como por ejemplo espejos y jarros llenos de agua. El recurso al simbolismo fálico dominante en el mundo europeo, mediterráneo en particular, para contrarrestar la animosidad “femenina”, cuya más alta expresión es la brujería, parece haberse integrado plenamente en el sistema de creencias nahua, donde ya existía una idea de la feminidad análoga. Aún hoy, por lo menos en Tlaxcala, esta idea está patente en la figura del **tlahuelpuchi**, en el que el elemento femenino, concebido como más potente y nocivo, es absolutamente mayoritario.

En cuanto a los motivos de las diferencias entre Sierra de Puebla y Tlaxcala, podemos aceptar lo que dicen Nutini y Roberts (s.f.) cuando sostienen que en la Sierra de Puebla hay un mayor énfasis de lo que ellos llaman el componente animista, y por lo tanto del relieve que llegan a alcanzar aquí los seres sobrenaturales no antropomórficos. Sin embargo, no estamos de acuerdo cuando afirman que existe una mayor riqueza y elaboración conceptuales en Tlaxcala con respecto a la Sierra y que ello deriva de la posición marginal de esta última, incluso en la época prehispánica, respecto al centro de difusión de la cultura nahua.

<sup>11</sup> El mismo uso se conoce en Galicia (Lisón Tolosana 1983: 198). Lisón Tolosana lo explica, junto a otros amuletos y conjuros (ajo, llaves, garfios, cuchillos, **figas**, picos de la camisa, obscenidades rituales, etc.), como “masculinidad” que «se enfrenta a la feminidad, la domina literalmente —la “gobierna”— destruye la agresividad, la maldad... [que] pertenecen a la columna simbólico-negativa que encabeza la mujer» (1983: 206-207). Hauschild (1982: 114-118, 189) da **grosso modo** la misma interpretación en clave psicológica.



Este factor habrá incidido, desde luego, pero no para determinar una mayor pobreza absoluta, lo que no nos parece (quizá la etnografía sobre la que se basan los dos autores para nuestra área es demasiado escasa), sino más bien para crear una diversidad, debida a que los elementos nahuas provinciales se han mezclado y enriquecido en una original amalgama con otros provenientes de tradiciones culturales diferentes. En esta clave pueden explicarse ciertas anomalías en la atribución de los ejecutores mágicos al campo de la brujería o de la hechicería, exaltadas también por el diferente modo de expresarse de las dos áreas culturales en el plano sincrético con el Cristianismo.

Para concluir, creemos muy apropiada, y del todo pertinente incluso a nuestra área, la consideración de que entre los nahuas precolombinos, como por otro lado también en la religión cristiana (con todas las consecuencias que ello ha tenido en la formación de las creencias actuales), la magia era «un dominio de comportamiento y acción independiente de la religión formal o popular, a pesar de que la magia y la religión llegaron a tener ciertos puntos de contacto, especialmente por compartir un sistema ideológico común» (Nutini y Roberts s.f.). Esto es particularmente constatable en la asimilación del Demonio cristiano y de sus adeptos a las diversas entidades maléficas y a los agentes relacionados con ellas existentes en el panorama nahua (¿o mejor viceversa?).

#### 3.4. El **nemouhtli**

Hemos visto anteriormente que la entidad anímica que los antiguos nahuas creían que era afectada por un susto era el **tonalli**, el cual no sólo podía abandonar su cobertura corpórea voluntariamente durante el sueño, la ebriedad y el coito, sino también debido a intervenciones traumáticas, como el castigo divino, la acción bruja o bien, lo que más nos interesa, podía “caer” tras un susto recibido, que daba paso a una grave enfermedad. Cuando el diagnóstico médico se inclinaba por esta última posibilidad se recurría a sistemas de adivinación, entre los que figuraba la observación del rostro de la persona asustada reflejado en el agua de una jofaina. Se procedía luego a la cura, consistente en la búsqueda del **tonalli** perdido, en ritos que comprendían oraciones, invocaciones y amenazas y, en fin, en la recuperación del **tonalli** en el agua de la jofaina y en su reinsertión en la sede primitiva (Ruiz de Alarcón 1953: 136-141).

Para los nahuas actuales de Santiago, la entidad anímica sustraída a su posesor por un susto, con todos los resultados morbosos provocados por el debilitamiento subsiguiente, es el **ecahuil** (o cualquiera de sus partes componentes), cuyas correspondencias formales y funcionales con el **tonalli** precolombino han sido ya dilucidadas. El estado de malestar que provoca la separación del **ecahuil** es denominado **nemouhtil**: causa y efecto patológico se confunden en el plano semántico.

#### 3.4.1. Las causas inmediatas

Los **tapahtiani** vinculan cada caso que les es sometido a un orden tipológico que prevé cinco clases de causas de susto: **tal** /tierra/, **at** /agua/, **tit** /fuego (y rayo)/, **cohuat** /serpiente/, **itzcuinti** /perro/. Las variaciones que pudieran introducirse en el elenco están justificadas por el normal margen de libertad que puede tomarse todo **tapahtihque**. Por ejemplo, algunos incluyen, como añadido o substitución, **cuohuit** /árbol/, y otros **talhuacpan** /lugar de tierra árida/.

Es indispensable atribuir el caso específico a una de estas categorías para que sea eficaz el desarrollo del rito curativo. Por ejemplo, el susto recibido por una caída en un talud o por un terremoto se clasificará en la categoría de los sustos de tierra, mientras que el recibido por un tiroteo lo será en la de fuego. Los traumas considerados más graves en absoluto son los de fuego y de agua, por ser elementos que provocan al **ecahuil** agudos sufrimientos. Y de todos los sustos de agua los más temidos son los de la subcategoría ligada a sucesos ocurridos en las aguas de un río «porque cada vez que pasa la creciente lo maltrata al espíritu allá donde se queda: pasan palos y piedras y entonces se apeora a cada momento».

Hay, sin embargo, un elemento que, más allá de las diferencias de ámbito y de circunstancia que establecen las diferentes categorías, unifica en cierto sentido todos los sustos, representando su causa última. Se trata de la Tierra; es sobre ella donde, al fin y al cabo, todo suceso desencadenante, cualquiera que sea su causa inmediata, tiene lugar. Ello resulta claro en las oraciones que reza el **tapahtihque** en el rito terapéutico, dirigidas siempre en primer lugar a la Trinidad, con la que se identifica a la Tierra (vid. 4.5.).

El episodio traumático, entendido como causa y origen de la enfermedad, puede obviamente ser individuado muchas veces

con facilidad, ofrecido al recuerdo por una reciente desventura ocurrida al paciente. El **shock** emotivo, por otro lado, crea a menudo una expectativa vigilante y ansiosa de las consecuencias morbosas que la cultura enseña a esperarse de aquél, de manera que cualquier malestar que aparezca (aunque existe un conjunto de síntomas siempre diagnosticados como **nemouhtil**) es inmediatamente vinculado con el susto recibido. A veces —lo veremos mejor más adelante— hasta el estado de malestar parece ser la consecuencia directa de esta ansiedad inducida. En la mayor parte de los casos, sin embargo, la individuación del susto se produce **a posteriori**, es colegido por el diagnóstico. Si el enfermo no se acuerda de ninguna circunstancia pavorosa, el especialista la busca en su pasado, incluso en el lejano, recurriendo a la interpretación de los sueños. La confirmación por parte del paciente de la veracidad del diagnóstico onírico no es considerada elemento necesario ni comprobante.

El estado de enfermedad puede ser también interpretado no como efecto de un único y poderoso susto, sino como suma de microtraumas que hayan ido carcomiendo hasta quebrantar las defensas que oponen las fuerzas del individuo. Es este un punto sobre el que existen muchas opiniones personales, pero que pueden ser agrupadas en dos filones, que podemos calificar, con un sintagma deliberadamente enfático, de “escuelas de pensamiento”, cada uno de los cuales ha elaborado, de acuerdo con su **propia línea explicativa, prácticas terapéutico-rituales diferentes.**

Por un lado están quienes consideran a los seres humanos dotados de un único **ecahuil** en el que los sustos pueden o no producir un estado de **nemouhtil**, dependiendo de la violencia de aquéllos y de la resistencia que sea capaz de oponerles el individuo. Por el otro se sitúan quienes creen en un **ecahuil** plural cuyos componentes se van perdiendo con el impacto de sustos sucesivos (que, viceversa, están facilitados, en un círculo vicioso, por la progresiva disminución numérica de los componentes del **ecahuil**) hasta que la reducción del “soporte animico” llega al punto extremo de trazar un cuadro patológico de enorme gravedad. Habida cuenta de todo lo dicho sobre las confusiones lingüísticas y conceptuales que denuncian, incluso cuando utilizan términos en náhuat, la mayor parte de los informantes al expresar conceptos relativos a los componentes espirituales del ser humano, la siguiente explicación de un **tapahitque** constituye un buen ejemplo de la segunda corriente:

Claro, si eres fuerte del espíritu, tienes los cinco **ecahuilme**. Pues entonces, claro, con tantito te medio espantas no más, no te quedas allí, no te espantas. No más te medio asombraste, pero no tanto. Puede ser que te venga a penetrar la enfermedad después de medio año, un año **pa' adelante**. Poco a poco, claro, te espantaste ahorita aquí, mañana, pasado, te espantaste otra vuelta, te caíste otra vuelta, te espantó por allá otra cosa; más adelante te espanta otra cosa por ahí, y tanto y tanto se amuchan las enfermedades, se amuchan los sustos. A los cinco viajes que te espantes, ya tienes que caer en la cama siempre. De ahí viene a ser como un achaque no más: con tantito que te espantes, pero ya está vencido el **tonal**, ya está venciénzose, se está acabando. Entonces de diferentes partes, ya empiezas a enfermarte...

Las variaciones sobre el tema son muchas, ligadas a la mayor o menor ansia de racionalización de cada uno y al nivel de conocimientos y de comprensión del cuadro conceptual tradicional. Así pues, cuanto mayor es la confusión entre **ecahuil** y **tonal**, más fantásticas, personales, y por supuesto contradictorias, serán las interpretaciones: cambia el número, los atributos, las jerarquías dentro de esta multiplicación de certidumbres y de aproximaciones.

La cita anterior pone asimismo de relieve la conexión que se cree que existe entre **ecahuil** y **tonal**, o mejor dicho, entre "resistencia" del primero y naturaleza del segundo, y cómo la fuerza del **ecahuil** orienta a su vez el carácter, el modo de ser, las inclinaciones del sujeto humano en el que reside (sería quizá más exacto ver los tres polos como dispuestos en línea y entrelazados). Quien por ejemplo, posee por **tonal** un **nahuiyaque** /cuatro narices/ (**Bothrops atrox**) tendrá un **ecahuil** difícilmente "asustable"; antes al contrario, la naturaleza agresiva y maligna del animal le empujará a menudo a comprometer sus propias fuerzas físicas e intelectuales, su propio temple moral, en el difícil, peligroso y fatigoso oficio de **nahual**.

Entre los nahuas estudiados por Madsen (1969: 78-79) esta relación estructural entre entidades anímicas encuentra todavía plena y clara expresión en el contexto sincrético cristiano. En la lucha entre Dios y el Diablo, cuando vence el primero se cree que al niño recién nacido se le dará una "sombra" buena que asegurará a su alma un futuro lugar en el cielo; mientras que en el caso de una victoria del Maligno su «sombra pesada» lo empujará a una vida malvada, condenándolo, por consiguiente, al infierno.

En cuanto a la cuestión de si son más las mujeres o los hombres los afectados por el **nemouhtil** —cuestión que desde un

punto de vista **etic** tanta importancia reviste para el conjunto de estudiosos que tienden a interpretar el susto en términos de **culture-bound syndrome** /síndrome culturalmente determinado/, efecto de stress y de ansiedad debido a la incapacidad del individuo de encontrar un buen nivel de integración personal y de asumir el papel que pretende de él la sociedad—, la respuesta **emic** establece que, por lo que respecta al diagnóstico de **nemouhtil**, no existen diferencias entre varones y mujeres. Respuesta corroborada, por otra parte, por los datos recogidos, si bien en la visión local los varones son considerados y axiomáticamente definidos como más fuertes que las mujeres en cuanto al complejo psicofísico.

### 3.4.2. Las causas últimas

Un estado de enfermedad puede, pues, ser diagnosticado como consecuencia de un susto recibido, y éste a su vez ser atribuido a causas inmediatas que el pensamiento tradicional cataloga en categorías sintéticas. Pero sea cual fuere la circunstancia que haya causado el susto y plasmado su “forma”, la indagación no se detiene tras averiguar este pormenor. Es menester examinar si la causa inmediata fue inducida por contingencias naturales o bien por fuerzas o entidades extrahumanas con las que se hubiera entrado en contacto casualmente o por haber sido víctima de un diseño hostil.

La vista de tales entidades, o cualquier relación física que se tenga con ellas, imbuye, en efecto, un terror repentino que detiene la sangre y destroza el frágil vínculo que mantiene al **ecahuil** ligado dentro del cuerpo, haciendo que caiga al suelo. Pero a diferencia de un susto debido a imprudencia o mala suerte, riesgos normales de la vida, o a la natural avidez de almas que caracteriza a la Tierra, en este caso el vacío dejado por el **ecahuil** es ocupado por el **ehecat** o por una emanación suya. El resultado es un efecto doblemente negativo: por la pérdida de la esencia vital y por la intrusión patógena que sufre el cuerpo. El afectado tendrá que someterse, pues, a un doble tratamiento específico, uno contra el **nemouhtil** y otro contra el **ehecat**, muy diferentes entre sí. De ello hablaremos ampliamente más adelante.

Cualquiera que sea el origen del espanto, pues, el **ecahuil** que se separa de su recipiente corporal es siempre atrapado y capturado por los seres a quienes pertenezca el lugar en donde aconteció el hecho traumático. Ya vimos que uno de estos “dueños” es

la misma Tierra, que, aun cuando no es directamente responsable, es considerada siempre por lo menos partícipe de la captura. A ellos es a quienes se dirige la parte fundamental, ritual, de la sesión terapéutica para conseguir el retorno del **ecahuil** a su sede natural.

Hay que recordar que existe también la posibilidad de que el episodio pavoroso y los procesos patológicos anejos estén en relación directa con lo sufrido por el **tonal**, habida cuenta de la correspondencia (que podemos definir de orden metafórico y metonímico a la vez) existente entre éste y el individuo, de manera que las condiciones del primero automáticamente repercuten en su contraparte humana. Se piensa que el **alter ego** animal puede ser víctima, allí donde se encuentre, de una agresión de otro animal, de cazadores o de entidades extrahumanas enviadas por enemigos del individuo de quien es compañero. El espanto que sufre el animal (**mococoa itonal** /enferma su **tonal**/) se transmite a su contraparte humana mediante un suceso desencadenante paralelo: el ruido de un escopetazo que asusta al animal puede tener su equivalente en el hombre en un tronco que se desplome cerca de él, por poner un ejemplo. Sólo que este acontecimiento ocurre en sueños, la dimensión arcana y marginal de la consciencia, dimensión de entronque entre la compacta densidad del cuerpo y la aérea invisibilidad del animal compañero. El sueño, por consiguiente, es como una ventana abierta a todo cuanto le ocurre al **tonal**; es lo que suministra los elementos útiles para la comprensión de situaciones humanas vinculadas a éste. Naturalmente todo ello es solamente producto de deducciones, porque lo que aparece en el sueño no son los acontecimientos tal y como se produjeron —no sería ni siquiera posible, dado que nadie conoce a su propio **tonal**— sino su reflejo, con una textura idónea y válida para surtir efecto en la esfera humana.

Este efecto de la mística conexión entre el hombre y su **tonal** no funciona, sin embargo, en sentido inverso. El susto no se transmite del primero al segundo, si bien las condiciones generales del **tonal** irán decayendo conforme aumente el debilitamiento físico de quien hubiera sido privado de su **ecahuil**; de manera que una vez reintroducido mediante una apropiada acción ritual, también el **tonal** se beneficiará en igual medida. La explicación que se da a esta corriente unidireccional de efectos es que la contraparte humana es más débil, al haber sido desposeída con el bautismo de las fuerzas que las fieras, en cambio, conservan íntegras. La humanización tiene su precio.<sup>12</sup>

El es animal, tú eres cristiano, estás bendito... Entonces al **tonal** no más le pasa la sombra [espanto], pero si te asombra él... él no está bautizado, pues, claro, tiene fuerte la sombra, es legítimo animal.

### 3.4.3. Los síntomas

Los efectos que provoca un **nemouthil** en el organismo del individuo son en parte manifiestos y en parte inferidos. Se considera, en efecto, que la sangre pierde color y consistencia, sus cualidades energéticas esenciales: «se vuelve agua, no tiene fuerza y por eso no tiene color, se hace rosada», «amenora la sangre», «es la sangre que se asusta, la sangre es la que perece».

Síntomas característicos son la diarrea, inapetencia, astenia, palidez, sensación de ahogo por hinchazón en el estómago, vómito, dificultad de ingestión; pero también palpitaciones (que se creen debidas a la bilis), prolapso rectal, hinchazón de los miembros y el rostro, fiebres de vario tipo. Una señal de gran ayuda en la exploración diagnóstica es que el pulso parezca “saltar” en la vena: «brinca muy rápido la venita ésa».

Pero a estos síntomas concretos y evidentes se añaden otros que parecen elaboraciones culturales a partir de la idea de la pérdida de la entidad anímica. La “caída” en que se configura esta pérdida tiene entre sus efectos secundarios la bajada analógica de la campanilla (**tozcatēcuaçuili moquepa para tani, amo hueli panao tapalo** /la campanilla se voltea para abajo, ya no puede pasar el alimento/) y a veces del recto (**nicuetaxcol mouhtihoc** /sus tripas están espantadas/). Un aspecto de la cura, como veremos, consiste en enderezar y levantar estas partes.

Otros síntomas, en algún caso totalmente específicos, se presentan luego según la categoría etiológica a la que pertenezca el **nemouhtil**. Así, el de serpiente se caracteriza por dar frío y escalofríos por el hecho que, como explica el **tapahtihque** M.C.:

Es malo porqué del **cohuat** [serpiente] agarras algún piquete, algún ardor, como sientes un escalofrío, como tiemblas. Sí, porqué a tu espíritu no le pega el calor; lo tienen allá en la cueva, donde está fresco, donde no hay sol, no hay nada.

<sup>12</sup> Una concepción análoga poseen los huaves, para quienes son tres los **alter ego** que cada cual recibe al nacer, dos de los cuales están en posición subordinada (**çingiy ombas /tonal menor/**) y son eliminados por el bautismo (Tranfo 1979: 202).

Este es un caso en el que se puede apreciar la tendencia a vincular categorías panmesoamericanas (y panlatinoamericanas) de calor y frío con las manifestaciones del **nemouhtil**; tendencia que se convierte en norma en el ámbito mestizo y que determina la prescripción de dietas específicas, encaminadas a compensar, con sus propiedades "caloríficas", positivas o negativas, la opuesta naturaleza, caliente o fría, de la manifestación morbosa (vid. Signorini 1982: 318).

El **nemouhtil** de serpiente es "frío", como los lugares en los que el animal se esconde y hasta los que arrastra el **ecahuil** perdido; y el enfermo, por consiguiente, revela su húmeda y recóndita oscuridad con escalofríos y sensación de frío glacial. Por el contrario, un susto recibido en un lugar seco (**talhuacpan**) produce calenturas de poca monta pero constantes, a tono con el ambiente físico en el que se verificó el suceso, menos virulento que el húmedo, pero igualmente insinuante y maligno. Los aspectos visibles de la enfermedad pueden además transformarse andando el tiempo. Al menos para los nahuas más aculturados, un **nemouhtil** desatendido empeora progresivamente, materializándose en desórdenes fisiológicos que propician la agresión de enfermedades mortales de varia naturaleza, de las que las más comunes y temibles son la tisis y la diabetes.<sup>13</sup>

Un **nemouhtil**, de todas formas, ya es una enfermedad de por sí desde el principio, aunque luego provoque o abra el camino a otras, como dice la herborista y mañosa E.N., que se coloca en la ambigua franja social de los mestizos cuyo físico, pobreza y ascendencia los acerca estrechamente al ambiente indio, pero que rechaza una interpretación del **nemouhtil** en clave de pérdida del alma (cfr. Signorini 1982: 318-319).

E.N. fue llamada a la cabecera de una niña que había sido ya tratada por médicos y curanderos, pero no de **nemouhtil**. Sus condiciones le parecieron desesperadas; su palidez era extrema, sus miembros estaban hinchados, así como el estómago y rostro, del que sobresalían los

<sup>13</sup> Piénsese en el «susto pasado» entre los mexicanos emigrados a los Estados Unidos (chicanos), estudiados por Rubel (1960: 804). En la concepción indígena vastamente difundida en el área norte y centroamericana (Hultkrantz 1953: 456), el paso del tiempo hace "bajar" el alma cada vez más profundamente, a menudo en términos de acercamiento al mundo de los difuntos. Lo mismo sucede entre los huaves (Signorini y Tranfo 1979).



labios abultados. Los padres de la enferma, conscientes de la gravedad de su estado, le dijeron: «Si tus manos no pueden curarla, hágase la voluntad de Dios». E.N. afrontó la cura con supositorios de fabricación propia por la noche, y masajes con el dedo en la campanilla durante el día. Al tercer día comenzaron unos conatos de vómito que al final llevaron a la expulsión de algo «como una torta de podrido, verde y parte amarilla, refeo». Era «la cochinada que tenía que se había juntado de lo que había quedado de susto».

### 3.4.4. El diagnóstico

El diagnóstico y la cura del **nemouhtil** se confían al **tapahtihque**. El diagnóstico, ya lo dijimos, estriba esencialmente en la revelación mística. La sintomatología, de la que conocemos ya las manifestaciones genéricas y específicas, constituye sólo un elemento coadyuvante; para que sea significativa es necesario que se establezca su razón de ser. Esta es la causa por la que muchos **tapahtiani**, entre los que figuran los mejor considerados, la desatienden prácticamente casi por completo en la fase de diagnóstico, sin acercarse siquiera a la cabecera del enfermo. Se limitan a exigir que se les lleve una vela previamente refregada por el cuerpo del enfermo (o a veces un indumento que éste haya llevado puesto), a fin de tener cualquier “sustancia” suya sobre la que proceder.

¿Pa' qué te voy a preguntar, si para eso es la vela? Tú me estás explicando qué es lo que te duele, pero ahí [en la vela] voy a ver por qué te duele.

Es fundamental, en cambio, que el **tapahtihque** llegue a saber la historia del paciente; de su misma voz, en caso que lo hubiera visitado, o de la relación que le ofrezca quien le hubiera pedido su intervención.

Agotada esta fase preliminar, el **tapahtihque** espera que la noche le traiga un sueño que explique el mal del paciente y le haga saber cuáles son sus posibilidades de éxito en caso de emprender la cura, aunque muchos inician las súplicas ya antes de la revelación onírica. Un “buen” sueño será aquél cuya interpretación no sólo aclare la naturaleza del mal, permitiendo su clasificación en la categoría diagnóstica pertinente, sino que, de indicar un **nemouhtil**, pueda precisar incluso los términos causales del acontecimiento desencadenante. Naturalmente, cuando un episodio traumático tiene lugar inmediatamente antes de la manifesta-

ción del malestar, el sueño del **tapahthique** asumirá un valor pleonástico, como confirmación de un diagnóstico de **nemouhtil** ya admitido por todos. Pero de no existir una señal indicadora tan palmaria, y el sueño, aun confirmando el diagnóstico de **nemouhtil**, no permita acceder abiertamente a las causas subyacentes al acontecimiento considerado responsable del susto, o bien cuando el episodio a que se refiere no sea recordado por el paciente o, mejor dicho, no pueda ser “traducido” por él en un hecho real del pasado que le incumba y guarde afinidad con el sueño del **tapahthique**, sin que se pueda establecer siquiera el lugar del evento, no por ello se desvanecen las esperanzas de intervención. Se podrá igualmente proceder a la cura, con sus ritos y la administración de fármacos de apoyo, pero será considerada genérica y por consiguiente menos eficaz.

Más claro es, en cierto sentido, el dictamen en caso de que el sueño no se produzca. El **tapahthique** sacará en conclusión que el caso cae fuera de las posibilidades que Dios le ha concedido y por lo tanto mandará al paciente a otro especialista, que será médico o **nahual**, según se trate, en su opinión, de enfermedad “natural” o de hechizo. Obviamente, este paso a otro especialista podrá recaer en su misma persona siempre y cuando el **tapahthique** acumule en sí mismo competencias diferentes y pueda, por tanto, encarar con otra técnica el nuevo cariz que toma la enfermedad.

No obstante, no todos los **tapahthiani** siguen este esquema de indagación diagnóstica. Pueden darse también notables variaciones, que en algunos casos parecen deberse al contexto interétnico en que se mueven los curanderos. Existe, por ejemplo, quien basa su diagnóstico —como un conocido **tapahthique** que ha hecho su aprendizaje con un maestro totonaca— en las señales que aparecen en la cera fundida de una veladora pasada precedentemente sobre el cuerpo del enfermo. Las palabras de aquel **tapahthique** se bastan a sí mismas para explicar los mecanismos interpretativos seguidos:

Así llega ya en el sentido [del curandero], porque en la veladora, donde se encharca, allí se ve, allí aparece... Allí [es] como si estuvieras viendo con un largavistas, se ve la enfermedad. Si no más se encharca bonito, es [nemouhtil] de agua; o si hace unas curvitas así es de víbora; el **quiouhteyot** [rayo], entonces la llama empieza a tronar; si es de **tixochit** [fuego] ése no truena, no más se prende derecho la llama; si es de perro, ahí se hace, se forma el perrito ahí en la agüita.

Este procedimiento adivinatorio parece estar estrechamente re-

lacionado con el practicado por los antiguos nahuas, que consistía en el examen de la luminosidad del rostro del enfermo reflejado en el agua contenida en un recipiente (Ruiz de Alarcón 1953: 137-38; López Austin 1984, I: 249). Recordemos, sin embargo, que la adivinación es una técnica cognocitiva común a todos los grupos del área: los adivinos totonacas (Ichon 1973: 256-259, 267, 287) y los otomíes (Dow 1986: 108) emplean cristales de roca, los nahuas del Veracruz (García de León 1969: 269) se valen en cambio de granos de maíz o de fragmentos de copal. Un procedimiento, este último, que está también difundido fuera del área de distribución de los nahuas, por ejemplo entre los mayas (cfr. Vogt 1976; Colby y Colby 1986: 238-264; Tedlock 1982).

#### 3.4.4.1. *El sueño*

El que la revelación onírica forma parte del diagnóstico refleja la importancia que reviste el sueño en muchos aspectos de la cultura nahua y en particular, como ya emergió al hablar de la vocación, en el sector específico de los terapeutas. Por esta razón, al curandero tradicional también se le llama «adivino», como entre los totonacas, en contraste con los curanderos de extracción mestiza, que no recurren por lo común al sueño para el diagnóstico.

En el sueño «te cuenta Dios cómo va a pasar». En él no debe aparecer necesariamente el paciente para que sea considerado revelador. Un sombrero, un machete, una azada, por ejemplo, hacen referencia a un hombre; una mujer, a su vez, está representada por indumentos femeninos, por una taza o por cualquier cacharro de cocina, y así sucesivamente. El lugar y la sucesión de los acontecimientos soñados informan sobre las condiciones del *ecahuil*, sobre el elemento en el que está retenido y sobre las posibilidades de sanar que tiene la persona:

Lo ve uno que ya está muy agotada la persona. Una vez de sacarla del agua veo que ya se vence como una acamayita recién pescada... es que ya pasó el tiempo de sacarla.

Si es hombre, se saca un sombrero del agua... y si no va a servir [sanar] aquello [el enfermo], entonces el sombrero lo trae uno, y en el camino se va deshaciendo, se viene haciendo cachos.

A veces el valor indicativo del sueño puede encontrar una expresión aún más exquisitamente simbólica, despojada de cualquier referencia directa a la persona del paciente y a su sexo:

Si ves que hay muchas semillas —maíz, pipián, frijoles— que muchas semillas ahí vas a cosechar como si fuera el dueño Ud., y despiertas y no es cierto, no hay nada, entonces ya se quiere perder el enfermo.

Si el sueño revela que las condiciones del paciente son muy graves o desesperadas, no por ello rechaza siempre el **tapahtihque** «intentar la lucha», pero advierte al paciente, o a quien haya ido a interpelarlo en su nombre, que existen pocas esperanzas y que por consiguiente no se compromete a asegurarle el resultado positivo de su intervención.

La importancia del sueño “diagnóstico” estriba en el valor atribuido al sueño en general como instrumento cognocitivo de las motivaciones y causas de las fortunas y las desgracias humanas, las cuales, como dice Lewis (1976: 148), son respuestas que en las «religiones del ahora» —y el sincretismo de los nahuas que que colocarlo entre ellas— «la naturaleza y las fuerzas místicas que la animan [dan] a los conflictos que pueden surgir en la trama de las relaciones sociales». Por lo que atañe a nuestro caso, en la trama van comprendidas no sólo las relaciones entre humanos, sino también entre éstos y las entidades extrahumanas. Sin embargo, aquellas dos respuestas hay que entenderlas y conocerlas a la perfección: en el diálogo entre seres humanos y divinos, difícil por la diferente naturaleza y consistencia de los interlocutores, el sueño se interpone como canal ideal de comunicación.

### 3.4.5. El “levantamiento” del ecahuil

Precedentemente dijimos que el **tapahtihque** no siempre entra en relación directa con el enfermo, y que precisamente los mejores curanderos prescinden de la visita, afirmando su inutilidad y refiriéndose con afectación a su propia privilegiada relación con las fuerzas místicas. Cuando la actitud es ésta, los **tapahtiani** no suelen moverse de sus casas ni siquiera para la ejecución del rito terapéutico. En caso contrario, el rito puede llevarse a cabo en casa del enfermo o incluso en el lugar en que ocurriera el incidente causante del susto.

El rito inicia con oraciones y ofrendas de velas sobre el altar del curandero, que proseguirán con una frecuencia de una a tres veces al día durante un mínimo de tres días. Se presta atención a los horarios, aunque, como en todo lo demás, tampoco en esto existe absoluta convergencia entre los curanderos. Hay, efectivamente, quienes sostienen que el rito ha de ser ejecutado en la fase

“descendente” del sol, comenzando al mediodía y terminando a medianoche; otros, que sólo en las horas nocturnas, a caballo de la medianoche pero no en su momento exacto, que es hora maléfica; y otros, en fin, que excluyen los días martes y viernes, la Semana Santa y la que precede a Fin de año (prescindiendo del horario predilecto para la oración), por ser considerados momentos de dominio, o por lo menos de intenso movimiento, de las fuerzas maléficas.

El **tapahtihque** pone manos a su tarea en tranquilidad y soledad (dentro de lo que cabe, por el restringido y promiscuo espacio que le ofrece su vivienda). Muchos consideran que la sobriedad y la abstinencia sexual son condiciones necesarias para el buen resultado del rito; pero también hay quien sostiene que el estado ideal es una ligera ebriedad que exalta, dejándolas inalteradas, las capacidades de trabajo, y que al estar institucionalizada representa algo completamente distinto de la embriaguez por puro placer, tolerada sin reparos en el ámbito social, donde funciona como elemento de integración, pero con la que no se transige en el religioso, donde se considera señal de pecado.

La acción se dirige a los seres considerados los responsables de la retención del **ecahuil** del enfermo para que accedan a liberarlo. En realidad, la acción consiste en invocaciones a Dios y a los Santos católicos, los cuales encubren, sin embargo, a divinidades del panteón tradicional nahua. La principal destinataria es, en efecto, la Tierra, siempre considerada, como ya indicamos anteriormente, la entidad primariamente responsable de la privación de la esencia vital del individuo. A ella es a la que se invoca en primer lugar, con el nombre de Trinidad, y a continuación a una serie de Santos (vid. 4.5.), cuya intervención se considera necesaria para el caso concreto de **nemouhtil** tratado así como para consentir su reencuentro y reinstalación en el cuerpo del paciente. En la invocación se intercala una serie de oraciones católicas (Ave María, Padrenuestro, Gloria). En cuanto a su número y orden de sucesión, extremadamente variables por la amplia libertad de elección individual que el sistema permite y en cierto sentido incluso impone, cada curandero considera que sólo es válida para el éxito de la cura la combinación aplicada por él.

Esta premisa requisitoria es esencial, porque sin la aprobación divina la operación mágico-terapéutica no puede tener efecto positivo. El **tapahtihque** pasa a continuación a la llamada (**notzaliz**) propiamente dicha del **ecahuil**, que representa el momento crucial de lo que se denomina «levantar la sombra». La llamada

consiste en invocar el nombre del enfermo y exhortar a su **ecahuil** a levantarse del lugar en donde yace para volver a su sede natural. Mientras realiza su petición, el ejecutor ritual suele golpear el suelo con una vara o con la palma de la mano para forzar de este modo la voluntad de la Tierra. En algún caso la llamada se realiza gritando el nombre del enfermo dentro de un cántaro. Este sistema puede hacerse verosímilmente remontar a la usanza de recuperar en una calabaza o en un tazón (entonces lleno de agua) el **tonalli** perdido (cfr. Ruiz de Alarcón 1953: 140-141; López Austin 1984, I: 250).<sup>14</sup> Si el **tapahtihque** hubiera considerado oportuno llegar al lugar del incidente, pondrá cuidado, al volver, en no toparse con nadie en su camino. Si esto ocurriera procurará que no le dirijan la palabra, para que el **ecahuil** recuperado no se distraiga y siga a la persona encontrada, perdiéndose de nuevo. Nótese cómo aparece también aquí el conocido y difundido hábito de mantener en secreto la operación mágico-ritual, que también hemos visto respetado en la práctica casera del **tapahtihque**. Un sigilo requerido por la imaginación simbólica para la construcción del espacio metafísico en el que el procedimiento ritual adquiere su sentido y su dimensión operativa, y con ésta su eficacia terapéutica. Así como también antes estaban envueltos por el secreto las técnicas y los **verba** destinados a la cura, por una coherente actitud de respeto hacia el ámbito ontológico del que procede su conocimiento y hacia la “selecta” alianza establecida con los seres dueños de los poderes de control sobre la naturaleza. Ya dijimos, por otra parte (vid. 2.1.), que confiar incautamente el propio saber a otros constituye un acto irresponsable cuya peligrosidad no atañe tanto al receptor, que puede encontrarse en una situación análoga a la del “aprendiz de brujo”, como el transmisor, «ello por efecto de un mecanismo punitivo ya existente dentro de la misma cadena ritual de que forma parte» (Guggino 1986: 43).

Al finalizar el ciclo de llamadas, al cuarto día (aunque también ya durante la sesión del día precedente) el **tapahtihque** debería efectuar una ofrenda (**tahpalol**) a la Tierra. Usamos el condicional porque no todos los curanderos la ofrecen hoy en día,

<sup>14</sup> La idea de que el “alma” perdida por un susto es retenida o recuperada en un recipiente redondo (¿como la cabeza, en la que se suele pensar que se aloja?) sigue estando ampliamente difundida en el México indígena. Véanse a este respecto Gossen (1984: 211); Key (1965: 84); Münch (1983: 199); Ramírez Hernández (1978: 7).

o por lo menos no de la forma que vamos a describir.

El **tapahtihque** manda a los parientes del enfermo que le lleven un pollo o una gallina, según el sexo del enfermo —un pavo o una pava si el caso es particularmente grave—, lo mata y entierra el corazón junto con un poco de incienso en el suelo de tierra de debajo del altar doméstico (hisopeando todo ello con un movimiento en forma de cruz). El **copal**, para el que existe en cada casa un pequeño brasero (**copalcaxit**), es un elemento presente en todos los ritos, del tipo que sean, para bendecir o como medio de comunicación devocional con las divinidades. En este último caso tiene también valor de ofrenda, «porque con ése se alimenta la tierrita, ése es su alimento». El nombre dado a esta ofrenda, «reemplazo», hace explícita referencia a su finalidad, ya que con ella se invita a la entidad que retiene el **ecahuil**, y del que parece ser que se nutre, a aceptar un alimento sustitutivo.

Es un reemplazo de la persona. En lugar que esté agarrando a la persona la Tierrita, que se quiera alimentar con un corazón de pollo, de totole.

En caso de que el enfermo esté ya sano al cuarto día, con la ofrenda «le agradeces a la Tierrita que te haiga dado el espíritu».

Es interesante que lo que se ofrece sea un corazón, de acuerdo con toda una tradición clásica mesoamericana en la que la ofrenda de este órgano (humano en aquel entonces) era concebida como el contributo energético del hombre, el precioso alimento de los dioses, esencial para el mantenimiento de la ordenada dinámica del cosmos.

Una vez cerrado el hoyo abierto bajo el altar, se enciende encima una vela, mejor si es la usada para la purificación del enfermo. La ofrenda del cuarto día sirve «pa' que cuando sea novenario la Tierrita ya esté alimentada». El «novenario» constituye la verdadera conclusión de la cura. Vence al octavo día de haber comenzado el rito; contando también éste se llega así a nueve días en total. En él no se hacen ya ofrendas ni llamadas: «ahí vas a encomendarle a Dios Nuestro Señor que lo amejore, que lo alivie, que lo limpie todo». El resultado positivo de la petición, según algunos **tapahtiani**, puede ser materialmente oído, lo que significa que la llegada del **ecahuil** produce un ruido particular, que no escapa a un oído experto. La idea de que la entidad perdida “anuncie” su regreso mediante una manifestación perceptible existe también entre los nahuas de Xalacapan, según refiere Robinson (1961: 77),

si bien aquí la señal del regreso se manifiesta visualmente, mediante la aparición de una falena (**papalocuiltzin**).

El rito terapéutico concluye, en fin, con una operación que podríamos definir de reintroducción mecánica del **ecahuil**. El **tapahtihque** hace beber al paciente una poción "mágica" obtenida como sigue: en un trozo de tela, que hace de filtro, se coloca un poco de tierra del lugar en el que se produjo el susto (a veces se añade un fragmento del objeto causante directo del espanto) y se echa agua encima. Si fue precisamente este último elemento el que provocó el susto, es suficiente tomar un poco de agua del río, estanque o pozo en el que ocurriera el suceso emotivamente traumático.

Algunos **tapahhtiani** que no usan el reemplazo utilizan otro tipo de poción, que viene a ser una especie de merced (**taxtahuil**) a la Tierra por haber liberado el **ecahuil** confiscado. Consiste en echar en un vaso lleno de agua una de las monedas de cobre fuera de circulación, consideradas «más sagradas»; a este agua se le puede añadir un pellizco de tierra del lugar del susto, o bien de ceniza del hogar si el susto fue ocasionado por el fuego.

Concluye de esta forma la parte ritual de la terapia, que podrá ser repetida en caso de que las condiciones del enfermo no mejoren. Se descarta totalmente la posibilidad de que la cura no funcione, siempre y cuando se realice según los cánones y el sueño hubiera revelado precedentemente al **tapahtihque** una situación patológica sanable. Si la cura falla querrá decir que en el diagnóstico no se ha logrado individuar el verdadero acontecimiento desencadenante, o que se erró en la elección de las oraciones, o bien en su número. Se atribuye gran importancia al hecho de dirigirse a las divinidades con su justo nombre (por ejemplo llamando Trinidad a la Tierra), aunque luego cada **tapahtihque** adopte nombres que se diferencian enormemente de los de sus otros colegas. Como también es importante no excederse en las oraciones: «para el **nemouhtil** nadie reza más que siete». Si un caso es particularmente grave se rezará con mayor frecuencia, pero ninguna de las sesiones de oraciones sufre variaciones cuantitativas:

Porque le metes muchas oraciones y ya ves su cuerpo cómo está: [las oraciones] son fuertes y se puede apearar. Este [enfermo] viene ya como alguna persona [que tú] llevas de alguna parte; llevas un mozo, agarras y lo cargas —porque la cera es leña, la vela es como si fuera una leña—. Le pones la carga, de allí empiezas a ponerle más. Claro, le cargaste la vela, un trozo, agarras y le pones más, le pones más en-



cima, pues en lugar de que lo aguante, que lo traiga, entonces se cae y no aguanta. Así vienes haciendo con estas oraciones: hasta que aguante lo traes, y después vas a traer más. Así, poco a poco; no es todo de un jalón.

La imagen del enfermo derrengado bajo el peso de velas y oraciones, casi como si fueran un metafísico fardo que transportar, no difiere de la de las ánimas de los difuntos que, al finalizar la fiesta que se les dedica en noviembre, abandonan las moradas de los vivos cargadas con las donaciones recibidas; una imagen transmitida por un gran número de cuentos populares.<sup>15</sup>

En cambio, en la tradición de aquéllos que creen en la posesión de varios **tonalme** animales, el susto recibido provoca la caída del **tonal** que en aquel momento preciso estuviera presente en el individuo, **dado que no todos permanecen dentro de él contemporáneamente** (concepción que confiere robustez a una interpretación del **tonal** como “manifestación externa” del **ecahuil**). Si además a tal creencia se le suma también la idea de que los **tonalme** están dispuestos según un orden jerárquico de fuerza y tamaño,<sup>16</sup> la gravedad del estado del paciente se pondrá entonces en relación directa con la posición que ocupe en la escala el **tonal** afectado. Posición que, sin embargo, podrá ser conocida sólo **a posteriori**, infiriéndola de los resultados obtenidos por el rito terapéutico.

Tenemos así que, en primer lugar, se llamará al **tonal** más débil, y por lo tanto, de inferior nivel jerárquico; si el enfermo no experimenta ninguna mejoría se pasa al siguiente, y así sucesivamente, hasta llegar al quinto si fuera necesario. En caso de que el decurso de la enfermedad no diera señales ni siquiera entonces de haber tomado un rumbo positivo, significa que Dios tiene inescrutables razones para querer que el paciente siga sufriendo —explicación en la cual el curandero siempre puede encontrar aparo— o bien que el diagnóstico no era certero.

#### 3.4.6. La intervención farmacológica

Durante la fase ritual, o recién concluida, al enfermo se le somete

<sup>15</sup> La misma idea de que demasiadas velas encendidas a un difunto pueden suponerle una “carga” excesiva existe también en el área maya, como **testimonio Guiteras Holmes (1961: 273)**.

<sup>16</sup> No existe un orden jerárquico establecido, sino más bien la idea de que debe existir una jerarquía, cuyo único punto invariable es que a su cabeza están los grandes felinos, el puma y el jaguar.

también a un tratamiento farmacológico, muy importante por lo que respecta a sus efectos en la sintomatología. Sin embargo, al igual que toda cura que fuera practicada por un médico —considerada absolutamente ineficaz para la causa de la enfermedad, perteneciente a un orden místico extraño completamente al cuadro operacional de la medicina científica— también los fármacos prescritos por el **tapahitque** quedan circunscritos al ámbito de la «curadita», como dicen los cercanos totonacas estudiados por Ichon (1973: 261), que interesa sólo el aspecto externo, de sufrimiento, de la enfermedad.

El remedio prescrito está constituido por sustancias vegetales y persigue aliviar la caída y retorcimiento de la campanilla y del recto, considerados efectos secundarios del susto. La campanilla se «levanta» y «endereza» empujando hacia arriba y friccionando el velo del paladar con un dedo mojado en zumo de limón y salsa de tomate. El recto, en cambio, se trata con «pelotillas» (supositorios) compuestos de numerosos ingredientes, entre los que se encuentran los fundamentales e ineludibles polvo de hueso de **ahuacat** y de **cuouhtzapot** tostado y triturado, y las hojas de **maltantzin** y de **eztafiat**. Como ejemplos de composición de una cierta complejidad, damos aquí la lista de los ingredientes que componen los supositorios de dos diversos **tapahitiani**, primero una de catorce elementos, la más rica de todas las encontradas, y luego otra de once, a fin de apreciar las variaciones aportadas en torno al núcleo central. Damos también, entre corchetes, las indicaciones y las partes de la sustancia vegetal en los casos en que no se prevé el más obvio empleo de sus hojas y flores; a continuación, y entre paréntesis, la indicación f o c, según el ingrediente sea considerado perteneciente a la categoría de elementos “fríos” o “calientes” respectivamente.

A)

**ahuacat** [polvo del hueso tostado] (c)

**cuouhtzapot** [polvo del hueso tostado] (c)

**maltantzin** (f)

**eztafiat** (c)

**orozús** (c)

berenjena (f)

**omiquilit** (c)

mozote blanco (f)

mozote morado (c)

guácima [cojollos] (f)

yohualxihuit morado (c)  
tiltic epazot (c)  
iztac epazot (f)  
durazno [cojollos] (f)

B)  
ahuacat [polvo del hueso tostado] (c)  
cuouhtzapot [polvo del hueso tostado] (c)  
maltantzin (f)  
eztafiat (c)  
mozote blanco (neutro)  
mozote morado (neutro)  
mozote enredadero (neutro)  
tiltic epazot (c)  
zacapal [el líquido extraído] (f)  
cuitchil (c)  
yohualxihuit (neutro)

Desgraciadamente no hemos podido determinar las variedades de cada vegetal empleado. Las distinciones entre los varios tipos de mozote parecen legitimadas por reales diferencias morfológicas, pero además por la atención prestada al color de las flores como elemento de clasificación.

En ambas recetas se tiende a crear un compuesto moderadamente caliente —destinado a contrastar el enfriamiento corporal generalizado ocasionado por la falta de “energía” en la sangre— excluyendo los elementos que, aun siendo considerados eficaces (ajo, tabaco) y usados por algunos, se piensa que son “demasiado calientes”, especialmente si el *nemouhtil* ha interesado el intestino, lo que podría hacer “arder” el recto: «ésos ya no sirven, le hacen mal a la matriz (entendiendo con este término el recto y no el útero [n. de los AA.] de la persona .

En cuanto a la posología, el curandero de la fórmula B específica que las «pelotillas» hay que tomarlas en seguida durante tres tardes consecutivas. En caso de que el paciente haya tenido manifestaciones muy violentas del mal, se habrá de repetir la toma una vez pasados unos 15-20 días, para repetirla después tras otros 15, siempre y en cada ocasión durante tres veces consecutivas.

Las «pelotillas» van siempre acompañadas del «tecito», una infusión que contiene una parte de los ingredientes ya incluidos en las primeras. También en este caso nos encontramos en la práctica ante tantas recetas como curanderos que las prescriben, si

bien es cierto que subsiste siempre un núcleo reconocible de elementos cuya presencia se considera esencial. Presentamos también en este caso dos fórmulas: una más simple, compuesta sólo de cinco ingredientes, entre los que prevalecen los “calientes”, pero interesantes porque este número no es el resultado de un nivel de conocimientos herborísticos menos sofisticado —pertenece, por otra parte, al mismo **tapahitque** que nos proporcionó la receta de «pelotillas» de 14 componentes—, sino que está ligado simbólicamente a la creencia en un **ecahuil** pentaforme profesada por aquel curandero. En la otra, mucho más compleja, los excesos de “calor” o de “frío” de ciertos ingredientes se atemperan con la incorporación de otros contrarios en la medida necesaria para establecer un equilibrio de conjunto entre sus partes, dando como resultado una poción «cordial», o bien “térmicamente” neutra.

A)

**ahuacat** [una yema] (c)  
**cuohtzapot** [una punta de hoja tierna] (c)  
**maltanzin** (f)  
**eztafiat** (c)  
**orozús** [una fruta] (c)

B)

**ahuacat** [ $\frac{1}{2}$  hueso] (c)  
**cuohtzapot** [ $\frac{1}{2}$  hueso] (c)  
**maltanzin** [un manojillo] (f)  
**eztafiat** [unas hojas] (c)  
**mozote blanco** [2 ramitas] (f)  
**mozote chino** [2 ramitas] (f)  
**mozote enredadero** [2 ramitas] (f)  
**tíltic epazot** [una ramita] (c)  
**zacapal** [3 filamentos de unos 30 cms.] (c)  
**yohualxihuit morado** [5 hojas] (f)  
**iztac yohualxihuit** [5 hojas] (f)  
**cuitacuohuit** [5 hojas] (f)

### 3.4.7. Valores interculturales del susto

Todo lo descrito hasta ahora concierne específicamente al ambiente nahua tradicional (vid. 1.2. y 1.6.). El problema reside en el hecho de que el **nemouhtil**, como referente etiológico, rebasa el

sector tradicionalista de la comunidad para ocupar un preciso e importante lugar propio en todos los otros sectores socioculturales en que aquélla se subdivide. Muchos de los malentendidos y errores contenidos en la literatura etnológica relativa al tema se deben precisamente a que el cuadro etnográfico ha sido construido con el acopio de datos sacados del campo, pero sin tener en cuenta su ámbito de procedencia, el contexto subcultural dentro de la comunidad o grupo estudiado. Error tanto más grave cuanto que en México los desniveles internos de cultura están en buena parte estructurados a partir de orientaciones culturales diversas, debidas a la diferente procedencia étnica de los individuos.

En el vasto y vago sector que hemos definido nahua-aculturado —al que pertenecen aquéllos que, aun manteniendo una identidad india, se ven hoy empujados por el impacto del mundo mestizo a elaborar nuevas síntesis que pretenden mediaciones acomodaticias con las sugerencias culturales procedentes de aquél—, la ideología sobre el **nemouhtli** adquiere dimensiones expresivas diferentes, si bien dentro de un cuadro general empobrecido.

Aparece en primer lugar la pérdida de la naturaleza animal del **tonalli**, y con ella la de su pluralidad. El **tonalli** es uno solamente y se ha hecho coincidir con el alma que todo buen cristiano posee y que tendrá que ser restituida a Dios tras la muerte. Estas limitaciones, sin embargo, no eliminan del todo su hechura de **free-soul**, a pesar de la contradicción que ello representa respecto a su condición de alma inmortal y de elemento de referencia del comportamiento moral. Al acontecimiento traumático representado por el susto se le sigue considerando capaz de separar la esencia espiritual de su recipiente corpóreo, con todas las consecuencias patológicas que ello conlleva en cuanto a la sustracción de fuerza a que queda sujeto el individuo. El recurso a la intervención ritual del **tapahtihque** constituye entonces la única solución terapéutica válida.

Pero las pérdidas, sin embargo, tienen sus contrapartidas en nuevas aperturas que, irónicamente, pueden, mediante un camino “moderno”, reconducir por convergencia a una tradición arcaica. Emblemática es la reaparición de la conexión entre individuo y animal compañero. Pero mientras que en la forma tradicional se articulaba como una extensión anímica del individuo, en la actual lo hace como correspondencia con los signos zodiacales —cuyo conocimiento está filtrado hoy por los horóscopos de los periódicos—, de la que dimana una alianza con la especie a la que

pertenece el animal representado por el signo, creando así una modalidad relacional absolutamente nueva y divergente.

También en la cura se manifiestan diferencias e innovaciones respecto al modelo estereotípico ofrecido por la tradición. El tratamiento farmacológico se presenta más rico, moviéndose con libertad sobre lo trazado por las indicaciones “clásicas” y sacando sugerencias de la medicina popular mestiza, tanto en lo que concierne a los elementos usados como fármacos como a sus indicaciones de uso (se añaden, por ejemplo, pociones y enjuagues). Al mismo tiempo se nota una atención mayor a los síntomas, fruto de la familiaridad con la medicina moderna, que ha conducido a inéditas articulaciones de la teoría patogenética adaptando y ligando lo viejo con lo nuevo. Es lo que ha ocurrido con la idea indígena de que un «viejo susto» —es decir, un susto no sometido a tratamiento ritual por no habersele prestado demasiada atención— pueda desencadenar una enfermedad mucho más grave, concretamente la tisis y la diabetes, cuya cura ahora se confía al médico.

Entre quienes han padecido con mayor intensidad el impacto de la cultura mestiza y asimilado su modernidad provinciana y reducida (a menudo se tiene la impresión de que lo único que ha quedado para marcar el hiato ha sido la vestimenta), el complejo de ideas concernientes a la relación entre susto, sus causas desencadenantes y la pérdida del alma resulta todavía más atenuado difuminándose, en imperceptible progresión que anula líneas precisas de demarcación, en la concepción mestiza.

Y si pasamos al estrato mestizo social y culturalmente menos evolucionado —donde el término castellano “susto” sustituye al náhuat **nemouhtil**—, la creencia sigue siendo que el susto tiene efectos perniciosos para la salud, pero ha desaparecido la idea de que la enfermedad sea el fruto de la pérdida de una entidad espiritual que cada cual posee, ya sea un doble, alma u otra fuerza.

Hoy domina la concepción cristiana de un alma inmortal, premiada o castigada por Dios según su comportamiento en vida y destinada a abandonar el efímero envoltorio corpóreo sólo cuando sobreviene la muerte. Si bien la causa inmediata ya no es la de una extenuante privación de las energías vitales debida a la separación de la entidad anímica, se sigue creyendo que los efectos de un susto resultan lesivos por afectar a la parte espiritual del hombre de una manera que queda conceptualmente ligada a una imagen de “caída”, circunscrita, sin embargo, en el interior del individuo que hubiera experimentado el acontecimiento traumá-

tico.<sup>17</sup> Esta caída se traduce en un decaimiento que se manifiesta con una sensación de debilidad y de vacío interpretada como pérdida o reducción de la fuerza vital. El alma ya no sostiene al cuerpo con su energía, determinando un desequilibrio en el funcionamiento de los órganos. Resultan afectadas especialmente la sangre, que se decolora perdiendo en vivacidad y consistencia, y la mente, que se replega sobre sí misma, afectada por crisis que se manifiestan como ansiedad o, al contrario, como profunda apatía y falta de voluntad, o a veces también cayendo en la verdadera locura.

Ni siquiera en este contexto mestizo-popular se confía al médico el tratamiento de un susto. Se considera que es incapaz de curarlo porque «no es una enfermedad que él conozca». En cambio, se dirigirán a los curanderos, los cuales, a semejanza de los **tapahtiani**, interrogan al paciente para conocer el cuándo y el modo del acontecimiento traumático responsable de la enfermedad, encontrándose presente también aquí la idea de que de un susto “desatendido” puede dimanar andando el tiempo otra enfermedad más grave. La cura, sin embargo, no contempla —ni lógicamente podría hacerlo— operaciones de llamada a una entidad espiritual perdida. Se basa, en cambio, en la suministración de fármacos (los mismos que hemos visto prescritos en ámbito indígena), si bien su eficacia está supeditada a la imprescindible observancia de precisos ritos (oraciones, invocaciones, señales) por parte del curandero.

Muchos mestizos no dudan en dirigirse a **tapahtiani** si se consideran afectados por un susto, motivados por el mecanismo psicológico que empuja a buscar el “milagro” de la curación en el territorio extraño e incógnito de un mundo social y culturalmente distinto. Esto es claramente ostensible en el nivel mestizo alineado al modelo nacional neo-mexicano, donde casi nada se conoce de las creencias populares, particularmente de las indígenas; creencias que se rechazan, por otra parte, en nombre de una careada superioridad de la cultura “científica”, cuya posesión se interpreta como prueba de cualidades intelectuales y morales superiores. En compensación, a los socialmente inferiores se les considera dotados de misteriosos poderes que les permiten inci-

<sup>17</sup> Signorini (1982) ha puesto en relación esta idea con otra difundida en el área del Mediterráneo, bien expresada a nivel lingüístico por las ocupaciones «caer el alma», «caer el corazón», «bajar el alma/el corazón a las rodillas».

dir sobre la naturaleza, en contacto con fuerzas inexplicadas e inexplicables cuyo control poseen y que pueden representar un peligro para el bienestar físico de las personas. Parece como si existiera un inconsciente deseo de resarcir a quienes están relegados en los últimos peldaños de la sociedad, en razón de una pretendida inferioridad natural y cultural, confiriéndoles «una densidad humoral que les dota de variados y amplios poderes frente al **oculto y les concede además intimidad con las subterráneas fuerzas demoníacas**; intimidad que en el caso de los indios se considera determinada por la imperfecta comprensión del cristianismo» (Signorini 1982: 319).

Este reconocimiento por parte del estrato “moderno” de los misteriosos y milagrosos poderes de los curanderos se combina de este modo con la despectiva actitud de fondo que estigmatiza al indio como supersticioso e ignorante, juicio etnocéntricamente fundado en una repulsa instrumental de la otredad, que permite el mantenimiento del orden social que ha venido configurándose con el devenir histórico.

En realidad, asombra la ignorancia y falta de interés de los mestizos por la cultura india; no sólo por los elementos que constituyen la base ideológica del sistema de creencias, sino también por los hábitos cotidianos, que se desarrollan ante sus propios ojos, y por cualquier aspecto de la vida social y ceremonial. Del modo indígena de afrontar el **nemouhtil** se acepta, en cuanto al susto, sólo la cura a base de supositorios. La interpretación que se da de la enfermedad es “científica”; se vincula a una infección producida por parásitos intestinales pero, al mismo tiempo, se mantiene para ella el término “susto”, en una ambigua conexión semántica que revela los procesos históricos de cambio socio-cultural.

### 3.5. El ehecat

Al igual que el término **nemouhtil**, la palabra **ehecat** se refiere tanto a la enfermedad atribuida a la penetración en el cuerpo de entidades etéreas nocivas, por ser su sustancia ontológicamente diferente de la del hombre, como al agente desencadenante, es decir, la entidad etérea misma. Pero a diferencia del **nemouhtil**, no se trata de un mal de naturaleza orgánica inducido por el estado de debilidad provocado al organismo por la pérdida del **ecahuil**, (que ya de por sí ocasiona un estado de enfermedad). Aquí se trata, en cambio, de un mal proveniente de la intrusión de



un espíritu. La penetración puede producirse de dos formas diferentes. La primera mediante un susto, provocado por la aparición de un **amo cuali ehecat**<sup>18</sup> con semblanza humana o animal en circunstancias pavorosas. Las puertas del organismo se desquician más fácilmente al flaquear las resistencias proporcionadas por el **ecahuil**.<sup>19</sup> La vía de entrada del fluido maligno es la respiración, "forzada" por el espanto mediante una violenta inspiración.

El susto puede incluso no tener un impacto tan poderoso, pero sí provocar igualmente un estado de ansia, de preocupación continua que consume, debilita, hasta que el **ehecat** encuentra su camino:

Si uno no es fuerte del espíritu, entonces aquello no se olvida. [Se] está acordando, [se] está acordando; entonces le viene la enfermedad.

La segunda posibilidad es de índole subrepticia: el **ehecat** no asume formas visibles y se introduce inadvertidamente en la víctima, que se dará cuenta de su presencia sólo pasado algún tiempo, cuando surjan los síntomas de la enfermedad. Este es el método normal de ataque de los espíritus guardianes de algunos lugares particulares, y a menudo también el de los **nahualme**, siempre que no consideren oportuno asumir el aspecto de su propio **tonal**. En este segundo caso, la vía de penetración es siempre la respiración:

El **amo cuali ehecat** es como un airecito no más, chiquitito. Ese cuando está uno jalando, cuando está uno resollando, se lo traga uno ese gusanito que es el **amo cuali** ya. Entonces ya penetra en el cuerpo y ya empieza uno a sentir esa enfermedad. El **amo cuali** se mete entre el corazón y penetra en todo el cuerpo...

<sup>18</sup> La expresión **amo cuali ehecat** /mal viento/ la emplean generalmente los nahuas de Santiago para distinguir espíritus demoníacos, ánimas condenadas y proyecciones anímicas de los **nahualme** — todos potencialmente nocivos al hombre — del viento atmosférico (**ehecat**) que, a pesar de estar personalizado y deificado, posee características inocuas o positivas, la principal de las cuales es la de traer la lluvia. En el lenguaje corriente, sin embargo, las peligrosas entidades incorporéas son indicadas por regla general sólo como **ehecame**, y a ese uso nos atenemos también nosotros en el presente texto.

<sup>19</sup> También los zapotecas de Ixtepeji (Kearney 1971: 83) creen que los **aigres** (el equivalente local de los **ehecame** de la Sierra) pueden penetrar más fácilmente en el cuerpo debilitado de quien "perdió el alma" por un susto.

Un caso aparte lo constituyen los **ehecame** espíritus de los difuntos antes de su definitivo alejamiento de la tierra para asumir el **status** de antepasados. Son particularmente peligrosos en los tres días que preceden al sepelio, tiempo en que permanecen en estrecho contacto con el cuerpo abandonado. Su envidioso resentimiento hacia los vivos les empuja a atacarles introduciéndose en sus cuerpos, no sólo por vía oral, sino aprovechando también otros orificios. Esto hace que quien tenga una herida no cicatrizada o una encía abierta por una extracción se proteja durante la visita a un muerto cubriéndose la parte con hojas de **xomet** como amuleto, o bien masticándolas (cfr. Parsons 1970: 142).

### Encuentros con ehecame

Tipo de encuentro	Penetración	Tipo de ehecat
CASUAL	→ INVOLUNTARIA	Ánimas vagantes
	→ VOLUNTARIA	Dueños de los lugares, muertos de mala muerte.
PROVOCADO	→ VOLUNTARIA	Demonios ( <b>amocualime</b> ), ánimas condenadas, proyecciones de <b>nahualme</b> .

#### 3.5.1. Encuentros casuales

El estado morboso de **ehecat** suele ser normalmente producto de una acción intencional del agente patógeno. No obstante, cabe también la posibilidad que se manifieste tras un encuentro casual con él. Por ejemplo, toparse con el espíritu de un difunto que regrese a la tierra para resolver un problema personal pendiente (v. 2.3.1.) puede provocar la caída del **ecahuil** en la persona que se espante ante su presencia. Por consiguiente, el escudo protec-

tor se debilita, de modo que el espíritu penetra automáticamente, sin que fuera su pretensión, con sus efectos demoledores:

Por ejemplo, si hay un árbol de pimienta que tiene harta semilla y que está oliendo a pimienta, y yo he pasado por allí, y yendo a quince metros ya empieza a doler mi cabeza porque oli aquello, me imagino que el árbol aquél no quiso que me enfermara yo. Yo me enfermé porque lo olí. Así aquel aire que pasó, él ni quiere que me enferme yo, ni tampoco vino a eso, pero yo por estar allí cerca...

Los más sujetos a este tipo de infortunios serán naturalmente los individuos que de entrada «tienen espíritu más bajito» o «son cortos de espíritu», es decir, quienes poseen un **ecahuil** débil, fácil de erradicar incluso con el más ligero e involuntario de los impactos.

Es ejemplar el caso, contado por un nieto suyo, de J. M. O., un anciano viudo que vivía solo en un rancho.

Una noche en puntos de media noche siente que le están meneando [las cobijas]. Y ahí le empezaron a pegar mareos (síntoma de la cercanía de un espíritu [n. de los AA.]). «No —decía—, que vino mi señora, me quería llevar [consigo]. Y qué necia que se quería acostar conmigo. Levantó la cobija y que se quiere acostar. Yo le dije: «¡Quítate! Tú eres alma ya de la otra vida. Allá te iré a alcanzar cuando se me llegue [la hora]; ahorita no, no te puedes arrimar conmigo». Y ella, como [el viejo] no se consintió, lo dejó así medio loquito. Ya no mucho después, se murió él también.

Este relato muestra cómo el viejo, ya débil, no pudo sobrevivir al contacto con el difunto, forzado en este caso a regresar al lugar de su permanencia terrenal para satisfacer sus deseos, que, en ausencia de mayor información sobre su vida, hemos de suponer habían quedado insatisfechos.

A veces se puede salir indemne o con daños muy leves de encuentros fortuitos, siempre que no susciten en el **ehecat** la voluntad de dañar. Parece ser que en estos casos los efectos se limitan a manifestaciones epidérmicas (pústulas, erupciones cutáneas o ligero malestar), como si el espíritu sólo hubiera rozado el cuerpo.

Una noche que volvía a casa achispado, J.M. advirtió que por el sendero que serpenteaba entre los cafetos le seguía un perro, que él recuerda de pelo enmarañado y grandes ojos resplandecientes. Trató de ahuyentarlo, pero el perro no se dio por aludido. Entonces comprendió que se trataba de un animal enviado por un **nahual**. Se persignó y encendió

un cigarro, para que el humo le sirviera de protección. La bestia desapareció al instante. Cuando llegó a casa, en vez de entrar enseguida, J. se sentó fuera de la puerta para seguir fumando, a fin de no contagiar a sus familiares.<sup>20</sup> En fin, antes de acostarse, bebió un poco de agua bendita y luego roció otro poco sobre sus hijos dormidos. No hubo consecuencias, lo cual, junto al hecho que los conjuros habían tenido un efecto inmediato sobre el animal, demostró que el **ehecat** «no lo mandaron para mí».

Dentro de la vasta categoría de las enfermedades debidas a encuentros casuales con **ehecame** se puede individuar una subcategoría que comprende los males originados por el encuentro con el alma de un muerto de mala muerte o con el espíritu protector de un lugar cualquiera, los cuales atacan con frecuencia por iniciativa propia, prescindiendo de que la ocasión sea o no fortuita.

En cuanto a los espíritus dueños de lugares, no todos manifiestan la misma agresividad. Cuando se trata de espíritus de las cuevas, se considera que el ataque es casi automático. La oscura, tónica morada en que viven, verdadera boca del mundo infernal, **hace que se les considere criaturas del Demonio, y, por lo mismo, consagrados al mal:**

Cerca del paraje de Caxaltepec hay un manantial del que toman el agua las familias del lugar. Estas personas ponen toda su atención en no dejar que los niños se acerquen y mucho menos que vayan a jugar hasta ella. El espíritu dueño del lugar suele aprovechar que son particularmente vulnerables para asustarles e infiltrarse en ellos. La consecuencia es el **nemouhtil** o el **ehecat**.

Un día que iba de visita a casa de un pariente de Tacuapan, A. M. oyó un rumor de voces que provenía de una profunda cavidad abierta entre las raíces de un árbol. Se acercó cautamente y se percató con sorpresa que hablaban en lenguas desconocidas. Impresionada, se alejó sin hacer ruido. Al llegar a casa se lo refirió enseguida al marido. Éste, que era un experto **tapahihque**, comprendió al punto que se trataba de espíritus moradores del subsuelo y se alegró de que ella no hubiera cometido el error de hacerles notar su presencia. Efectivamente, la aventura no le acarreó consecuencia a su salud.

<sup>20</sup> Del mismo modo, en Ixtepeji se cree que «el humo quita las enfermedades que uno pudiera tener, tal como lo hace un cigarro encendido que se lleva cuando se sale de noche y protege contra los aigres perdidos que andan por las calles» (Kearney 1971: 78).

### 3.5.2. Encuentros provocados: la evocación

Los encuentros casuales representan sólo una minoría de los casos. Por regla general, el encuentro con un **ehecat** es el producto de la voluntad y la obra de un **nahual**, que actúa por iniciativa propia o por encargo. Como ocurre en todas partes, su intervención nace principalmente del apremio de la animosidad sugerida por la envidia. Esto se percibe tan claramente que la enfermedad producida por un **ehecat** enviado adrede es denominada paradigmáticamente también **nexicol cocoliz** /enfermedad provocada por la envidia/. Envidia que es algo más de lo que nosotros entendemos generalmente por este nombre, ya que se carga de todos los sentimientos manifiestos u ocultos que pueden caldear el ánimo contra el prójimo:

¿Por qué sobreviene el **nahualot**?<sup>21</sup> Sobreviene de alguna envidia. La envidia, ¿qué cosa es? ¿En qué trabaja, en qué nace esa envidia? La envidia es el **amo cuali**; bueno, las malas intenciones.

El rencor, el espíritu de venganza, la índole malvada integran la amplia gama de los restantes estímulos que empujan a recurrir al hechizo. Ya hemos visto que éste requiere un ejecutor con medios para producirlo, a quien por ello mismo llamamos hechicero, porque actúa con el auxilio de fórmulas, ofrendas, nombres, palabras mágicas, etc., y por encargo de terceros, configurándose como un verdadero **tueur à gages**.

Por lo que se refiere a las víctimas del **nahualot**, sabemos que las más expuestas son los constitucionalmente dotados de un **tonal**, y por consiguiente de un **ecahuil**, "débil". Junto a éstos, también son particularmente vulnerables todos aquéllos que «tienen malos pensamientos, están un poco apartados del Poderoso»; es decir, quienes carecen del mínimo de defensas rituales que todo buen cristiano posee en virtud de su devota relación con Dios, establecida mediante la constancia de la oración y de los buenos pensamientos. En esta situación se encontrarán con frecuencia quienes, al estar obligados a trabajar en demasía por graves con-

<sup>21</sup> Como en los tiempos de la Conquista (cfr. Molina 1977 y Simeón 1981), el término **nahualot** significa la acción maléfica del **nahual**, que para los nahuas de Santiago se concreta en el envío contra la víctima de un **amo cuali ehecat** /viento no bueno/ 'espíritu malo', o de una emanación propia (cfr. 2.3.2.1.).

diciones de indigencia, no dedican tiempo y atención suficientes a la oración: «¿a qué hora les da tiempo para rezar, para encomendarse a Dios?». O bien aquéllos que trabajan descomedidamente por pura avidez de ganancias. No sólo se olvidan de sus deberes rituales, sino que además se convierten en objetivo de los ataques mágicos por la envidia que suscita su éxito social.

Hay otras acciones de hechicería que merecen ser tratadas aparte. Son las que derivan de la petición elevada a Dios o a los Santos para que castiguen a aquél de quien se cree haber recibido un agravio. Esta petición se considera legítima, según el código ético nahua, al tratarse sólo de una represalia por la vejación sufrida.<sup>22</sup> Los percances que provoca son advertencias enviadas al culpable para que cambie de conducta. En caso de que el atacante, en su protervia, desoiga la admonición, entonces está permitido, o por lo menos justificado en parte, pasar al tipo de contraofensiva mágica para la cual se hace siempre necesaria la mediación del Demonio: una acción de hechicería, pues, hecha por uno mismo o con el auxilio mercenario de un **nahual**. Dios se presta exclusivamente a intervenciones admonitorias, en función de disuasor, mientras que el verdadero castigo de las culpas queda reservado a Su juicio tras la muerte del individuo. Para obtener una intervención justiciera en vida, que implique daño y violencia, no hay más remedio que recurrir a la magia, a la evocación del Maligno y al pacto con él, directo o mediatizado por la persona del hechicero.<sup>23</sup>

La religión popular nahua presenta a este propósito una interesante mezcla de conceptos ligados a las denominadas «re-

<sup>22</sup> Pitt-Rivers (1971: 15) hace consideraciones completamente análogas en relación a los mayas: «se intenta enviar el Mal contra unos enemigos para que mueran, pero haciendo esto se escudan siempre en la justicia: se trata de llamar la atención divina sobre los embates padecidos y pedir que sean reparados castigando a los culpables».

<sup>23</sup> Sin embargo, no todos acaban de comprenderlo perfectamente, o por lo menos existe la esperanza de que no sea exactamente así. Es decir, se espera que la indignación de Dios alcance tales niveles que satisfaga plenamente y enseguida la sed de venganza de quien implora su intervención.

Cuenta el párroco de Santiago que un feligrés suyo, desde luego no famoso por su devoción, empezó a pedirle de repente misas fúnebres, a las que ni siquiera asistía. Sorprendido por la incoherencia de su comportamiento, el sacerdote preguntó al sacristán si sabía quiénes eran los parientes desaparecidos a los que el hombre intentaba ayuda. Le respondió

ligiones escatológicas» y otros propios de las «religiones del ahora» (Lewis 1981); es decir, de religiones que invitan a la paciente resignación terrenal en vista de una resolución ultraterrenal (el «pastel del cielo» de Lewis) administrada por Dios con premios y castigos —que no satisfacen sólo un ansia objetiva de justicia, sino también un ansia subjetiva de venganza—, y de otras que resuelven **hic et nunc** el problema de los agravios con una acción inmediata. La acción mágica, legítima en las «religiones del ahora» cuando se apoya en una justificación moral, pierde entre los nahuas esta legitimidad, cargada como está de un valor siempre moralmente negativo por el secular proceso de presión ideológica católica.

Para llevar a cabo sus perversos propósitos, el hechicero-brujo se sirve de **ehcame** que están bajo su control, pertenecientes a las categorías de los muertos de mala muerte, de las almas condenadas, o bien pueden ser sus propias emanaciones. El método de que se vale el **nahual** para someterlos a su control y dirigirlos contra su objetivo consiste en invocaciones a las potencias infernales, los **amo cualime** /no buenos/, los **tacatecolome** /búhos-persona/ y los **tzopilome** /buitres/, categorías todas ellas que son representaciones metonímicas del Demonio; mejor dicho, son el Demonio, como dicen los informantes.

La invocación mágica mantiene **grosso modo** la forma de las oraciones “blancas”; cambian, obviamente, los nombres de los destinatarios y, según algunos, se aumenta notablemente el número de ellas. Discutiendo sobre las invocaciones de los **nahualme**, B. Z. dice haber oído una «que no me gustó» (como todos los **tapahtiani**, se guarda bien de declarar de buenas a primeras que él mismo es también **nahual**), en la que se invocaba a «**cempoalhuanahui amo cualime, cempoalhuanahui tzopilome** /veinticuatro demonios, veinticuatro buitres/». (En su opinión sería excesivo y dañino invocar en el curso de una oración terapéutica a un número tan alto de protectores; aunque la concentración de fuerzas es benéfica, sería demasiado intensa.) Otro **tapahtihque** añade, por su parte, que los **nahualme** «siempre llaman a los demonios, **tacatecolome, amo cualime...** He visto que así hacen. nombran cuántos animales, trecemil animales, trecemil demonios. ¿Quién sabe? Tantos nombran ellos».

que, al parecer, no tenía ninguno. El párroco entonces quiso interrogarle, y el otro le respondió cándidamente que las misas no eran para alguien ya muerto, sino para que alguien muriera.

Esto concuerda plenamente con las creencias que regulan la "dosificación" de las oraciones católicas, las cuales, de ser intercaladas sin medida en los ritos terapéuticos, acarrearían efectos maléficos, contrarios a los deseados. En el caso de las invocaciones brujas, salirse de los límites observados por norma en el rito "blanco" sirve para acrecentar la potencia de los efectos negativos sobre las personas a las que se quiera atacar.

Hay además quien sostiene que, cuando actúan contra alguien, los **nahualme** no envían directamente los **ehecame**, sino que se dirigen a **tein amo cualtia** /el que no sirve/ 'el Demonio' para que sea él quien se ocupe de lo necesario, cosa que también puede hacer mediante los **ehecame**.

Para que el hechizo sea un éxito es esencial que el **nahual** esté al tanto del nombre verdadero, oculto, de su víctima; nombre que además de determinar la identidad del individuo va íntimamente ligado a sus cualidades espirituales: «el nombre lleva algo de relaciones con Dios, desde el nacimiento y desde el bautizo». La idea subyacente en el uso del término «gracia» para indicar «nombre de pila» parece haberse transmitido perfectamente de España a este lejano territorio indio mexicano.

Las invocaciones para obtener la ayuda del Demonio se pronuncian en días y horas especiales, cuando las fuerzas celestes que protegen al hombre están ausentes o bajan la guardia. El martes y el viernes (contados a partir del anochecer del lunes y del jueves hasta el del martes y viernes, respectivamente) son días reservados a los **nahualme**. Por consiguiente, durante ellos se suspende toda actividad ritual benéfica: el viernes porque es el día de la muerte de Cristo, del triunfo de las fuerzas de las tinieblas sobre la luz y la salvación; el martes por ser día de conflicto y agresión, ya implícitas en su nombre ("día de Martes"), razón por la cual la tradición europea le ha asignado valores negativos.

En cuanto a las horas, las que pertenecen a los **nahualme** son en general las nocturnas, en que se aprovecha la ausencia vivificante y divina del sol,<sup>24</sup> y, particularmente, la medianoche, porque es el momento en que **moxeloa yohual** /la noche se divide/. Pero también hay un momento intersticial, de suspensión de la dinámica cósmica, durante el día; ocurre cuando el sol "se detiene" en el ápice de su parábola:

<sup>24</sup> Como veremos al comentar las oraciones (vid. 4.5.1.), al astro diurno se le identifica con Jesucristo.



En mero a las doce anda el **amo cuali**, porque descansa el solecito. Y a la media noche descansa la noche también una hora.

Durante el ciclo del año hay, además, tres periodos particularmente favorables a los hechizos: los nueve días que preceden a las celebraciones del Viernes Santo, a la fiesta de los muertos y al Fin de Año. Tres periodos de muerte, de conclusión, que por magia homeopática propician el éxito de los actos rituales destinados a provocar la muerte de la víctima.

El carácter demoníaco de la invocación presupone que el lugar donde se formula ha de ser igualmente demoníaco. El **nahual** actúa aisladamente, «donde es sólido, que no lo oiga nadie», en el secreto de su propia casa, o bien se llega hasta una gruta a fin de conseguir un contacto más inmediato e íntimo con los espíritus auxiliares de su maleficio.

### 3.5.3. Efectos y diagnósticos

Visible o invisible, antropomorfa o zoomorfa: sea cual fuere la forma que asume el **ehecat** para encontrar a su víctima humana, el efecto es una penetración cuyas consecuencias son el sufrimiento y la enfermedad.

Existe una entera gama de síntomas que son interpretados siempre en clave de **ehecat**, y cuyo diagnóstico no requiere ni tan siquiera el saber de especialistas: prontitud de las manifestaciones, paresia, convulsiones, espuma en la boca, cianosis, temblores, náuseas. También se puede diagnosticar **ehecat** en ausencia de estos síntomas específicos, atendiendo entonces a la contumacia del mal frente a todo tipo de cura, al tiempo transcurrido desde su manifestación, al agravamiento progresivo del estado morbosó. Ruiz de Alarcón (1953: 43) había observado agudamente lo mismo ya en el siglo XVII, atribuyendo al diagnóstico de hechizo el valor de “interpretación” de la enfermedad. Decía en efecto, que «casi quantos entre ellos estan eticos, tísicos, con camaras o con qualquiera otra enfermedad de las prolijas, luego lo atribuyen a heçico». En términos de nuestra nosología, bajo la etiqueta de **ehecat** puede tener cabida, por tanto, cualquier forma patológica grave, aunque no se considera necesario que haya de manifestarse como consecuencia directa del ataque, sino que puede salir a flote por efecto de disfunciones o estados de malestar más leves producidos por la penetración.

Un buen ejemplo es la locura. Se piensa que no siempre es el

efecto inmediato del “aire” introducido en el cerebro, provocando un torbellino de pensamientos sin orden, obsesivos, sino efecto secundario de la disfunción de otros órganos:

Llega una raíz en el corazón de la vesícula biliar, y por esa razón empieza la locura: palpita el corazón... Claro, una vez que te haigas enfermado del corazón, ya tu cerebro ya no trabaja, ya pierde el sentido, ya se empieza a volver loco... porque el sentido te lo quitan los **amo cualime**, ellos lo andan llevando ya.

La idea es que la intrusión de la entidad extraña provoca una alteración del equilibrio orgánico, ya sea porque la naturaleza etérea del **ehecat** es “antimateria” frente al **soma**, o bien porque esta naturaleza, como los vientos, sus homónimos y homólogos, “enfria” de manera excesiva, trastornando la delicada armonía fisiológica entre “caliente” y “frío”. En otras palabras, el letal “enfriamiento” provocado por el encuentro con un espíritu es fruto no sólo de la suma algebraica de los valores térmicos del interior del organismo y del fluido exterior que lo ha penetrado, sino también y especialmente de la grave merma ocasionada por aquél en las fuerzas vitales del hombre, cuya energía se expresa en “calor”, como bien sabemos.

Los sueños pueden también catalogarse entre los varios síntomas, en los casos en que el daño se dirige al **tonal** y no directamente a la contraparte humana, que es el objetivo final. Todos estos sueños son del mismo tipo: sueños de “extrañamiento”, en los que dominan las sensaciones de desasosiego, miedo, angustia y extravío:

Ya te empiezas a soñar que ya no te encuentras en tu casa, que te encuentras lejos, donde no conoces; o te sueñas que por ahí te estás peleando con algunos; o te sueñas que te estás viendo en una barranca; o te sueñas que ya estás platicando con otros amigos y no los conoces; o ya empiezas a soñar federales, soldados, no falta... Es que ya está avanzado el trabajo [de los brujos]: tu **tonal** ya lo están fregando allá. Ya lo agarraron. Por eso empiezas a soñar eso: porque el espíritu ya lo están agarrando, lo andan persiguiendo.

Según la idea local, estos sueños pueden anticiparse con mucho a la manifestación del mal. Son la señal de que el maleficio ha sido ya lanzado y que, sin que uno se haya enterado, está erosionando de rebote la resistencia del organismo.

La intrusión de un **ehecat** enviado por hechicería puede tam-

bién manifestarse, según algunos, en la presencia de objetos y sustancias extrañas en el cuerpo, como guijarros, fango, caballos, insectos, etc., que el curandero tendrá que eliminar mecánicamente con una delicada operación de succión.

A la mujer de E. M., hábil y admirado cazador, le diagnosticaron una vez como hechizo una dolorosa erupción cutánea en los brazos, consistente en innumerables, pequeños y durísimos gránulos; según el **tapahtihque** al que había acudido, se trataba de balines de caza que alguien le había introducido bajo la piel con un **ehecat**. Alguien envidioso de los éxitos venatorios de su marido, a fin de castigarle con una especie de burdo desquite.

Ya vimos que la agresión de un **ehecat** puede ser extremadamente leve cuando no haya sido dirigido expresamente contra el individuo o no tenga interés por él. En tal caso, al no ser grave ni pre-ocupante la patología y ser posible relacionar el malestar con una experiencia traumática también de poca envergadura, el diagnóstico de **ehecat** lo efectúa la misma persona u otra cualquiera del restringido núcleo doméstico, sin que se recurra a las competencias de un **tapahtihque**.

Incluso en los casos más graves se puede hacer un primer diagnóstico en el círculo familiar, siempre que los síntomas sean del tipo antes descrito. Pero dado que la intervención curativa no está al alcance de ellos, se impone la consulta de un especialista, que volverá a efectuar el diagnóstico con los instrumentos explorativos que forman parte de su bagaje profesional.

Tal y como sucede cuando se trata de **nemouhtil**, los **tapahtiani** menos dotados son los que más desarrollan el procedimiento anamnésico. Los que tienen más fama y ostentan mayor seguridad limitan al máximo las preguntas sobre la historia del paciente, así como sobre sus síntomas.

Lo importante es llegar a conocer la causa última de la enfermedad, y también en este caso los procedimientos consisten en la observación de la llama de una vela o en la búsqueda de una revelación onírica.

Ya vimos que a la mayoría de los **tapahtiani** se les acusa de ser también **nahualme**. Por eso mismo es importante, o al menos se declara su importancia a nivel de discusión teórica, prestar atención para no tener la desventura de ponerse precisamente en las manos del **tapahtihque-nahual** artífice del maleficio. Se cree, además, que un curandero está en condiciones de averiguar quién es el responsable del hechizo y quién el que se lo encargó. Sin embar-

go, no cometerá el error de revelarlo, ya que si el paciente se vengara después matando a este último, la responsabilidad de su muerte recaería sobre él. De todos modos, la muerte del hechicero —a diferencia de lo que ocurre en otras culturas—<sup>25</sup> resuelve automáticamente el maleficio, y la enfermedad se cura dado que «ya no hay quien lo asalta a uno».

#### 3.5.4. Los remedios

Ya nos hemos referido a las dos posibilidades de curar el **ehecat**: recurrir a la oración a Dios para que se oponga al maleficio lanzado contra el paciente por un **nahual**, sean cuales fueren las formas operativas seguidas por éste, o bien buscar una alianza directa con el Demonio. Esta segunda alternativa persigue que el **amo cuali**, agasajado por una ofrenda más consistente, traicione la primitiva alianza con el **nahual** rival.

Pero, en realidad, no estamos en condiciones de documentar etnográficamente hasta qué punto constituye un modelo real de comportamiento este segundo modo. Queda en pie la duda de que se trate sólo de un modelo ideal, un comportamiento atribuido por la gente a los **nahualme**, sobre cuyos oscuros tejemanejes se tiende constantemente a fabular, ayudado en esto por la actitud de todos aquéllos que piensan sacar ventajas creándose a su alrededor fama de **nahualme**.

Estas dos formas de intervención van por lo común acompañadas de la suministración de medicamentos y de ritos terapéuticos.

##### 3.5.4.1. *El tachipahualiz*

Una vez diagnosticado como **ehecat**, la primera intervención terapéutica sobre el mal que se sufre es el **tachipahualiz** /limpieza/, remedio clásico de toda Mesoamérica, llamado también comunmente con el término español 'limpia'. En realidad, el **tachipahualiz** se realiza a menudo como acción preventiva, a fin de conjurar los efectos patógenos de un supuesto encuentro con

<sup>25</sup> Al contrario sucede, por ejemplo, entre los huaves, para quienes matar al autor del mal que uno padece imposibilita la cura. Pero esto depende del hecho de que lo que se introduce en el cuerpo de la víctima es una extensión del brujo mismo, imposible de extraer en caso de que su muerte la separe de él (cfr. Signorini y Tranfo 1979: 243-251).

un **ehecat**, aún antes de que aquéllos se hubieran manifestado.

El **tachipahualiz**, como su mismo nombre indica, sirve para “limpiar” el cuerpo del doliente de la entidad extraña que se le ha introducido. Existen fundamentalmente dos tipos, que implican respectivamente dos procedimientos complementarios. El primero es el sistema clásico, que consiste en pasar un huevo sobre el cuerpo para que absorba el **ehecat**. La propiedad que tiene el huevo de extraer el mal del enfermo y de atraerlo sobre sí mismo es potenciada por la cualidad “caliente” de las hojas de **xomet** en que se envuelve, que combaten el “frío” que caracteriza a esta enfermedad.

El segundo consiste en someter al paciente a fumigaciones,<sup>26</sup> a fin de producir en su organismo una reacción térmica que expulsa el mal desde dentro. Pero no se trata de un puro efecto mecánico, que no bastaría para un mal tan (malignamente) personalizado. Este calor está consagrado por la presencia de una cruz hecha con hojas de palmera bendita, junto a otros varios ingredientes de importancia secundaria —lingo de China, nuez moscada, **ta copat**, salva real—, considerados también “calientes”, que son quemados en el incensario. En los tiempos en que las viviendas eran cabañas, en lugar de palmeras se usaban hojas arrancadas de la cobertura vegetal, en concreto de los cuatro rincones del techo; en este caso se atribuía poder terapéutico a la “fuerza” de que están cargados los cuatro pilares que sostienen la vivienda, fuerza confirmada por la asociación de cada uno de ellos con un Santo protector (cfr. Lok 1987<sup>a</sup>: 214), según un simbolismo que reproduce a escala reducida en el plano doméstico la idea precolombina del cosmos sostenido en sus cuatro ángulos por divinidades-cariátidas (Soustelle 1940: 77; Thompson 1980: 336). El humo posee además otra propiedad: al igual que para el hombre, también es repulsivo para la entidad que se hubiera anidado en él.

La simbólica sudoración producida en el paciente por el “calentamiento” mediante el humo se reseca con un ramito de **xomet**, que luego, junto al huevo, se arroja por precaución lo más lejos posible de los lugares frecuentados, para que no generen contagio.

Ya que puede darse el caso de que la expulsión del **ehecat** no

<sup>26</sup> Según Kearney (1971: 79), el humo de copal protege contra los **aigres**, porque, a diferencia de éstos, es «un fenómeno etéreo... que el hombre puede controlar. Mientras que el **aigre** es invisible, el humo es visible, real y no es engañoso y está además santificado por la iglesia».

sea completa ni inmediata, se repite el **tachipahualiz** (una de sus formas o ambas) con cierta frecuencia, por ejemplo una vez al día durante varios días consecutivos. Así se tiene mayor certeza de haber liquidado completamente la esencia patógena, que, a pesar de ser considerada como un todo único, no por ello deja de ser divisible (al igual que el **ecahuil**, que aun siendo una única entidad anímica puede perderse a pedazos con varios sustos sucesivos).

El **tachipahualiz** concluye, por lo tanto, con un cambio de lugar. Los ritos terapéuticos se caracterizan con frecuencia por estos traslados, sujetos a una lógica alegórica que concibe el “pasar” como el elemento fundamental de la cura y hace de la acción concreta de trasladarse —tanto si concierne al enfermo mismo, mediante un movimiento real o metonímico, como a la enfermedad, oportunamente materializada— uno de sus símbolos. Desde Van Gennep sabemos que existe un pensamiento simbólico transculturalmente inmanente a todo cambio de **status** que se expresa mediante actos rituales encaminados a manifestar el abandono de lo que se tiene, se es, o del donde se está, necesario para alcanzar, conseguir o ser algo nuevo. Tampoco en nuestro caso se agota la acción en la eliminación del mal, en el retorno a la condición prístina, sino que se propone como dinámicamente creativa. La persona curada conquista una naturaleza más fuerte, y su individualidad renovada puede ser llamada a destinos diferentes (cfr. Signorini 1988).

#### 3.5.4.2. *Los fármacos*

Tras el **tachipahualiz**, los procedimientos terapéuticos comprenden la administración al enfermo de infusiones. Su eficacia, aparte de los comunes efectos tónicos cuyo alcance es difícil de valorar, reposa esencialmente en la idea de recuperar la cantidad de “calor” perdida, como evidencia la naturaleza prevalentemente “caliente” de las sustancias empleadas, esencialmente diferentes de las usadas en las pociones contra el **nemouhtil**, y, sobre todo, consideradas mucho más fuertes (vid. 3.4.6.). Damos a continuación tres recetas, diferentes por su composición y elaboración, pero hermanadas por la propiedad “térmica” de los ingredientes. Las dos primeras son tisanas obtenidas cociendo juntos los siguientes elementos:

- A) boldo [hojas secas] (c)
- cáscara sagrada [corteza seca] (c)
- damiana de California (c)
- óxido [polvo de farmacia] (f)
- té de Castilla (c)
- laurel [hojas secas] (c)
- calcio [polvo de farmacia] (c)

- B) ajo [un diente] (c)
- salva real (c)
- tacopat** [unas hojas] (c)
- lingo de China [un pellizco] (c)
- nuez moscada [un poco de polvo] (c)

La tercera consiste en exprimir, tras una breve cocción sin agua en un puchero tapado, el jugo de tres ingredientes, azucarándolo (c) luego:

- C) ajo [dos dientes] (c)
- moit** [un ramito] (f)
- rosa de Castilla [una flor] (f)

Según el autor de la receta, la presencia en este caso de dos sustancias “frías” tiene como objetivo atenuar la alta “temperatura” del ajo, que, junto a la del azúcar, podría revelarse excesiva y por consiguiente perjudicial.

Junto a la suministración de bebidas “calientes”, a fin de restituirle al cuerpo desde dentro su justa “temperatura”, se aplican a menudo bálsamos y ungüentos, al objeto de obtener el mismo resultado desde el exterior. A veces la operación se limita a friccionar al enfermo con *cocoat* /agua picante/ ‘aguardiente de caña’ o con ajo machacado, sustancias que se consideran “calientes” en virtud de la fuerza de su aroma y sabor. No faltan, sin embargo, compuestos más elaborados, que responden a la idea de que la eficacia es generalmente proporcional a la fuerza de los ingredientes y que también depende de su número concreto. Catorce (privilegiado al ser el doble de siete, número sagrado y completo por excelencia, vid. 4.3.3.) son, por ejemplo, los que aparecen en la siguiente receta, consistente en dejarlos al remojo durante algún tiempo en un litro de aguardiente de caña:

lingo de China (c)  
**tacopat** (hojas) (c)  
 salva real (hojas) (c)  
 nuez moscada (polvo) (c)  
 ajos (dientes) (c)  
 tabaco (hojas) (c)  
**xomet** (hojas) (c)  
**ahuacat** (hojas) (c)  
**yohualxihuit morado** (flores) (c)  
 romero (agujas) (c)  
 ojo de venado (semillas) (c)  
 laurel (hojas) (c)  
**ahtzomiaz** (c)  
 berenjena (f)

Como puede verse, se trata de sustancias ya utilizadas en parte, por sus propiedades "térmicas" y absorbentes, en la cura del mismo mal. Las primeras cinco y el laurel aparecen en las tisanas B y A; las hojas de **xomet** se usan en la limpia, y el humo del tabaco tiene un elevado poder protector contra los espíritus; las semillas de ojo de venado son un talismán difundidísimo en todo México contra el mal de ojo, y no ha de sorprender, pues, que sean utilizadas incluso contra el **ehecat**, enfermedad que se considera del mismo género. En cuanto a los demás ingredientes, **ahuacat**, romero y **ahtzomiaz** se emplean porque son "calientes" y notoriamente curativos (vid. el **nemouhtil**); la variedad morada del **yohualxihuit** se considera particularmente indicada por el color de sus flores (el morado es un color muy "fuerte", "caliente" y, por lo mismo, terapéutico); la eficacia de la berenjena, el único ingrediente "frío" de la poción, hay que atribuirle en este caso a sus espinas, que, por asociación simbólica, "horadan" la piel del enfermo, abriendo la salida al **ehecat** encerrado en ella. El mismo simbolismo subyace en el uso, en este mismo preparado o para suministrar aparte, de púas de **huitzacuatzin** /tlacuache espinoso/ 'puerco espín' (animal "caliente"), previamente tostadas y molidas.

### 3.5.4.3. *La ofrenda*

Los procedimientos rituales y las intervenciones "farmacológicas" no serían suficientes de por sí para curar el mal si no fueran acompañadas de plegarias y oraciones que llamen en causa a las



fuerzas celestes. No existe teóricamente ningún impedimento para que esta parte de la cura se desarrolle en primera persona. Pero, en la práctica, no todos poseen la competencia para transformar en estructura ordenada la anárquica espontaneidad de la súplica, confiriéndole de esta forma una eficacia mágica superior. Esto no significa que el proceso de formalización conduzca a un producto final siempre idéntico. Sin embargo, sabemos por experiencia que todo **tapahthique** concede valor canónico sólo a la composición adoptada por él. No podemos olvidar el sonoro suspiro de alivio emitido por un terapeuta, informante nuestro, cuando, necesitados de un comentario explicativo suyo, le hicimos escuchar (en una útil pero desleal acción de “espionaje profesional”) las palabras iniciales de la súplica pronunciada por un temido rival suyo: ¡el apóstrofe de apertura iba dirigido, con gran satisfacción suya, a las divinidades equivocadas!

El texto oral se compone siempre de invocaciones en náhuatl y de oraciones católicas en español. Estas últimas, por ser “fijas” y extrañas conceptual y lingüísticamente, pueden servir sólo como ofrendas devocionales, dirigidas a propiciar y hacerse mercedores de la intervención divina, uso que está además respaldado por el prestigio que les confiere el formar parte de las enseñanzas de la doctrina hegemónica. Las primeras, en cambio, de forma verbal abierta, aunque encuadrada en una estructura acuña-da por la tradición, se prestan a la función de súplica, pudiéndose adaptar en el plano expresivo a la comunicación de toda situación contingente que las inspire.

Naturalmente la súplica y las oraciones católicas que se insertan no son pronunciadas aisladas, sin más. El **tapahthique**, exactamente igual que en el **nemouhtil**, acompaña las palabras con la ofrenda de velas, flores e incienso, indispensable para conquistar la atención y la benevolencia de las divinidades a quienes se dirige, sin cuya intervención no produciría la terapia efecto alguno.

Más adelante veremos (4.5.1. y 4.7.1.) los artificios oratorios a que se recurre y los criterios que regulan la elección de las entidades extrahumanas a las que interpelar así como de las oraciones que ofrecerles. Aquí hemos de señalar que, al ser más grave el **ehecat** que el **nemouthil**, se hace necesario aumentar el número tanto de las unas como de las otras, como también una selección según la “fuerza” que se les atribuye.

Debido precisamente a la extrema seriedad de los casos de **ehecat**, algunos **tapahthiani** no limitan su intervención a la súplica y a la ofrenda de oraciones, sino que incluso consideran oportuno

en este caso sacrificar un animal; y puesto que este tipo de mal «ya es grande, entonces se necesita el totole [pavo]». Los pollos y las gallinas son inadecuados; el pavo, en cambio, es una ofrenda congénere a la naturaleza bruja de las potencias a las que se atribuye el mal. Aquí viene en nuestra ayuda todo lo que ya sabemos sobre el simbolismo del pavo en época prehispánica: su nombre (**huexolotl** /monstruo viejo o grande/, de donde procede la corrupción **guajolote**, término usado hoy en México para indicar este ave), lo vincula al dios **Xolotl**, arquetipo de quienes poseen la facultad de transformarse (vid. 3.6.2), y, por lo tanto, al mundo de los **nahualme**.

Aquí ya no se tratará exactamente de suministrar un “reemplazo” que sustituya al **ecahuil** del enfermo atrapado por la Tierra (a menos que la entidad patógena no se hubiera introducido en el cuerpo como consecuencia de un susto). Efectivamente, la situación de peligro grave e inmediato no depende (o al menos no solamente) de la ausencia de uno de los componentes espirituales, sino más bien de la intrusión de un fluido extraño, que precisamente por la drástica “otredad” de su naturaleza respecto de la humana, altera, mutila y atropella las fuerzas anímicas del individuo, amenazando con conducirlo en brevísimo tiempo a la muerte. El pavo se ofrece generalmente a las entidades ctonias que enviaron el **ehecat**, para que desvien y sacien con él su avidez de muerte. En efecto, el fallecimiento de la víctima les proporcionaría alimento (corporal y espiritual) tanto a ellas como a la Tierra:

La persona que te está haciendo el mal está pidiendo que te coma la Tierrita, que se alimente contigo.<sup>27</sup> Pero si le da uno un totole, entonces no se hace lo que está pidiendo aquél [**nahual**], que nos coma la Tierra; sino que [ella] come, pero otra cosa, no la persona.

Así pues, la ofrenda del pavo (que puede seguir el mismo procedimiento ya descrito en relación al **nemouhtil**, acompañada obviamente de otras palabras) tiene siempre como finalidad la de proporcionar un ser que ocupe el lugar de la persona enferma. En el **nemouhtil**, las entidades hostiles se adueñan de parte del individuo, arrancándole el **ecahuil**. En el **ehecat**, en cambio, es como

<sup>27</sup> La expresión tiene también otro significado no metafórico, en el sentido de que ser devorado por la tierra no es sólo una representación simbólica de la muerte, sino que constituye —en la ideología nahua— la letra de dicho proceso.

si los enemigos del hombre se apoderaran de todo su ser, invadiéndolo con su mortífera emanación, dirigida a destruir su vitalidad. En este caso, la ofrenda del pavo servirá, por consiguiente, para canjear la vida del hombre por la del animal. Es decir, ya no se trata de una simple ofrenda propiciatoria, sino de un intercambio directo con todas las de la ley.

Téngase presente que las entidades a quienes va destinado el pavo no son las mismas cuya ayuda se invoca en la súplica, que por lo general pertenecen a la esfera celeste. Algunos **tapahtiani**, a fin de establecer un contacto más inmediato y eficaz con dichas entidades a las que se dedica el pavo, se llegan incluso a la entrada de una cueva, donde efectúan la oferta. Las cuevas, en efecto, se consideran también aquí como las puertas de los infiernos, los más seguros (y peligrosos) puntos de contacto con sus habitantes, y, por lo tanto, los lugares más indicados para comunicarse con las entidades consideradas responsables (por iniciativa propia o a requerimiento de un **nahual**) del envío del **ehecat**.

Entrar en contacto directo con seres tan potentes y peligrosos comporta, por supuesto, un riesgo muy serio, y son muy pocos los curanderos capacitados y dispuestos a afrontarlo. Porque si la ofrenda fuera rechazada, el mismo **tapahtihque** expondría su propia vida. El rechazo vendría a demostrar la persistente hostilidad del ser interpelado, la cual, desde ese momento, podría extenderse fácilmente de la víctima del **ehecat** a su inoportuno defensor, vulnerable por haber invadido un territorio que escapa a su control. El siguiente relato (comunicación personal de Rossana Lok), protagonizado en su juventud por una famosa curandera de Tzinaecapan, ya difunta, y referido por su hija, posee un enorme interés:

Cuando mi madre era niña, vio un día que su madre preparaba unas velas, incienso, chile y un enorme pavo, para después encaminarse con todo ello hacia el bosque. A pesar de habérsele ordenado que se quedara quietecita en casa, desobedeció y siguió a escondidas a su madre hasta la entrada de una cueva. Allí vio que depositaba el pavo en el suelo, encendía las velas y recitaba invocaciones, quemando una gran cantidad de incienso. De repente, surgió del interior de la cueva un hombre altísimo y vestido completamente de blanco, el cual se acercó a las ofrendas, las olisqueó y luego tomó el pavo para ver si era lo suficientemente grande como para merecer ser aceptado. Después lo volvió a depositar en el suelo. Mi abuela entonces empezó a retroceder lentamente, sin apartar nunca de él la mirada ni dejar de recitar sus fórmulas. El hombre vestido de blanco volvió a entrar en la cueva

y mi madre, como ensalmada, salió de su escondite y comenzó a seguirlo. Afortunadamente, la abuela la vio y la agarró antes que entrara en la gruta. Cuando volvieron a casa mi madre recibió una buena azotaina, porque lo que había hecho podía costarles la vida a las dos. Pero, por suerte, el Señor de la montaña aceptó las ofrendas y no hubo consecuencias. En efecto, él no había tomado nada consigo en un primer momento, pero al día siguiente, cuando la abuela volvió a la cueva, ya no encontró nada, señal de que la ofrenda había sido aceptada. [Y, aunque no lo diga la narradora, hay que presumir que el enfermo en cuyo beneficio se había desarrollado el rito encontró la cura.]

Aunque no se especifica la clase de mal que afligía al paciente de la terapeuta, por el tipo de intervención se comprende claramente que iba dirigido a desviar un ataque de origen sobrenatural (concretado en la sustracción del **ecahuil** o, aún más verosímil, en la penetración de un **ehecat**). Ciertos particulares de la narración permiten además especificar a qué categoría de seres sobrenaturales pertenecía el destinatario de la ofrenda: el hecho de que la ceremonia se efectuara de día, el color blanco de la ropa de la aparición, la presencia de velas y de incienso entre los componentes de la ofrenda son todos elementos que indican que el ser en cuestión no era una emanación del Maligno, sino una de las entidades extrahumanas que habitan y controlan el espacio exterior. Las cuales, sin ser **a priori** hostiles al hombre, no dejan de constituir siempre un peligro, como revela el siguiente episodio, corolario de la narración precedente (igualmente sacado de una comunicación de Rossana Lok):

Una vez llamaron a mi madre —que era curandera, como mi abuela— para que curara un caso poco menos que desesperado. Las curas que se le habían practicado no surtían ningún efecto, por lo que decidió jugarse el todo por el todo y repetir lo que había visto hacer a su madre muchos años antes. Se equipó con los mismos enseres y fue a la cueva a hacer la ofrenda. Esta vez, sin embargo, pasaron las horas muertas sin que apareciera nadie, de modo que mi madre tuvo que irse, dejando allí todas las ofrendas y convencida dentro de sí que no habían sido aceptadas. Cuando se levantó a la mañana siguiente encontró muertos los dos cerdos que tenía. El Señor de la montaña no sólo había rechazado la ofrenda, sino que había decidido agredirla también a ella. Afortunadamente, se había llevado a los cerdos sin tocar a nadie de la familia.

Antes hemos dicho que la ofrenda en general, además de ser un don grato a las entidades extrahumanas, se cree que contiene en

sí misma elementos que, de rebote, pueden incluso incidir de manera benéfica en el equilibrio fisiológico del enfermo, mediante el “calor” que transmite su fuerza a un cuerpo “enfriado” por la pérdida de energía.

En las ofrendas en que se realiza un sacrificio cruento de animales —pollos o pavos— se vislumbra la idea, nunca expresada explícitamente, de que la fuerza vital que fluye con la sangre, además de alcanzar y saciar a las entidades a las que va destinado el sacrificio, corrobora paralelamente las reducidas provisiones energéticas del comitente. Así pues, no se realizan acciones que evidencien en el plano simbólico-gestual semejante transfusión de fuerzas, como sucede, en cambio, entre los totziles donde se hace beber al enfermo parte de la sangre derramada, y el resto se le unta sobre sus miembros (cfr. Vogt 1976: 92). Sin embargo, no es posible pasar por alto lo referido, en el cuadro de las creencias sobre los efectos de los sacrificios humanos en la época anterior a la Conquista, por el Códice Florentino (IV, 11, cit. en López Austin 1984, 1: 241) a propósito del incremento de fuerza que otorgaban al **tonalli** del soberano: «también los cautivos... algunos de ellos morían entonces [en la trecena del signo **quiahuatl**]. Se decía que por ellos Motecuhzoma se vivificaba; por ellos se fortalecía del **tonalli**; por ellos se erguía; por ellos se manifestaba. Así se decía: como si una vez más se hiciera joven por ellos; así vivía más tiempo» (traducción de López Austin; cfr. también Sahagún 1985: 234-235). González Torres (1976: 15) observa a este propósito que «la sangre actuaba como un “regenerador” de **tonal**[lli] ya no sólo del sol o de otras deidades, sino también de los humanos».

### 3.6. El mal de ojo

#### 3.6.1. La fascinación

Colorario del **ehecat**, el mal de ojo no posee en Santiago el espacio autónomo que le concede el pensamiento europeo respecto del hechizo: por un lado involuntariedad, y por otro voluntariedad maligna. Además, en el área estudiada por nosotros, las creencias sobre el mal de ojo parecen haberse imbricado en una vital matriz autóctona, a pesar de que algunos estudiosos (López Austin 1975: 16; Maloney 1976: xi; Kearney 1976: 176), basando sus afirmaciones en la pobreza de datos al respecto sobre las poblaciones mesoamericanas precolombinas, sostienen que tales cre-

ericias son de origen hispánico. En el Códice Matritense de la Real Academia (Garibay 1946: 169; cfr. también Sahagún 1985: 905, y López Austin 1967: 91), uno de los poderes que se le atribuye al *tlacatecoltl* 'brujo' es aquél por medio del cual «cuando quiere que algunos bienes perezcan... los va a ver con fijeza». La idea de que la mirada pudiera estar cargada de una fuerza utilizable como arma estaba viva, pues, en el mundo nahua, como reconoce posteriormente el mismo López Austin (1984, I: 297-300) Por lo demás, el estrecho vínculo con el *ehecat* evidencia bien a las claras una matriz autóctona.

El ojo es una cosa insoportable, que penetra... Es feo, porque es una cosa que hasta mata... El ojo es pesado, pero es frío, es una cosa que penetra a fondo.

Estos comentarios de informantes dan perfectamente la idea de la analogía entre la dinámica del mal de ojo y del *ehecat*: una penetración de fluido patógeno cuyos efectos están vistos como completamente análogos a los de un hechizo, aunque generalmente menos violentos.<sup>28</sup>

Las misma designación terminológica del mal en cuestión —designación no unívoca—, que se vale de formas verbales en lugar de un sustantivo, privilegia la acción sobre el estado. Los tres términos en uso indican, en efecto, la acción de quien ocasiona daño al prójimo con la mirada. *Quixoxa* /lo fascina/ es probablemente el más usado, y ya lo era en la época de la Conquista con el mismo significado, visto que Molina traduce *xoxa* como «a ojar o hechizar o ojear a otro», y Andrews y Hassig (1984: 325) traducen *xoxtli* por «encantamiento mediante trance» y el verbo *texoxhuia* por «poner a alguien en trance, hipnotizar a alguien», operaciones de carácter mágico en las que la acción visual tiene un relieve primordial. López Austin (1967: 88) entiende por *texoxani* «el que hechiza a la gente», lo cual, sumado a las versiones de Molina y Simeón, reafirma en el plano léxico la analogía encontrada por nosotros entre el mal de ojo y el hechizo.

Los otros dos vocablos —*taixelehuia* /codicia algo con los ojos/ y *taixnequi* /desea algo con los ojos/— expresan ejemplarmente

<sup>28</sup> Los diferentes modos con que ataca el mal de ojo (penetración patógena inadvertida) y la dificultad de prevenirlo, llevan Kearney (1971: 83) a hacer análogas observaciones sobre las semejanzas funcionales entre este mal y los ataques de los *aigres* en Ixtepeji.

la mirada ansiosa e insatisfecha que condensa sobre el objeto codiciado las fuerzas nefastas de los sentimientos suscitados por él. Lo dañino de esta mirada deriva claramente del exceso de deseo que encierra, que puede transformarse con mucha facilidad en envidia. Antiguamente, con el primero de estos términos se indicaba el deseo sexual descomedido: **teixelehuiani** era un «cobdiciador de mugeres, o cobdiciadora de varones» (Molina 1977), un «dibidinoso, que desea a alguien» (Simeón 1981). En cambio, hoy **taixelhuique** /el que codicia algo con los ojos/ indica a quien es portador y provocador de “mal-ojo” (al contrario que en las lenguas europeas, no existe en náhuatl la equivalencia terminológica entre la propiedad de la mirada y el estado patológico que produce), pero al mismo tiempo puede referirse también a un brujo (Toumi 1984), como conformación adicional de la semejanza entre la acción de quien “fascina” y de quien “embruja”. Esta, efectivamente, se concibe como una acción de fuerza sobre objetos, animales y personas: «el aire y el ojo es el mismo, es un aire malo».

Pero, a pesar de que pueda nacer la confusión por la semejanza de procedimiento y efectos, en realidad sí que existe una diferencia bien clara entre mal de ojo y **ehecat**. Hemos visto que éste es una entidad espiritual arrojada por el **nahual**, por un demonio o por un espíritu dueño de lugares contra la persona blanco de su acción (no se conocen casos de **ehecat** contra cosas o animales). En el caso del mal de ojo se trata, en cambio, de un flujo de fuerzas propias de ciertos individuos, dotados de la virtud (controlada o no) de desencadenarlas contra lo que atraiga su atención (seres humanos, animales o plantas). Además, en el **ehecat** la entidad arrojada actúa en ausencia del que la manda, tiene una autonomía operativa propia; mientras que en el mal de ojo, dada su naturaleza, el fluido morbífico emitido actúa, como es lógico, sólo si es irradiado directamente a través de la mirada, que se posa sobre el objeto que ha despertado su interés.

En la práctica se considera que lo peligroso de la mirada depende de la intensidad de la apreciación (a veces incluso negativa) suscitada por la víctima en quien la observa, y de la “fuerza” proporcional del fluido transmitido por la ojeada. Sin embargo, por muy vivas que puedan ser las sensaciones y el deseo experimentados, no todos poseen las facultades de quien **taixelehuia** ‘fascina’.

Aquéllos que de nacimiento, **ixchicauhqueh** /tienen ojos fuertes/ ‘poseen una mirada que fascina’ (cuando hablan en español

utilizan la expresión «vista fuerte» o «pesada») lo deben a la especie de su propio tonal: un animal compañero fuerte y agresivo, a menudo perteneciente a especies predatoras, transmitirá a la contraparte humana sus propias facultades, así como puede incluso hacer de ésta un **nahual**. Además, se piensa que las propiedades de **nahual** y de fascinador, a menudo coinciden en el mismo individuo, y que ambas le derivan de una dotación particular de fuerza anímica debida al tonal. De la misma manera que se cree que los felinos, el coyote y las serpientes engatusan con la mirada a sus presas antes de capturarlas, igualmente una persona dotada de tonal particularmente agresivo, concentrando la mirada sobre algo, «**quixoxa**: lo marea, lo afloja de fuerza, le quita su fuerza, lo doma».

Las palabras de este informante definen diáfananamente la esencia de la relación de fuerzas anímicas que se instaura con la mirada del **taixelhuihque**: éste se hace con la víctimas y, ya que tiene una mayor dotación de energía vital y, por lo tanto, puede domeñar con la suya la de los demás, la penetra con su fluido visual (aunque sea inconscientemente), perpetrando una intrusión, como decíamos, paragonable a la del **ehecat**.

En las definiciones que da la gente del aspecto físico del **nahual**, la potencia atribuida a su mirada se relaciona con una expresión que hace que «al platicar con ellos se sienta asombro», y con una forma de los ojos —redondos y con el iris prominente sobre el blanco de la esclerótica— que otorga a su rostro un parecido con el búho.

La naturaleza de la fuerza emanada con la mirada, por otra parte, pertenece al mismo género de otras “fuerzas” presentes a nivel cósmico (cfr. Cosminski 1976: 165). Cuando se produce un eclipse de sol, que, según se cree, se debe a la tentativa de la luna de dominar al astro diurno, éste se ve obligado a defenderse desencadenando una energía que puede arremeter no sólo contra su agresor sino además contra formas de vida inocentes: pueden abortar mujeres y animales, mientras que las plantas corren el riesgo de secarse o de perder los frutos. Que también en este caso se trate de una forma de “ojo” lo confirma el hecho de que se ate a todo aquello que pudiera ser dañado un lazo rojo, que lo proteja absorbiendo el flujo astral, exactamente como se hace para protegerse de la “vista pesada” de las personas.

Existe, pues, la posibilidad de que el mismo sol, divinidad benigna por excelencia, pueda dañar inconscientemente a las formas vivientes de manera asimilable al mal de ojo. De ello pode-



mos deducir que incluso en el pensamiento nahua moderno está presente la componente de involuntariedad, habitual, como sabemos, en las concepciones sobre el fenómeno en otras partes del mundo, en particular en la zona mediterránea, de la cual probablemente deriva en este caso.

El poder de un **taixelhuihque** puede estar completamente fuera de su control. Entonces ataca —en la explicación **emic**— sin que la persona tenga ningún motivo de animadversión (desde el punto de vista **etic** deberíamos decir: sin que tenga consciencia de posibles motivaciones profundas); antes al contrario, el efecto negativo se produce precisamente cuando expresa aprecio y admiración particulares hacia un objeto.

En realidad, si se insta a la gente a que analice la cuestión, emerge con suficiente claridad la idea de que dondequiera subyace la concepción del mal de ojo: que la admiración y el aprecio, cuando no se satisfacen con la posesión, suscitan sentimientos de envidia de la que deriva la carga negativa de la mirada, y que ello ocurre por lo general inconscientemente.

Esta posición interpretativa, que resueltamente parece haberse difundido en el mundo nahua a partir del mestizo al que pertenece, coincide plenamente, por otra parte, con la de los antropólogos que se han ocupado del mal de ojo (empezando por Foster 1972). Como afirma Cosminski (1976: 165), «el mal de ojo está a veces asociado con la envidia, tanto en la mente de las personas como en la de los antropólogos».<sup>29</sup>

La envidia, a su vez, nos conduce a la brujería, cuya acción encuentra precisamente en ella sus estímulos más profundos. Así tenemos que muchas personas incluso extienden al mal de ojo la expresión **nexicol cocoliz** /enfermedad provocada por la envidia/, uno de los términos de carácter descriptivo que hemos visto utilizado para indicar el hechizo (vid. 3.5.2.).

La capacidad innata de atacar con la mirada puede ser, pues, usada intencionadamente. En este caso, el confín entre el aajo y la brujería es casi indistinguible y aclara el porqué del uso antes mencionado del término **taixelhuihque** como equivalente de **nahual**.

Por consiguiente, la categoría de las personas a quienes se les

<sup>29</sup> A decir verdad, Cosminski redimensiona posteriormente esta afirmación sosteniendo que la envidia no entra mínimamente en causa cuando el "ojo" es echado por cuerpos celestes o cuando es involuntario. Ya vimos que la involuntariedad no implica la ausencia de envidia.

imputa el poder de "fascinar" está compuesta por los individuos de quienes se pueden más fácilmente sospechar objetivas razones de envidia, consciente o inconsciente: viejos, mujeres sin prole, vecinos y, a pesar de la aparente contradicción, extranjeros. A estos últimos les hace sospechosos la ignorancia de su índole y de su "historia de vida".

Por otra parte están las víctimas. También en este caso los más vulnerables al mal de ojo son aquéllos cuyas fuerzas anímicas aún no han alcanzado su pleno desarrollo o cuya naturaleza es cualitativamente más débil. Así pues, en primer lugar están los niños y, eventualmente, las mujeres, especialmente las jóvenes, cuyo **tonal**, como ya sabemos, es menos fuerte que el de los hombres. Los únicos niños que no corren el riesgo de ser atacados son los que tienen "vista pesada" de nacimiento, ya que ésta les viene de un animal compañero "fuerte", aunque todavía no desarrollado completamente.

### 3.6.2. Prevención y cura

Las medidas apotropaicas preventivas, además de la ya citada —las cintas rojas atadas al cuello de niños y animales domésticos o a las ramas de las plantas—, consisten en pulseras de semilla de ojo de venado, a las que también se les atribuye el poder de atraer y descargar la fuerza de una mirada, y en hacer que quien observe o alabe el aspecto de niño lo toque y lo bese (o que acaricie al animal, o que escupa en su dirección), para apagar de esta forma la intensidad de su peligrosa apreciación.

En cuanto al diagnóstico, que generalmente se realiza en el mismo ámbito doméstico, la sintomatología que se toma en consideración varía de individuo a individuo. Hay unos, por ejemplo, que afirman que el vómito y la diarrea son típicos del mal de ojo, y otros que lo niegan taxativamente; o quien considera sintomática la «babilla a la boca» y quien, en cambio, el estado febril. Lo que parece ser una constante es la presencia de algún tipo de alteración en el estado de los ojos, que simbólicamente conduce a la causa desencadenante:

La vista se le cambia: se le ponen rayas verdes en los ojos... Todo el ojito se le ve más chiquita la rueda...

Aunque a veces pueda tener un desenlace mortal, el mal de ojo se considera enfermedad menor frente al **ehecat** y al **nemouhtil**. Los

tipos de cura varían según si la persona con “vista pesada” ha provocado el mal adrede o si, en cambio, lo ha ocasionado sin pretenderlo. En este segundo caso, la praxis prescribe que se recurra a la misma persona responsable del estado de malestar, la cual acepta de buena gana la invitación que se le dirige cortésmente. Por otra parte, sabe que si se negara sería acusado de haberlo causado voluntariamente y de persistir en su empeño.

La intervención consiste en tomar al niño en brazos, besarlo y aplicarle tras la oreja un poco de saliva. Se piensa que este elemento, como todas las excreciones y secreciones del cuerpo (sudor, heces, orina), incluida naturalmente la sangre, posee una propiedad resueltamente “caliente”, por lo que resulta idónea para oponerse al “frío” que produce la penetración del fluido extraño, tal y como ocurre en el *ehecat*. Pero la cuestión no se reduce sólo a una propiedad que compensa el desequilibrio “térmico” ocasionado: así como los efectos de la mirada fascinadora se apagan con el contacto físico del beso y del abrazo, con mayor razón serán positivos los resultados obtenidos con el contacto permanente de una secreción depositada sobre el cuerpo del niño enfermo.

Las propiedades terapéuticas de la saliva, por otra parte, poseen una considerable variedad de empleos en la práctica médica nahua, especialmente cuando sus originarias propiedades “calientes” están subrayadas por la naturaleza o por las momentáneas condiciones de las personas a quienes se recurre. Se cree que la saliva de una mujer embarazada, particularmente “caliente” por haber cesado las menstruaciones, es un especie de contraveneno contra el muerdo de las serpientes, animales que, debido a su estrecha conexión con la tierra, la humedad y la oscuridad, se caracterizan por su naturaleza fuertemente “fría”. Una gestante que escupa en la dirección de una serpiente «la atonta, la ataranta», y su saliva, mezclada con aguardiente de caña (también “caliente”), es un excelente antídoto contra el muerdo de los ofidios. A su vez, las heces y la orina —tanto mejor si son de mujer embarazada o de una joven virgen, calentada por los humores y deseos propios de su edad— se emplean comúnmente como contravenenos, ingeridos inmediatamente después de la inoculación.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> No vamos a detenernos a considerar el hecho de que la orina y los excrementos, por su contenido en amoníaco, poseen propiedades terapéuticas específicas contra los envenenamientos. Su uso en este sentido está ampliamente difundido en el México meridional.

La saliva de los gemelos (**nenetzme**) es también muy “caliente” y terapéutica. La explicación aquí es obviamente distinta de la anterior: si apoyamos los datos etnográficos contemporáneos a la antigua mitología náhuatl, parece estar justificada por una “monstruosa” maraña de correlaciones. Xolotl —traducido por Andrews y Hassig (1984: 242), como «doble» y por otros como «monstruo» (vid. Aguilera 1986: 58)— era el dios de los seres monstruosos y de los gemelos, siendo él mismo gemelo de Quetzalcoatl.<sup>31</sup> La iconografía lo representaba con rasgos de perro. Además se le identificaba con la aparición vespertina de Venus, por lo que se le asociaba con el sol en su trayecto nocturno subterráneo. En los manuscritos pictográficos mexicanos, Xolotl aparece a menudo asociado a representaciones del sol “muerto”, es decir, en su recorrido infernal (Spranz 1982: 420-421; Códice Borbónico 1985: fol. XVI). Parece ser que esta asociación perdura aún hoy en la Sierra, si pensamos que al fuego doméstico (**ti-xochit**) se le identifica con el sol en el submundo, que el plato de barro cocido (**comal**) en que se cuece la comida representa el disco terráqueo (**talticpac**), y que los tres sustentáculos de barro cocido (**tenamazte**) que se usan en las ocasiones ceremoniales tienen forma de perro, exactamente como Xolotl (Lok 1987<sup>a</sup>: 218-220).<sup>32</sup> Su propiedad de transformarse, que en los mitos cosmogónicos le permite asumir el aspecto de las “monstruosas” cosas dobles (doble mazorca, doble planta de agave), lo convierte en el protector de los **nahualtin** (**nahualme** en nahuatl actual), poseedores por excelencia de “vista fuerte”. Por lo tanto, se le dedicaban las encrucijadas (Paso y Troncoso en Andrews y Hassig 1984: 380), que también en Mesoamérica se consideran el peligroso lugar de afluencia y reunión de espíritus malignos. Si a todo ello se añaden los múltiples valores ígneos de Xolotl,<sup>33</sup> no sorprenderá

<sup>31</sup> En el lenguaje esotérico de la élite religiosa (el **nahuatlatolli** /palabra escondida/), Quetzalcoatl, además de ‘serpiente emplumada’, quiere decir también ‘gemelo precioso’ (vid. Caso 1973: 37; Seler 1980, II: 155), ya que el término antiguamente usado para significar ‘gemelo’ era **coatl** /serpiente/ (de donde procede el moderno mexicanismo **cuate**, ‘compañero’, ‘amigo’).

<sup>32</sup> El aspecto canino y los valores ctonios de Xolotl se asocian además a la creencia que las ánimas de los difuntos, una vez llegadas al término del peligroso viaje subterráneo, son ayudadas a vadear un río infernal por un perro transportador de almas (vid. Sahagún 1985: 206; Nicholson 1971: 419; Soustelle 1940: 54).

<sup>33</sup> La mitología nos ofrece otra relación interna entre perros y fuego.

que los gemelos, tan estrechamente ligados a él, posean una saliva "caliente" y que, por lo tanto, estén indicados para curar el ojo. Tanto más cuanto que se les atribuye la facultad de curar también otro mal terminológica y "térmicamente" afín de éste, el **xoxa** (o **xoxal**, en el altiplano, vid. Madsen 1969: 166, 206), que consiste en violentos y repentinos calambres en los miembros, cuya aparición se atribuye en Santiago a una inexplicable "pereza" que les sobreviene ante la perspectiva de tener que trabajar o caminar. Para curarlo hay que llamar a un gemelo, hacer que en primer lugar "caliente" la parte dolorida con la saliva y que la muerda luego en varios puntos, con un gesto que alude abiertamente al muerdo de un perro.

La misma cura estaba en vigor hasta hace pocos decenios también entre los nahuas del valle de México (Madsen, *ibidem*), quienes consideraban que eran los mismos gemelos los que podían transmitir voluntariamente el **xoxal** a quien despertara su antipatía (cfr. López Austin 1984, I: 299). En cambio, entre los nahuas y los mestizos de la región de los Tuxtlas, los gemelos curan el mal de ojo, provocado por la mirada del primer hermano que les sigue en orden de nacimiento, llamado **banco** (Kelly 1956: 65). Y, en fin, en Tlaxcala se piensa que uno de los gemelos puede provocar el mal de ojo y el **xoxal**, mientras que el otro puede curarlos. La cura consiste en hacer que el gemelo «que quita» friccioné ligeramente la parte dolorosa con su saliva (Nutini y Roberts sf.).

La cura recién descrita puede llevarse a cabo naturalmente sólo en caso que se logre identificar al presunto responsable del malestar. Si ello es imposible, lo será igualmente averiguar si la causa desencadenante ha sido involuntaria. Por lo tanto, se seguirá una terapia diferente, y, según la lógica conceptual que la inspira, semejante a las prácticas terapéuticas empleadas en la eliminación del **ehecat**. Y si además se tiene la certeza de que la causa arranca de una voluntad de hacer daño, ésta será naturalmente la terapia obligatoria.

Narra un mito que los primeros hombres que descubrieron el fuego y lo usaron para cocinarse la comida suscitaron por ello la indignación de los dioses, que los castigaron decapitándolos y convirtiéndolos en perros (Caso 1973: 56-57). Es interesante que la misma relación, estructuralmente inversa, se encuentre también en un mito huave: aquí, la primera pareja de perros, usando el fuego para cocinar para su amo, se transformaron en seres humanos.

Así pues, se procede a un **tachipahualiz**, que consiste en pasar sobre el cuerpo del enfermo el clásico huevo (preferiblemente de pavo), envuelto en hojas de **xomet**, **ahuacat**, y con flores de **yohualxihuit** morado y ajo (elementos considerados "calientes"). O bien se cuecen juntas en una cazuela hojas de **xomet**, **cuetexihuit** y **axihuit**, y luego se refriegan por todo el cuerpo del enfermo, para erradicar también aquí, con el sudor que provoca el calor de las hojas, la esencia maligna introducida con la mirada. A este propósito, resulta esclarecedor el comentario de un informante sobre la naturaleza de lo que trasuda el cuerpo: «es **ehecat**, es la ojeada».

La terapia del mal de ojo se agota aquí. No se recurre ni a súplicas ni a ofrendas, aunque, naturalmente, es posible e incluso aconsejable acompañar las curas con oraciones a Dios y a los Santos. Pero el recurso a las plegarias vale para todos los casos de enfermedad, lo cual se debe a la convicción general de que para que sane un enfermo le deben ser propicias las divinidades.

Sin embargo, cuando se trata de un estado de sufrimiento y de peligro producido por el ajo, no es necesario adoptar las medidas prescritas para los males de los componentes espirituales. Y ello por dos razones. En primer lugar no se debe luchar contra los apetitos o la voluntad hostil de entidades extrahumanas, como la Tierra en el caso de **nemouhtil**, y el **amo cuali** y los dueños de los lugares en caso de **ehecat**. La fascinación es obra, en la mayoría de los casos involuntaria, de seres humanos. Por consiguiente, sería completamente impropio dirigirse a ellos con súplicas y ofrendas, que son el canal reservado a las entidades extrahumanas y divinas. Sobre todo si el daño ha sido provocado involuntariamente, dado que en ese caso es posible obtener la ayuda concreta del responsable mediante una petición directa.

Pero incluso en los casos en que la acción patógena del **taixelhuihque** haya sido voluntaria, parecida en cierto modo a la acción de un **nahual**, el **tachipahualiz** es más que suficiente para eliminar el fluido patógeno introducido en la víctima con la mirada. Y ello porque este fluido, a pesar de ser su naturaleza y consistencia completamente análoga a las etéreas de un **ehecat**, no posee ni su misma fuerza ni su autonomía; no sólo porque su penetración produce síntomas generalmente menos graves de los provocados por la intrusión de un **ehecat** (incluso el ajo, como hemos visto, puede llevar a la tumba), sino también porque el daño se produce sólo cuando el objeto del ataque está en directo contacto visual con el **taixelhuihque**. En consecuencia, cuando este

vínculo visual se interrumpe, cesa también para siempre todo control que pudiera tener el fascinador sobre la esencia maléfica irradiada por él.

Por el contrario, la proyección anímica del **nahual** —que hemos individuado en su **ecahuil**, que se manifiesta en la forma animal del **tonal** (vid. 2.3.2.1.)— actúa a distancia, controlada y dirigida por quien la envía: penetra y permanece en la víctima mientras persista la voluntad dañina del **nahual**.

No ocurre lo mismo con el mal de ojo: la mirada, tan intensa como fugaz, lanzada por quien posee “vista pesada” agota toda posibilidad de control ulterior sobre la energía patógena irradiada. Lo que sucede a continuación —es decir, que la energía sea expulsada o que, por el contrario, prosiga en sus efectos perversos— es algo que trasciende a los poderes del **taixelhuih-que**.

Esta es la razón por la que se considera suficiente efectuar una eliminación “mecánica” del fluido extraño mediante el **tachipahualiz**, sin que sea necesaria una intervención ritual que llame directamente en causa a las divinidades o que ofrezca a los responsables del mal un sucedáneo (el «reemplazo» del pollo o del pavo) sobre el que desviar los ataques dirigidos al paciente.

Detengámonos por último a considerar la conciencia de su propia facultad que tienen las personas dotadas de “vista fuerte”. El modelo conceptual originario del Viejo Mundo, según el cual el ojo es involuntario, lleva a creer que la mayor parte de los **taixelehuiani** atacan sin darse cuenta (lo que hace que socialmente no sea chocante pedir al responsable del mal que cure sus efectos). Sin embargo, en razón de las antiguas creencias indígenas sobre la posibilidad de dañar voluntariamente con la mirada (véase **supra**), lo nahuas de Santiago consideran posible que algunas personas tengan conocimiento del poder maléfico de su ojo. Ahora bien, la vista es el más móvil y libre de todos los sentidos, y su control escapa con frecuencia a la voluntad. Por consiguiente, sería lógico que a todos aquellos que se mueven en sociedad sin prestar atención a los efectos sobre el prójimo de su “vista pesada” se les considerara **taixelehuiani** voluntarios. En cambio, no hay que dar por descontado que la conciencia de su condición les lleve a todos ellos a ejercer intencionadamente su poder. Cabe la posibilidad, efectivamente (si se lleva o no a cabo es otra cuestión), de llegar a ser inocuos para el prójimo descargando periódicamente la potencia de la vista sobre un trozo de tela roja o una flor del mismo color arrojados a un torrente o a una jo-

faina, siguiendo su movimiento fijamente con la mirada durante largo trecho. Este creencia, desmintiendo que la condición de quien es **taixelhuihque** a su pesar sea ineluctable, añade nuevos significados negativos a la acción de todos aquéllos que van por el mundo sabiendo que fascinan a la gente, a la vez que reafirma la autonomía del modelo ideológico en el que se inserta la concepción nahual del mal de ojo.

### 3.7. Conclusiones

Llegados a este punto, es posible hacer algunas reflexiones sobre las tres manifestaciones patológicas sustraídas por el pensamiento nahua a la clase de las enfermedades consideradas "naturales", es decir, a aquéllas que Dios quiso que fueran congéneres a la forma y sustancia corporal del hombre.

Mal de ojo, **nemouhtil** y **ehecat** se disponen en una escala jerárquica de gravedad que se remite directamente al cuadro etiológico al que hace referencia cada una. La involuntariedad o voluntariedad de los agentes desencadenantes, así como su naturaleza humana o del tipo que fuere, determinan la categoría del mal y su consiguiente colocación en la escala.

La más difícil de definir es la posición intermedia ocupada por el **nemouhtil**, pues en él están presentes tanto la voluntariedad como la involuntariedad, si bien se expresan en planos y momentos distintos de las vicisitudes patógenas. El **nemouhtil** es, además, buena prueba de que lo que define a la categoría no es tanto la diversidad de los elementos que entran en juego, que son en la práctica los mismos que se encuentran en el aojo y el **ehecat**, sino su particular combinación. De esta manera, la transición desde una categoría a otra puede producirse por la diferente disposición de un solo elemento, o bien la colocación del caso quedar suspendida en un estado de confín hasta que se manifieste la decidida orientación de un determinado elemento.

En un ensayo denso y brillante, dedicado al examen de las manifestaciones del **scantu** 'susto' en Sicilia, Guggino (1986: 56) define la posición de éste dentro del cuadro etiológico popular, opiniéndolo al hechizo: «Un **scantu** es un acontecimiento casual ... Nunca va ligada al **scantu** la idea de una intencionalidad ... Aquél forma parte de los sucesos casuales ... que pertenece a la naturaleza ... En el ámbito de la cultura se encontrará, en cambio, el hechizo ... Por lo que respecta al **scantu**, encontramos ... la idea de un universo movido por una dinámica casualista ineludible,



fuera de la intervención humana; en cuanto al hechizo, la idea de un universo causalista que puede ser controlado y subvertido por la coacción voluntaria y teleológica de algunos individuos». La voluntad maligna en que se basa el hechizo confiere «la fuerza de destruir un orden irrevocable de acontecimientos», hace que la peligrosidad de las manifestaciones morbosas a que da paso sea de orden superior respecto de la que pueda dimanar de un susto.

El valor paradigmático de las consideraciones de Guggino sobre el caso siciliano nos autoriza a asumirlas como base para el análisis de lo que sucede en el contexto nahua de Santiago. Es necesario, empero, dilucidar una serie de distinciones, porque las dos situaciones son análogas, pero no iguales, pues al *scantu* y al hechizo parecen corresponderles sólo los extremos de las dos categorías diagnósticas del *nemouhtil* y del *ehecat*, que representan, por otra parte, sus modelos básicos. El *nemouhtil* está ligado fundamentalmente a la casualidad. La intervención de agentes se da sólo cuando se ha verificado el acontecimiento casual, es decir, el susto, y el mal depende a partir de entonces de la acción de las fuerzas que retienen al *ecahuil* fuera de su sede natural. Fuerzas que jamás son humanas ni están sujetas al imperio del hombre.

Por contra, la enfermedad que se manifiesta en el modelo básico del *ehecat* deriva del encuentro con espíritus, siendo su causa última la voluntad agresiva de agentes humanos movidos por la impetuosidad de sus propios sentimientos.

No obstante, existe una gama de casos intermedios en los que los factores cualificantes se disponen en combinaciones diferentes. Las dos categorías tienden entonces a confundirse entre sí, de modo que para poderlas mantener separadas es preciso proceder a una serie de distingos de obediencia hermenéutica: matices internos y violaciones de fronteras entre categorías que el sistema ofrece y que garantizan su supervivencia a nivel conceptual, permitiendo “afinar” constantemente los diagnósticos mediante transferencias en el plano etiológico, perfectamente coherentes con la lógica interna del sistema.

Si volvemos a la descripción, ofrecida en los capítulos precedentes, de las ocasiones en que se manifiesta el *nemouhtil*, nos encontramos en Santiago ante modalidades cuyas determinantes etiológicas difícilmente pueden ser asignadas al orden de la mera casualidad, a diferencia de cuanto ocurre en el modelo propuesto por Guggino en relación a Sicilia, más rígido que el nuestro.<sup>34</sup> Cabe la posibilidad de que, aun quedando en el terreno de la casuali-

dad, el infortunio que da paso a un **nemouhtil** esté representado por el encuentro con un espíritu, y que, por lo tanto, la consiguiente pérdida del **ecahuil** origina la entrada del **ehecat** en el espacio liberado por la entidad anímica, de manera que en el malhadado se sumarán los efectos de un **nemouhtil** y los de un **ehecat**. El resultado será el mismo si el **nemouhtil** ha sido inducido voluntariamente por obra de un hechicero a fin de permitirle a la entidad maléfica a su servicio un acceso más fácil al interior de la víctima.

El **nemouhtil**, por consiguiente, no tiene en estos dos casos autonomía propia; es un instrumento del **ehecat** y, en cierto modo, forma parte de él como fase introductoria.

Existe, sin embargo, un último caso, en el que la pérdida del **ecahuil** a que da lugar el susto es obra de la acción voluntaria y espontánea de entidades dueñas de lugares particulares o de determinados elementos, ofendidas de alguna manera por lo que ellas consideran una violación de su territorio o simplemente estimulados por sus propios apetitos.

Si examinamos la cuestión tomando en consideración el **ehecat**, vemos que éste, a su vez, no se configura sólo como hechizo. En el esquema ofrecido en 3.5. se pone de relieve cómo el encuentro con los espíritus puede producirse y provocar sus efectos devastadores incluso sin que tras él se esconda una voluntad maligna. O lo que es lo mismo, el encuentro puede ser totalmente casual, pero la naturaleza, la índole podríamos decir, del espíritu lo lleva a atacar y penetrar a quien se le ponga por delante.

El ajojo ocupa una posición aparte. Su dimensión es completamente humana por llevarse a cabo fuera de toda conexión con las fuerzas de tipo extrahumano —espíritus y divinidades— siempre presentes, de alguna manera, en el **ehecat** y el **nemouhtil**, o porque intervienen aprovechando situaciones creadas ocasionalmente, o bien como fuerzas que actúan directamente por voluntad propia o por haber sido solicitadas.

Ya se trate del ejercicio voluntario de la “fascinación” propia

<sup>34</sup> En realidad, de la etnografía presentada por Guggino afloran tipos de **scantu** asimilables a las formas intermedias entre **nemouhtil** y **ehecat** encontradas en Santiago. Se dan casos en los que el **scantu**, casual o provocado, lleva a incorporación de seres por la violenta aspiración que provoca un susto (Guggino 1986: 18 y sigs.; cfr. también Lisón Tolosa na 1983: 224). El **scantu** causado por un hechicero para obtener este resultado, sin embargo, cambia su connotación y se le considera hechizo.

o del efecto involuntario de la misma, el mal de ojo es siempre manifestación morbosa de menor gravedad. Por otra parte, sólo consigue afectar a los niños, lo que significa que basta estar completamente formado y en posesión de las defensas anímicas normales para ser invulnerable a su ataque. Incluso cuando es intencional —en cuyo caso ya vimos que se configura a todos los efectos como una particular forma de **ehecat**— su nivel de peligrosidad es con mucho inferior a cualquier **ehecat** consecuencia de la intervención de seres humanos. Ello parece depender de dos razones. Por un lado está su dimensión humana, que acota incluso a la misma voluntad maligna dentro de los límites de las posibilidades concedidas al hombre; por el otro, el que el fluido irradiado con la mirada no posea personalidad propia, por lo que una vez arrojado se establece en el cuerpo de la víctima con efectos que escapan completamente al control de quien lo lanzara. Se recordará que, por no haber ninguna contraparte a quien lisonjear, persuadir u obligar, no se recurre a súplicas y ofrendas para curarlo, sino a la eliminación “mecánica” del agente patógeno mediante el **tachipahualiz**.

En conclusión, volviendo a la valoración de la gravedad diversificada y gradual atribuida a los males examinados, ésta última depende de tres factores. Uno es el de la esfera humana o extrahumana de los responsables últimos del mal; el segundo, el de la intencionalidad de la interferencia sobre las componentes anímicas, y, por último, el de las formas de la alteración del equilibrio espiritual. Estos tres factores poseen valor en el plano sistemático e interpretativo, pero, al estar estrechamente entrelazados entre sí, no deben ni pueden ser usados separadamente. Su disposición traslapada hace que cada uno de los tres males del alma posea una singularidad propia y un grado distinto de peligrosidad, a los que corresponden tipos y procedimientos diferentes de intervención terapéutica.

El primer factor, el de la naturaleza humana o extrahumana de los antagonistas de alguna manera responsables de la enfermedad, tiene validez en la separación categorial de los males, pero, por lo que se refiere a la valoración de su peligrosidad, se combina necesariamente con el segundo, el de la intencionalidad de la acción. La iniciativa hostil del hombre es ya de por sí mucho más devastadora socialmente que la de los espíritus o las divinidades, desde el momento que, como subraya Guggino (1986: 26), «compromete el orden cultural». Pero, encima, difícilmente puede ser frenada, dado que los sentimientos que la originaron no

se prestan a ser aplacados con promesas, oraciones, ofrendas y sucedáneos animales; enardecidos en el secreto, sólo se hacen patentes **a posteriori**, mediante el infortunio del que se sea blanco. Dichos sentimientos se extinguen con la consumación del ataque y el placer que proporciona el mal acarreado.

Las entidades extrahumanas, por contra, a pesar de disponer de fuerzas mucho mayores resultan más fácilmente controlables en su acción mediante recursos apropiados, lo que hace posible instaurar con ellas relaciones de intercambio y frenar su iniciativa con una contraofrenda.

**De otra parte, según el segundo factor, el que el daño acarreado involuntariamente represente un peligro menor depende de la consideración según la cual en tal caso es suficiente eliminar los efectos de la acción (cosa que puede llevarse a cabo con el **tachipahualiz**), mientras que si existe voluntariedad es menester eliminar las causas desencadenantes, con una acción disuasiva o de desvío, o bien combatir directamente a los antagonistas y escamotearlos las fuerzas que obedecen a su control.**

Aquí vuelve a entrar en juego la distinción entre agentes humanos y extrahumanos, ya que en la relación con seres sobrenaturales se les puede aplacar o desviar su avidez hacia objetos sustitutivos, lo cual es poco menos que impracticable cuando se trata de agentes humanos, por lo que se hace necesaria una prueba de fuerza de resultados siempre inciertos.

**Por lo que concierne al factor de las formas del daño anímico ocasionado, recordemos que pueden contemplar la privación de una fuerza propia o la intrusión de una fuerza exterior, y que la primera se considera menos grave que la segunda. En el **nemouhtil**, la pérdida de uno o más **ecahuilme** puede, desde luego, conducir a la muerte, pero a largo plazo y con una sintomatología atenuada. El organismo padece una consunción espontánea, por carencia. En el **ehecat** y el ojo, en cambio, la intrusión de entidades o fluidos extraños comporta una súbita y violenta alteración de los equilibrios vitales, que se manifiesta en síntomas repentinos, graves y sobre todo evidentes. En el **nemouhtil** “falta” algo (vigor, apetito, vitalidad, vela), mientras que en el **ehecat** y el mal de ojo “hay” algo (paresia, convulsiones, dolor, vómito, etc.). La violación de los confines de la individualidad corporal está vista como acontecimiento de extremo peligro, mucho más que el “vaciado” de fuerzas del interior, como se da con la pérdida del **ecahuil**. Las conexiones de este tercer factor con los otros dos son estrechas y fácilmente deducibles, al presuponer el acto**

de la penetración una intencionalidad más explícita que la de la pérdida.

Como indicamos en el diagrama, la variable distribución de los elementos distintivos de los "males del alma", además de facilitar su individuación tipológica, determina también los respectivos procedimientos terapéuticos.

#### ESQUEMA CLASIFICATORIO DE LOS MALES DEL ALMA

Enfermedad	Modalidad	Antagonistas	Causalidad	Cura
Nemouhtil	privación	extrahumanos	casual (provocado)	petición directa + intercambio
Ehecat	intrusión	humanos  (extrahumanos)	provocado  (provocado)  (casual)	petición indirecta  petición directa + intercambio  acción personal
Aojo	intrusión	humanos	casual  (provocado)	petición directa  acción personal

Entre paréntesis van los casos menos característicos.

Así pues, en el **nemouhtil**, donde la participación de antagonistas humanos queda excluida y la voluntariedad juega un papel completamente menor y de segundo momento (en sentido cronológico, puesto que la Tierra retiene al **ecahuil** sólo después de haber sido perdido), la acción terapéutica persigue congraciarse precisamente las entidades que impiden la reintegración del componente anímico extraviado, con las que es dable una relación directa debido precisamente a la diferencia de nivel en que se colocan terapeuta y antagonista y a la escasa motivación personal de este último. Entre otras cosas, al no ser el **nemouhtil** para los nahuas de Santiago una enfermedad conscientemente enviada por las entidades sobrenaturales para castigar culpas, como lo es, en cambio, para los mayas **tzotziles** (Vogt 1969; 1976), faltan terapias que se propongan reinsertar en el orden social y cósmico al paciente-culpable.

En el **ehecat**, en cambio, es imposible toda relación directa si el responsable último del mal es humano, precisamente por su fuerte empuje pasional, que impide que se le agasaje o distraiga con los habituales instrumentos rituales. El terapeuta se ve en-

tonces obligado a encomendarse a intermediarios divinos, cuantos más mejor, convencido de que su connotación moral (el Bien contra el Mal) es ya de por sí garantía de éxito.

Pero sin embargo, también en el **ehecat** puede darse una relación directa de persuasión y de intercambio con los responsables de la enfermedad. Ello ocurre cuando éstos no tienen naturaleza humana, y más exactamente cuando se trata de dueños de lugares, quienes se sitúan en un plano ontológico distinto que permite la relación de transacción, es decir, el trueque de la vida de un animal por la de un hombre.

Con el mal de ojo se reafirma, en fin, la imposibilidad de resolver el mal anímico instaurando una relación directa con un agente humano conscientemente hostil. Cuando la mirada culpable ha sido arrojada con intención, la terapia contempla un tratamiento "mecánico" en todo similar al efectuado contra el **ehecat**. En caso de que la mirada fascinadora haya de ser considerada casual, no sólo es posible llamar en causa al individuo directamente responsable, sino que ello constituye el procedimiento habitual. En ese caso el impulso pasional (la admiración y/o la envidia), la tentación e inexpresado, pasa desapercibido al propio autor del maleficio, lo que hace psicológicamente plausible y socialmente aceptable su participación en la cura, el servirse del agente para que deshaga lo que hizo. Para ello, sin embargo, no es necesario instaurar ninguna relación de **do ut des**, ya que tanto el terapeuta como el antagonista se encuentran en el mismo nivel humano. Además, la cooperación entre ambos está facilitada por la ausencia de intencionalidad del segundo, el cual no necesita persuasión de ninguna clase por compartir él también la convicción de que el estado de su víctima es inmerecido y cruel.

## 4. LAS SÚPLICAS TERAPEUTICAS<sup>1</sup>

### 4.1. La función de las súplicas en el ritual terapéutico

En los capítulos precedentes hemos aludido repetidamente a la importancia que revisten las súplicas pronunciadas por el **tapah-tihque** en el ritual terapéutico de los males del alma. Mediante ellas se instaura el contacto místico con las entidades sobrenaturales responsables de la enfermedad o con las que pueden propiciar la cura. Para los nahuas es impensable que sin la intervención o ayuda extrahumana puedan surtir efectos apreciables en el enfermo las curas farmacológicas. Más aún: atendiendo a los informantes, las súplicas son precisamente el meollo de la intervención terapéutica, la **conditio sine qua non** de la curación. Así pues, aunque todas las madres de familia conocen por experiencia la composición de las medicinas a base de hierbas y la dinámica de las prácticas rituales más simples (llamada, **tachipahualiz**, **fumigación**) adoptadas contra el **nemouhtli**, el **ehecat** y el **aojo**, es indispensable recurrir al saber de los **tapah-tiani** para que la cura tenga eficacia.

La intervención farmacológica es una medida provisional, y sólo sirve para que el organismo aguante en espera que el **tapah-tihque** repristine con su acción ritual los equilibrios anímicos alterados por el suceso traumático (susto, encuentro con un espíritu, mirada de una persona con "vista fuerte").

Por consiguiente, las súplicas constituyen un elemento esencial para el conocimiento del **corpus** ideológico en que se inspiran

<sup>1</sup> Aplicamos el término "súplica" a los textos orales en náhuat dirigidos a las divinidades en el curso del rito terapéutico, reservando el de "oración" sólo a las oraciones católicas, siempre rezadas en español. Por lo demás, "súplica" es la traducción literal del vocablo náhuat **tata-tauhtiliz**, con el que se designan dichas invocaciones; los rezos católicos, por su parte, son denominados generalmente "oraciones", tomando el término del español, como se verá en los textos reproducidos a continuación.

los ritos terapéuticos, ya que pueden ser consideradas como verdaderos compendios del saber tradicional sobre el hombre, las divinidades y las relaciones que median entre el primero y las segundas, expresadas en un lenguaje tan directo como alegórico.

No es menos útil para el etnógrafo y el estudioso de la ideología de una cultura el poder confrontar con textos sumamente formalizados y relativamente estables en el tiempo las informaciones fruto de las entrevistas orales con los informantes. Baste decir que, en nuestro caso, fue precisamente a partir de una de estas súplicas como se nos presentó por primera vez el término *ecahuil* y nació el problema del espacio ocupado por dicha entidad anímica entre los componentes espirituales del hombre.

El examen de las súplicas usadas en los ritos terapéuticos permite además realizar algunas consideraciones, a la luz de textos análogos registrados en época mucho más próxima a la Conquista, acerca de la naturaleza y el alcance de los procesos de transformación que se han venido manifestando en la cultura nahua en los últimos cuatro siglos y medio. La copiosa colección de fórmulas, invocaciones y encantamientos reunida a principios del siglo XVII por Hernando Ruiz de Alarcón entre los nahuas de los actuales estados de Guerrero y Morelos ha de considerarse como un muestrario extremadamente parcial, geográfica y étnicamente circunscrito, y probablemente ni siquiera carente de contaminaciones del mismo compilador (cfr. Andrews y Hassig 1984: 8), pero no por ello deja de constituir un inestimable instrumento comparativo e interpretativo para todos aquéllos que emprendan una labor de análisis de textos orales nahuas actuales (especialmente si son de contenido propiciatorio). Ello se debe tanto a la continuidad manifiesta en su estructura y contenidos como a la significativa presencia de numerosísimas aportaciones sincréticas, sean o no cristianas.

Desafortunadamente, son escasos los estudios que dentro de la literatura etnográfica contemporánea recogen y comentan súplicas y oraciones en lengua indígena, por lo que resulta muy arduo llevar a cabo un examen comparado de las diversas creencias existentes sobre las entidades anímicas y los males que mediante ellas asechan al hombre. Señalemos como excepciones significativas los trabajos de Vogt (1969 y 1976), Nash (1970), Gossen (1974), Holland (1978), Köhler (1977, 1984), que sin embargo se refieren todos al área maya. Incluso la estimable obra de Reyes García y Christensen (1976), que recoge varias invocaciones en náhuatl (y náhuat) relativas a ceremonias de propiciación de ca-



rácter agrícola y doméstico, cuando trata un caso de pérdida de la sombra (texto presentado ya, en versión española, en López Austin [1975: 215-217]) se limita a ofrecer la relación por boca del paciente, el cual hace sólo una referencia indirecta a la "llamada" al **tonal** que efectúa el curandero. Tampoco son de gran ayuda las no por ello menos interesantes oraciones recogidas por Barrios (1949), Ramírez Hernández (1978), Robinson (1961), Weitlaner (1961) y Weitlaner y Barlow (1955), ya que no van acompañadas de un comentario crítico que permita su justa colocación en el contexto simbólico del rito terapéutico. Los estudios de Haly (1987, s.f.) tienen conexión con el tema de este capítulo por tratar precisamente el área cultural que nosotros examinamos (concretamente varias aldeas pertenecientes al ayuntamiento de Cuetzalan), de ahí que merezcan una mención aparte. Si bien se enfrentan al tema desde perspectivas prevalentemente filológico-literarias, se destacan por la exactitud lingüística y la solidez del material etnográfico de apoyo.

Nosotros, que presentamos en este capítulo dos súplicas, una contra el **nemouhtil** y otra contra el **ehecat**, no pretendemos ejercitarnos en el plano filológico, lingüístico o de la crítica de la literatura oral. Más bien deseamos servirnos de todo ello para ilustrar de la manera más completa posible y mediante la viva voz de los portadores de la cultura examinada el cuadro conceptual en el que se insertan la visión cosmológica, la idea de cuerpo y espíritu y las concepciones sobre la salud y la enfermedad de los actuales nahuas de Santiago. En el examen de los textos recogidos trataremos, pues, de poner de relieve los elementos referentes a la naturaleza, las formas de acción y las relaciones de las entidades extrahumanas con el hombre, especialmente por lo que **se refiere a la génesis de las enfermedades que atacan a los componentes espirituales del individuo y los procedimientos terapéuticos seguidos para curarlas.**

Por muy personal y elitista que pueda ser el conocimiento de estas súplicas, su importancia radica precisamente en su naturaleza de manifestaciones orales estructuradas (y, por lo mismo, sumamente representativas) de las ideas y los sentimientos de los nahuas de Santiago hacia el prójimo y las entidades que pueblan el mundo. Estas súplicas revelan los esquemas conceptuales con que se interpretan ciertos tipos de estados de malestar, la actitud psicológica ante los demás miembros de su sociedad o de las entidades sobrenaturales consideradas las responsables de la enfermedad y las respuestas culturalmente previstas ante estas si-

tuaciones de crisis.

Pero antes de abordar el análisis textual, convendrá que le antepongamos algunas consideraciones acerca del papel que desempeñan las súplicas en el patrimonio de los conocimientos específicos de los **tapahiani**, así como de sus aspectos formales y de las características propias de los dos ejemplos que presentamos.

## 4.2. El contexto esotérico

Se recordará que, para los nahuas, la facultad de curar a sus semejantes es un don divino, el fruto de una investidura profesional propiamente dicha, sancionada mediante una o más experiencias oníricas en las que el futuro **tapahihque** entra en contacto de varias formas con las divinidades, de quienes recibe las facultades místicas gracias a las cuales sus curas podrán tener eficacia.

Al menos desde el punto de vista normativo, la elección sobrenatural tiene una importancia primordial para determinar qué individuos llegarán a ser terapeutas (otra cuestión es si los sueños de investidura se producen realmente, y si es así, con qué regularidad, así como hasta qué punto la "vocación" no depende de la iniciativa del elegido), lo cual no impide que la transmisión del saber terapéutico se lleve a cabo en buena medida con el aprendizaje, dejando igualmente amplio espacio a la elaboración personal.

En otras palabras, no se da en Santiago un tipo de vocación similar al descrito por Holland (1978: 134, 172, 208) en relación a la comunidad maya de Larrainzar, en la que parece ser que los curanderos tradicionales aprenden el entero **corpus** de sus conocimientos (incluidas las oraciones) mediante sueños. Una adquisición plausible, quizá, según la perspectiva **emic** de los informantes, pero muy poco creíble, en términos **etic**, en una situación en la que, ante todo, existe una comprobada homogeneidad de pensamiento y de praxis.<sup>2</sup>

En el área estudiada por nosotros (y probablemente en todas

<sup>2</sup> La fractura existente entre un esquema ideal como éste y la praxis del aprendizaje fue bien advertida por Gossen, el cual observa, en relación a la análoga situación de Chamula —donde el modelo tradicional prevé la revelación onírica del saber terapéutico (Gossen 1974: 209)—, que «el saber especializado del chamán en realidad parece derivar tanto del aprendizaje informal, como de la revelación» (*ibidem*: 368).

partes, a despecho de los estereotipos impuestos por la tradición) la investidura onírica concierne la mayoría de las veces a personas que forman parte del más estrecho círculo familiar de los **tapahiani** (con frecuencia descendientes directos), de quienes es fácil aprender por experiencia cotidiana, casi diríamos que por ósmosis, los secretos del oficio. Por otra parte, el relieve que adquiere la transmisión del saber médico tradicional en la cultura nahua está demostrado por el hecho de que, entre los compromisos morales pendientes que pueden impedir que un alma deje esta tierra (vid. 2.3.1.), se incluye la fallida transmisión de las consignas del **tapahique** a su sucesor.

Sin embargo, el hecho que el saber médico en general y las súplicas en particular se transmiten en buena parte de persona a persona siguiendo unos procedimientos que sólo a veces son asimilables a los de una relación de aprendizaje implica que en dicho proceso han de experimentar añadidos, elisiones y transformaciones. Debido a sus propias experiencias, a las relaciones mantenidas con otros curanderos (incluso pertenecientes a grupos étnicos limítrofes) y a su visión personal del mundo, todo **tapahique** acaba dejando su impronta en las súplicas utilizadas por él, tal y como sucede por lo que respecta a la farmacopea y a los ritos.

Las considerables diferencias entre versiones de las súplicas, varias veces señalada, ha de ser atribuida, pues, a la facultad interpretativa de cada individuo concreto, a lo que se suma la ausencia de un proceso de uniformación, que no otra cosa significa la circulación en sentido horizontal de los conocimientos, obstaculizada por el celo con el que se ocultan a la competencia y se transmiten de una generación a otra.

Los objetivos y los límites del presente trabajo nos impiden demostrar con una vasta gama de ejemplos lo diferentes que son entre sí las súplicas usadas por los varios **tapahiani**.<sup>3</sup> Dicha diversidad, por lo demás, la percibe inmediatamente el etnógrafo, e incluso es advertida y reivindicada por los mismos informantes. Los curanderos se empeñan en atribuir un enorme valor a las más mínimas diferencias entre sus fórmulas y las de los demás, y se muestran muy cautos en comunicarlas por temor a que otros lleguen a conocer sus "secretos". Los términos exactos con que se designan a las divinidades a quienes se dirigen, los atributos

<sup>3</sup> Tenemos programado dedicar un estudio específico a las súplicas en los próximos años.

que las caracterizan, el número de ellas y el de las oraciones católicas que se les ofrecen son elementos considerados esenciales para la eficacia de la terapia. El cuidado que ponen los **tapahtiani** en no dejárselos sonsacar y la regocijada sorpresa que manifiestan a menudo al oír las versiones usadas por sus otros colegas demuestran la fe y la participación emotiva con que afrontan incluso los detalles operativos de la práctica profesional. Lo cual adquiere aún mayor relieve si se considera que el curandero actúa en aislamiento, ya que, como se recordará, no procede en presencia de pacientes a los que impresionar con la fuerza simbólica de esotéricas y sugestivas fórmulas mágicas. Pero aún hay más: el respeto debido incluso a los más mínimos detalles de las súplicas se considera tan crucial que se piensa que los errores o variaciones en el uso de los términos o de los nombres y en la observancia de esquemas y secuencias pueden causar la muerte del paciente, la de sus familiares e incluso la del inexperto **tapahtihque**.

Por lo que respecta a los elementos que cualifican profesionalmente a un curandero dentro de una sociedad como la nahua, en la que los conocimientos —comprendidos los relacionados con las categorías diagnósticas y la intervención farmacológica— están difundidos de manera notablemente homogénea entre sus miembros, hay que recordar, en fin, que las súplicas (tanto las que sirven para curar como las rezadas en otras ocasiones rituales) constituyen quizá el único verdadero rasgo distintivo entre **tapahtiani** y profanos, precisamente por ser el instrumento insustituible, autorizado por la investidura recibida mediante el sueño, para instaurar el contacto místico con las divinidades que requiere la cura del **nemouhtil** y el **ehecat**.

Así pues, no es del todo improbable que la reticencia manifestada por los curanderos en comunicar sus súplicas, y quizá incluso la costumbre de pronunciarlas en soledad, dependan, al menos en parte, también de la necesidad de conservar el monopolio en este aspecto del saber médico, único que eleva a los **tapahtiani** al grado de intermediarios entre los hombres y Dios.

En conclusión, a las diferencias que contradistinguen las fórmulas de los varios curanderos, diferencias que adquieren mayor relieve si las comparamos con la sustancial homogeneidad (formal y de contenidos) del muestrario recogido en épocas lejanas por Ruiz de Alarcón, contribuye de manera decisiva, todavía más que las presiones aculturativas en proceso, la ausencia de una codificación escrita, junto a la subjetividad de las experiencias que

llevan a los individuos a convertirse en curanderos. De esta forma se produce una "personalización especializada" del saber terapéutico y ritual, que viene en cada caso a formarse según las modalidades de un proceso idéntico al que ya hemos observado a propósito de las creencias sobre las entidades anímicas.

### 4.3. El denominador común

Pero, una vez hechas todas estas premisas, no se puede poner el acento exclusivamente en los efectos de la variabilidad intracultural. Las súplicas terapéuticas constituyen siempre y en todo caso una categoría de la expresividad verbal dotada de características precipuas propias, que forman, por decirlo así, el común denominador de las múltiples variantes que pueden hallarse en el plano empírico.

Todas son textos orales estructurados en lengua náhuat en los que, mediante metáforas y fórmulas rituales, un terapeuta-intermediario se dirige a potentes entidades extrahumanas (divinidades), formulando una petición para que dirijan su interés, benevolencia e intervención hacia un individuo que sufre a fin de restituirle su primitivo estado de salud, con la ofrenda de oraciones católicas en español y de otras donaciones (como flores, velas, incienso, dinero, comida y animales).

Esta definición, puede que demasiado "rica" y circunscrita para prestarse a propósitos comparativos o de análisis formal (cfr. Cirese 1971), tiene como objetivo enumerar los elementos característicos de las súplicas utilizadas en la cura de las enfermedades examinadas por nosotros, más allá de las diferencias entre las versiones de cada informante en particular. Es indispensable, puesto que presentamos el ejemplo de una única voz, señalar cuáles son los elementos distintivos de este tipo de textos que responden al modelo corriente en la cultura en examen.

#### 4.3.1. La lengua

La fundamental e irrenunciable característica de las súplicas terapéuticas pronunciadas por los **tapahtiani** es la de ser en náhuat «lo que más vale es pedir en mexicano»,<sup>4</sup> dice el informante M.C.,

<sup>4</sup> Para los nahuas de la Sierra, el término **mexicano** define su identidad de grupo, diferenciándoles de los mestizos y de las otras etnias de la región, tanto desde el punto de vista étnico como del lingüístico. En este caso, por lo tanto, indica la lengua náhuat.

puesto que el mismo «Jesucristo era un natural» (es decir, un indio), y aunque Él comprende todas las lenguas, ésta es la más grata para Él y para todas las demás divinidades a las que uno se dirige. El hecho de que este tipo de súplicas se hagan en la lengua madre sería simplemente obvio, si no fuera por la conciencia que demuestran poseer los **tapahtiani** sobre posibles (aunque difícilmente practicables) alternativas lingüísticas y por el constante uso paralelo de oraciones católicas en español.

La posición “de confín” ocupada por la comunidad nahua de Santiago, que además de padecer la cada vez más compacta **presencia mestiza hispanófona mantiene con gran frecuencia contactos** con los otros grupos lingüísticos de la Sierra (totonacas y, en menor medida, otomíes), lleva a sus miembros a percibir en toda su importancia el papel que desempeña la lengua en el mantenimiento de su identidad étnica y cultural.

Los indios se creen decididamente superiores a los mestizos en el sector de la religiosidad y del contacto con lo sobrenatural, de manera que la facultad de dirigirse a las divinidades de un modo que a aquéllos les está vedado es considerada como instrumento y prueba concluyente de dicho privilegio. La misma identificación de Jesucristo, principal interlocutor divino, como perteneciente **al grupo nahua, por lo que es preferible dirigirse a Él en nahuatl** y no en español, ha de verse como una respuesta al secular monopolio (doctrinal, litúrgico y, por lo tanto, también lingüístico) poseído por el clero hispanófono en campo religioso.

El sector mágico-terapéutico, por otra parte, ha sido uno de los que, hasta hace relativamente poco tiempo, ha acusado en menor medida las presiones aculturativas del modelo nacional, de manera que las súplicas, instrumento fundamental para la cura de los males que se piensa que la medicina moderna no alcanza a curar, constituyen casi una bandera de la indianidad de los nahuas.

El cada vez más difundido conocimiento del español, percibido por la mayoría como un útil instrumento para romper el **aislamiento a que les relegaba el monolingüismo, se considera completamente ininfluyente en el plano de la actividad religiosa.** Bien es verdad que la totalidad de las oraciones católicas se rezan en castellano, por lo que el dominio de esta lengua facilita su comprensión y aprendizaje. Además, ya que raramente se da el caso de que los miembros del clero de la región conozcan las lenguas vernáculas, la misma práctica religiosa de los fieles monolingües se ve por consiguiente obstaculizada (baste pensar en la

catequesis o en la confesión). Sin embargo, la memorización de las oraciones de uso más corriente, como el Padrenuestro o el Avemaría, es posible y frecuente incluso entre las personas que no hablan español (tal y como ocurría en cualquier rincón del mundo católico cuando la liturgia era en latín).

Por otro lado hay que tener también presente que la mayoría de las actividades religiosas tiene lugar dentro del círculo doméstico, o, como mucho, en lugares de culto (cuevas, capillas, cruces en el campo) frecuentados por lo común sólo por la población indígena, es decir, en circunstancias en que el uso del español está ausente casi por completo.

Así que, por lo que se refiere a la parte del rito religioso gestionada por los indios (tanto **tapahtiani** como "laicos"), la más estrechamente vinculada a la herencia precolombina, la ortodoxia respecto a los modelos culturales tradicionales se mide también por la mayor o menor variedad y pureza del náhuat usado en la ocasión. Y ya que la eficacia terapéutica del rito se considera directamente proporcional a su fidelidad a la tradición, el uso del náhuat en las súplicas constituye una premisa esencial para el éxito de la cura.

No obstante, los textos que presentamos abundan, como veremos, en vocablos españoles, y la lengua en que se formulan no puede paragonarse en complejidad y riqueza a la de los testimonios recogidos en tiempos de la Conquista. Esto depende del empobrecimiento léxico que han ocasionado los contactos aculturativos y de la misma marginalidad de la comunidad observada, que no está desde luego en condiciones de mantener íntegra, a través de siglos de un proceso destructivo de hispanización, la riqueza cultural y lingüística de las sociedades articuladas e intelectualmente florecientes que ocupaban el altiplano central en el siglo XVI. El uso que los **tapahtiani** hacen del castellano en las súplicas se limita, sin embargo, a aquellos términos que el ejercicio del bilingüismo ha sustituido en el uso corriente a sus equivalentes náhuat, por lo que es un empleo casi inconsciente.

Completamente consciente y voluntario es, en cambio, el uso de términos y fórmulas en náhuat inexistentes en la práctica lingüística coloquial cotidiana. Los nahuas otorgan un gran valor —no sólo estético, recuérdese, sino funcional— a la capacidad de emplear un lenguaje "tradicional", es decir, a ser posible arcaico, lexicalmente rico, rebosante de figuras retóricas (paralelismos, metáforas, metonimias, etc.) y con la propiedad de extender y reiterar la expresión de un mismo concepto. No es raro

oir atribuir la causa de los éxitos o de los fracasos de las curas de un **tapahtihque** a la propiedad del lenguaje que utiliza: mientras más se acerque al de los "padres", mejor sabrá expresar la justa actitud del hombre ante las divinidades para obtener su ayuda.

Si es verdad que las divinidades actuales son fruto de una síntesis sincrética, su componente indígena no puede por menos que exigir y apreciar la máxima perfección estilística de la lengua propia de la cultura a la que pertenecen. Por otro lado, lo mismo sucede en la parte hispánica de la súplica, que igualmente impone su propio "idioma" (en sentido literal y translaticio), con la inserción de plegarias en castellano.

Pero no es ésta la única explicación del hecho que las oraciones católicas ofrecidas en las súplicas se pronuncien en español y no en náhuat. Dichas oraciones, ante todo, están por naturaleza propia encerradas en una forma dada, cuya inmutabilidad impide que se las adapte a las instancias personales de quien reza: por muy diferentes que sean sus estados de ánimo y motivaciones, las oraciones han de ser a la fuerza repetidas pasiva y maquinalmente. Su eventual traducción a la lengua indígena permitiría una formulación más consciente, pero tampoco podría impedir que al final, como universalmente le sucede a todo aquél que reza el rosario, su facultad significativa, de mensaje que parte del fiel a Dios, se perdiera, haciendo de ellas simples y acumulables pruebas de devoción así como actos rituales cuyo valor estriba en un "hacer" y no en un "decir" (cfr. Pitt-Rivers 1985). Al no existir la posibilidad de manipularse con fines expresivos, las rígidas y "perfectas" oraciones católicas aportan, entre otras cosas, lustre y sacralidad precisamente por el español en que se pronuncian, lengua de la ortodoxia y del verbo de una fe que los nahuas hace tiempo dejaron de considerar antagonista, y de la que hoy se declaran fieles ejemplares.

En cambio, el náhuat está plenamente indicado para la parte verbal del rito en que se concentra la transmisión de su mensaje. La súplica terapéutica, aun estando encerrada dentro de los límites de un esquema expresivo canonizado, se abre a la multiplicidad de las vicisitudes humanas; es instrumento de comunicación entre las divinidades y el paciente concreto, afectado por un mal específico en un lugar preciso; y, en fin, está sujeta a todos los efectos persuasivos de la oratoria, que para serlo ha de basarse en el dominio del lenguaje. De ahí la obvia e irrenunciable elección del náhuat.



### 4.3.2. Los destinatarios

Además de ser en lengua náhuat, los textos orales que vamos a examinar se caracterizan por tener a las divinidades como destinatarios. Este es precisamente el aspecto esencial para identificarlas como oraciones o súplicas. Es decir, se trata de elocuciones, o mejor dicho, de invocaciones, dirigidas a interlocutores no humanos, cuya escucha se puede conseguir —como acabamos de ver— mediante la adopción de un lenguaje y un tono apropiados, ofreciéndoles dones apetecibles, pero, sobre todo, apostrofándoles con sus justos nombres y atributos.

A este respecto, será oportuno aclarar enseguida una cuestión terminológica. Aunque lleven los nombres de Cristo, de la Virgen, de la Trinidad y de los Santos, las entidades a quienes se dirige la súplica son el producto de un vigoroso proceso sincrético entre doctrina católica y religión indígena. Como ha ocurrido casi en todas partes, al menos en la fase inicial del proceso de cristianización, las viejas divinidades han perdido sus nombres y parte de sus características para asumir las del Dios cristiano, en sus tres “personas”, y de sus Santos, dando vida a formas de catolicismo popular mucho más cercanas —al menos por lo que respecta a la naturaleza y atributos de las entidades objeto de culto— a la primitiva religión que a la introducida por los misioneros, si bien el proceso sincrético no ha consistido sólo en una yuxtaposición o en un agregado de elementos básicos, sino que ha producido nuevas y dinámicas figuras divinas.

Lejos de haber recibido todas las características que hacen del Cristianismo una religión monoteísta (si bien el culto a los Santos ha llevado a menudo al Catolicismo a rayar en más o menos evidentes formas de politeísmo), los nahuas de Santiago han construido a través de los siglos un panteón que podemos sin duda llamar “monolátrico”, de acuerdo con la definición de Nutini (1988: 9) a propósito del Catolicismo popular de Tlaxcala, basado en la «idea de que hay un ser sobrenatural... **primus inter pares**» y que los Santos y los ángeles no difieren de Dios en cuanto a cualidades trascendentes sino sólo por posición jerárquica. Para el Cristianismo monolátrico (o “polilátrico”, como sugiere Carrasco, en Nutini 1988: 417) de Tlaxcala así como para el de Santiago «el Dios cristiano se sitúa en el ápice de una pirámide en la que personalidades y seres sobrenaturales tanto católicos como paganos ocupan posiciones que no son fijas, sino que dependen más bien del contexto, del lugar y de la ocasión en que son vene-

rados, propiciados y suplicados» (Nutini 1988: 413).

Las divinidades actualmente objeto de culto entre los nahuas de Santiago conservan no pocos rasgos en común con las que controlaban los mismos sectores de intereses humanos en la época precolombina. Una característica general que destaca es su actitud bivalente, es decir, la posibilidad que, a pesar de pertenecer a la esfera celestial, entregada según el Cristianismo al Bien, puedan comportarse con el hombre de manera a veces propicia y a veces hostil. Lo que Ruiz de Alarcón (1953: 122, 125) denunciaba alarmado hace más de tres siglos sigue sucediendo en la actualidad: a la Trinidad, a la Virgen y a los Santos se les atribuye la facultad de enviar enfermedades para castigar las ofensas recibidas, o incluso sólo para satisfacer las peticiones de terceras personas hostiles (véase, a este propósito, la súplica contra el *ehecat*).

Existe la creencia de que un individuo que haya hecho todo lo posible para zanjar de manera pacífica una disputa, y achaque el fracaso de su intento al mal comportamiento de la parte adversaria, tiene derecho a pedir que intervenga la divinidad, la cual le enviará al adversario una enfermedad como castigo (cfr. 3.5.2.7):

El Dios Nuestro Señor, ¿qué va a hacer? El no te puede hacer nada más que te puede tirar alguna enfermedad, quizás un castigo, que sufras tantito... no más como que te jaló las orejas.

Hay que señalar que la intervención divina ha de estar siempre motivada, es decir derivar de alguna infracción (real o supuesta) cometida por la víctima del castigo. Se piensa que Dios no toma iniciativas contra nadie si no media ningún tipo de culpa. Por lo demás, es posible, como veremos más adelante, que la divinidad vengadora actúe injustamente, pero solamente por haber sido engañada por una petición mendaz. En caso contrario se comportaría como el *amo cuali*, el Demonio, siempre dispuesto a atacar incluso a los hombres de conducta irreprochable a petición de personas malvadas.

La posibilidad de que Dios actúe "injustamente" —engañado por la ambigüedad de los vivos y, por lo tanto, de buena fe— plantea el problema de los límites (no ortodoxos según la doctrina católica, naturalmente) de Su omniscencia. Aunque El pueda ver y preveer todo, para los nahuas de Santiago cabe la posibilidad no sólo de que Dios preste oídos a la versión distorsionada de los hechos que le proponga cualquier mortal, sin que El mismo veri-

fique cómo se han desarrollado "en realidad", sino incluso que los mismos acontecimientos predispuestos por El para la vida de los humanos escapen a Su control y sufran modificaciones "imprevistas", como es el caso de las muertes violentas y repentinas que ocurren antes de que se consuma completamente la vida celeste, símbolo de la vida de las personas, cuya medida fue establecida por El.

Las divinidades invocadas en las súplicas de los nahuas recuerdan a las precolombinas no sólo por su actitud bivalente sino, además, por el hecho de que con frecuencia controlan elementos o fenómenos de la Naturaleza y están asociadas a direcciones del espacio. A veces pueden incluso identificarse con cuerpos celestes (sol, luna, Venus) y fenómenos meteorológicos (rayos): a Cristo se le identifica a menudo con el sol, a San Juan con Venus, de San Antonio se cree que controla el fuego, San Andrés el agua, mientras que, como ya dijimos anteriormente, la Trinidad representa la Tierra.

Debido a la amplia variedad de las interpretaciones ofrecidas por los curanderos, no siempre es factible remontarse a la lógica de tales asociaciones. A veces derivan de valoraciones de tipo jerárquico (está tan difundida que es casi obvia la identificación de Jesús con el sol, cuya fuerza radiante fue siempre considerada, desde la época precolombina, «la fuerza sobrenatural por excelencia, el epítome de la divinidad» [Nicholson 1971: 411]), o bien se apoyan en la tradición hagiográfica cristiana (como en el caso de San Antonio, vinculado con el fuego). Sin embargo, algunas asociaciones se basan en consideraciones muy personales y no siempre condividas por todos. Por ejemplo, según un **tapahtique** aislado, «San Pedro es abogado de los encarcelados, porque es dueño de las llaves, es él el que abre la puerta»; según otra curandera, el señor de las aguas es un improbable «San Cristóbal Colón», mientras que para otros dos **tapahtiani** es San Andrés o San Francisco. A pesar de las esporádicas variaciones aportadas por cada individuo en particular al simbolismo de las divinidades, éste sigue de todos modos vinculado a los esquemas dictados por la síntesis sincrética que constituye lo que denominamos tradición nahua.

Al fin y al cabo, las divinidades llamadas en causa en las súplicas son sustancialmente las mismas para todos los **tapahtiani**, en especial las invocadas para curar el **nemouhtil**. Ello es debido esencialmente a los esquemas conceptuales sobre los que se basa la interpretación etiológica del estado patógeno diagnos-

ticado. Dado que se considera que deriva de la captura del **ecahuil** por la Tierra o por una de las fuerzas que actúan en su superficie, es imprescindible la invocación de la entidad bajo cuyo control haya caído el componente espiritual.

Y como además —a despecho de la seguridad ostentada por los **tapahtiani** en sus diagnósticos— existe siempre un margen de incertidumbre sobre la exacta ubicación del **ecahuil** perdido, es importante que en las oraciones se incluya una lista lo más exhaustiva posible de todas las divinidades o entidades de quienes podría ser presa.

Pero esto no lo es todo: el éxito de las invocaciones depende también del número y la potencia de las divinidades llamadas para que intercedan en favor del enfermo. Debido a ello, por muy diferentes que puedan ser los nombres pronunciados, todas las oraciones contra el **nemouhtil** se dirigirán en primer lugar a la Tierra (identificada siempre con la Trinidad), para después eventualmente nombrar a las otras entidades potencialmente detentoras del **ecahuil**, pasándose finalmente a invocar la ayuda de las principales divinidades del variado panteón local.

Cuando se trata de **ehecat**, en cambio, más que dirigirse a las entidades extrahumanas consideradas las responsables del mal (serían vanas las súplicas al **amo cuali**, el Demonio y sus sierros), la invocación se eleva a las divinidades que por su potencia y comprobada capacidad (este es el caso, por ejemplo, de San Antonio, que salió incólume de las consabidas tentaciones) pueden combatir victoriosamente las fuerzas que desencadenaron el maleficio, y, en último extremo, vengarse en sus perversos autores.

Para que las divinidades a quienes van dirigidas las súplicas satisfagan las peticiones del **tapahtihque**, éste realiza una maniobra de **captatio benevolentiae**, adoptando artificios verbales o de otro tipo. En primer lugar pinta al enfermo como víctima de inmerecidos sufrimientos; si se trata de un diagnóstico de **nemouhtil**, se acusa a la Tierra (o a cualquiera en su lugar) de haberse apropiado antes de tiempo del **ecahuil** del paciente, y se le ilustran los motivos por los cuales haría bien en soltarlo; en caso de **ehecat**, el orador intentará demostrar lo injustificado que fue el ataque mágico y la inocente pasividad de la condición de su protegido.

La peroración, dirigida a convencer a las divinidades de que es justo y necesario que intervengan no es, sin embargo, suficiente por sí misma. Se hace indispensable conquistar la benevolen-

cia de los interlocutores divinos y, en cierto modo, recompen-sarla anticipadamente con una serie de ofrendas.

### 4.3.3. Las oraciones católicas en español

La estructura de soporte de las súplicas pronunciadas en los ritos de curación es en náhuat. En su interior, sin embargo, se intercalan abundantes oraciones católicas en español (Padrenuestro, Avemaría, Salve, Gloria, etc.). Ya dijimos que por ser textos con una forma prefijada, rígidos vehículos de fe introducidos ya confeccionados por el clero católico, se prestan mal a la comunicación de mensajes entre el hombre y la divinidad, aun fungiendo de potentes instrumentos rituales. La descripción del caso específico de la enfermedad por la que se reza (identidad del enfermo, naturaleza y causa presunta del mal, justificación moral de la intervención divina invocada, etc.) se reserva para la súplica en náhuat, la cual, efectivamente, no sólo posee una estructura mucho más elástica que las oraciones, sino que se reza con una evidente participación emotiva. Las oraciones católicas, en cambio, son unidades lingüísticas cerradas, y además formuladas en un idioma poco o nada familiar y con un lenguaje áulico, de modo que su significado no siempre es del todo transparente a quien las pronuncia. Por esta razón, se emplean como puros símbolos de devoción presentados a las divinidades y equiparables a las otras ofrendas previstas por el ritual. Su función más evidente es la de ganarse (y, en cierto sentido, casi de provocar mágicamente) la intervención auxiliadora de las entidades sobrehumanas a quienes se ofrecen. Al igual que la luz de las velas y el perfume del incienso, son un verdadero obsequio que hace el *tapahtihque* a sus interlocutores divinos, no menos concreto que las otras ofrendas más "materiales" de que ya hablamos en otro lugar (vid. 3.2.1.).

Hasta aquí, el uso de las oraciones no se aparta sensiblemente de la praxis religiosa católica, que también contempla la ofrenda de misas, penitencias, votos y donativos en señal de devoción de los fieles. Sin embargo, la ideología mágico-médico-religiosa de los nahuas de Santiago ha agregado a estas oraciones católicas otros significados no menos importantes, de modo que ya no son sólo el instrumento pasivo con el que obtener la intervención restablecedora de las divinidades, sino que se han convertido ellas mismas en una especie de principio activo de la cura.

Como hemos visto precedentemente (vid. 3.2.1.1.), se le atribuye una "fuerza" específica, variable según el texto mismo de

la oración, que se expresa simbólicamente en términos de “calor”. Es decir, hay oraciones más o menos “calientes”, o lo que es lo mismo, “fuertes”, que atendiendo a esta propiedad se “dosifican” de manera desigual. En mayor o menor grado, todas las oraciones católicas poseen fuerza mística, y por ello no pueden ser “frías”, como lo son, sin embargo, innumerables componentes de la naturaleza y parte de las medicinas mismas. No obstante, hay oraciones mucho más “calientes” que otras. Es el caso del Credo, que al ser la enunciación de los fundamentos de la fe católica, casi la quintaesencia destilada de la misma, se considera que encierra en sí mismo más “fuerza” (y, por consiguiente, “calor”) que cualquier otra oración: «el Credo es caliente porque es grande», es decir, porque resume en sí mismo las verdades fundamentales del Catolicismo.

Por este motivo el Credo se reza solamente en caso de extrema necesidad, cuando la gravedad del mal haga necesario recurrir a su particular fuerza intrínseca. Casi todos los **tapahitiani** concuerdan en reservar su uso al ámbito de las súplicas contra el **ehecat**, mal que por su gravedad y lo repentino de su manifestación requiere “remedios extremos”:

El Credo es para la defensa [contra el **ehecat**], es caliente, es fuerte. Si alguna persona te quiere hacer maldad, te quiere embrujar, no más que reces con esas oraciones grandes y con eso no te hacen nada.

Además, la extraordinaria fuerza del Credo hace que por lo general se reze una sola vez durante las súplicas, para atenerse al principio de la justa “dosificación” de las oraciones de que hemos hablado a propósito del **nemouhtil**. De manera que, si el **Padrenuestro** y el **Avemaría** pueden ofrecerse en gran número a los destinatarios de las súplicas, el Credo y las demás oraciones consideradas particularmente “calientes” (la **Salve**, el **Señor mío Jesucristo**), se suministran, por decirlo así, con extrema parsimonia y atención.

Lo cual no quiere decir que el empleo de las oraciones menos “calientes” sea incontrolado, que no exista un techo que respetar. También éstas siguen unas reglas que, variando de un **tapahitque** a otro, limitan convenientemente su uso:

No hay que echarle muchas [oraciones], si no [el enfermo] se descompone... No se le puede aumentar mucho, porque entonces no sirve el trabajo: tiene que ir contado no más, no hay que pasarle de oraciones.

Si añadimos a estas afirmaciones todo lo ya dicho en precedencia (3.4.5.), se deduce claramente que las oraciones católicas, que se ofrecen expresamente a las divinidades destinatarias de la súplica para provocar su intervención resolutoria, se dirigen al propio tiempo al enfermo mismo, con la evidente finalidad terapéutica de incidir directamente en su estado de salud. Pero más que a la salud de su cuerpo, aspiran sobre todo a socorrer su parte espiritual, que es la que padece el daño mayor, tanto en el **nemouhtil** (con la pérdida del **ecahuil**) como en el **ehecat** (con la penetración del fluido hostil y su acción devastadora en el equilibrio vital del individuo).

También en este caso, pues, como en el del "reemplazo" del pollo o el pavo (vid. 3.5.4.3.), nos encontramos frente a una ofrenda que actúa en dos planos paralelos, con dos destinatarios diferentes. Allí, la ofrenda iba dirigida a las entidades extrahumanas responsables del malestar anímico, a fin de arrebatarse al paciente de sus apetitos, sustituyéndolo por un sucedáneo animal; aquí va dirigida a las divinidades para ganárselas y solicitar su ayuda. Pero lo que no cambia en ambos casos es el doble valor del acto ritual, que puede incluso alcanzar a la esfera individual del enfermo, reflejándose en sus condiciones generales.

No hay que pasar por alto, además, que la propiedad marcadamente "caliente" del Credo hace que sea "térmicamente" muy indicado para la cura del **ehecat**, estado patológico caracterizado precisamente por el radical enfriamiento del organismo por obra del espíritu que se ha introducido en él, y combatido mediante remedios que persiguen "calentar" al enfermo.

El principio según el cual hay que rezar las oraciones católicas en la justa medida se basa en la idea de que todos los fármacos tomados en dosis excesivas pueden ocasionar más daño que beneficio. Pero esto no alcanza a explicar cuál ha de ser el número de dichas oraciones, ni tampoco contribuye a clarificarlo la extrema variabilidad demostrada también en este caso por los **tapahtiani**, que va desde quien se limita a pronunciar siete Padrenuestros y siete Avemarías en el curso de toda la súplica contra el **nemouhtil** hasta quien ofrece nada menos que cien oraciones (divididas en cuatro bloques de veinticinco, entre Padrenuestros, Avemarías, Salves y Señor mío Jesucristo).

Dentro de la gran diversidad que distingue la praxis de los diferentes curanderos, destacan algunas concordancias y líneas de fondo. Por lo general, todos rezan más oraciones contra el **ehecat** que contra el **nemouhtil**, a causa de la proclamada mayor grave-

dad del primer mal frente al segundo. Además, el número de las oraciones está con frecuencia en relación directa con el de los protectores a quienes solicita su ayuda el **tapahtihque**: «tienen que ser siete [Avermarías y siete Padrenuestros] porque son siete los abogados<sup>5</sup> que tenemos.»

El que la mayor parte de los **tapahtiani** concuerden en la séptuple repetición del tipo de oración empleada (que puede ser a su vez multiplicado por siete) es indicativo del gran valor simbólico atribuido a este número. En la moderna ideología nahua (no menos que en la antigua, cfr. Soustelle 1940: 40; Caso 1973: 64), el siete expresa plenitud al estar formado por la suma de las cuatro direcciones del universo más los tres niveles del cosmos (**ilhuicac** 'cielo', **talticpac** 'superficie terrestre' y **talocan** 'mundo ctonio').<sup>6</sup> Siete son los puntos nodales y ritualmente significativos de la vivienda tradicional (las cuatro pilastras, la puerta, el hogar y el altar, vid. Lok 1987<sup>a</sup>); siete los ejemplares de todo tipo de ofrendas para los difuntos "adultos" (para quienes murieron solteros, es decir, aún "incompletos", las ofrendas son sólo cinco, vid. Lok 1987<sup>b</sup>: 73-75; siete son los **tonalme** que atribuye la mayoría de los informantes al hombre.

No ha de sorprender, pues, que todo curandero, en su intento de formular sus súplicas de la manera más perfecta y eficaz, busque la plenitud sirviéndose del número que simbólicamente la

<sup>5</sup> Con el término español "abogado" —usado también por los autores de la época colonial para indicar la divinidad del panteón indígena que tuviese «una relación tutelar especial [con] un grupo socio-político específico» (Nicholson 1971: 409)— los nahuas de Santiago traducen el náhuat **tepixque** (y el honorífico **tepixcatzin**) /guardián de alguien/ 'protector' o 'defensor', nombre con que indican a las divinidades cuya ayuda se invoca durante las súplicas terapéuticas. En la época de la Conquista, el mismo término (que Durán [1967, I: 313] traduce como «guarda gente») designaba a una autoridad política local (Durán 1967, I: 185).

<sup>6</sup> Para los actuales nahuas de la Sierra el término **talocan** /lugar de **Taloc** (= **Tlaloc**) /designa el mundo ctonio en general, en el que se reproduce como en un espejo todo lo que existe sobre la superficie terrestre (cfr. Lok 1987<sup>a</sup>: 219; Knab y Sánchez 1975: 3), poblado de seres extrahumanos (**taloque**) cuya actitud para con los hombres varía desde una benigna indiferencia a la hostilidad. No corresponde al lozano paraíso subterráneo donde iban destinados los espíritus de los difuntos elegidos por **Tlaloc** (cfr. 2.2.1.), pero hay que diferenciarlo radicalmente del **mictan** /lugar de los muertos/, equivalente a grandes rasgos al infierno cristiano.



resume en sí mismo: de ahí la frecuente elección de siete “defensores” celestiales (los abogados de que se hablaba antes), la ofrenda de siete oraciones a cada uno de ellos<sup>7</sup> y la práctica, durante la súplica contra el *nemouhtil*, de llamar con siete golpes en el suelo al *ecahuil* perdido.

Hay también algunos *tapahtiani* que no reagrupan las oraciones en series de siete. En ese caso se inspiran generalmente en el ritmo del rosario (diez *Avemarías* y un *Padrenuestro*) o en otros criterios, a menudo de origen totonaca. En este sentido se podría interpretar, por ejemplo el uso de series de veinticinco, que se obtienen sumando el trece (número masculino según los totonacas) y el doce (número femenino; cfr. Ichon 1969: 33), siempre que no se trate del producto de un «cinco veces cinco» de matriz nahua.<sup>8</sup>

#### 4.3.4. La praxis

Más allá de las constantes formales y de contenido de las súplicas, se puede también constatar una cierta uniformidad incluso en los aspectos del rito que constituyen su contexto y contorno. A pesar de que también aquí sea holgada la variabilidad entre un *tapahtique* y otro, no faltan los denominadores comunes que remiten al homogéneo sustrato conceptual inspirador.

Por ejemplo, en cuanto al lugar donde pronunciar la súplica, las alternativas posibles no son muchas. El orador (*tahtohque*) puede quedarse en su propia vivienda, recogándose ante el altar doméstico, o bien se legará a la del enfermo, donde igualmente encontrará un arreo idéntico, o, en fin, transferirá su campo de acción fuera del poblado. En este último caso, cuando se trate de *nemouhtil*, se trasladará al lugar (o lugares) donde piense que

<sup>7</sup> La usanza de rezar las oraciones católicas en grupos de siete no hay que buscarla necesariamente en la ideología indígena, ya que puede atribuirse a la enseñanza de los misioneros. Ya Motolinía (1985:291) narra que Fray Martín de Valencia “enseñaba a rezar en cruz, levantados y abiertos los brazos, siete *Pater Noster* y siete *Ave Marías*”. Sin embargo, aun cuando esta usanza fuera de matriz hispánica, no cabe duda de que ha arraigado y se ha mantenido por su parentesco con los principios simbólicos autóctonos.

<sup>8</sup> El pensamiento nahua otorga también al número cinco un notable valor simbólico por representar los cuatro rumbos del espacio más el centro (vid. Lok 1987<sup>a</sup>); en la época prehispánica se le asociaba con el fuego, el movimiento del sol y el autosacrificio (cfr. Şoustelle 1948).

pueda haber caído el **ecahuil**, y, en caso de **ehecat**, donde crea poder entrar en contacto con los espíritus señores de los lugares.

La opinión general sostiene que los mejores **tapahtiani** son los que son capaces de actuar a distancia, desde el retiro de sus casas. Se considera que su fuerza mística puede actuar directamente en el plano espiritual en el que se mueven las entidades extrahumanas auxiliadoras. En cambio, quienes van a orar a casa del paciente lo suelen hacer cediendo a las peticiones de sus familiares, quienes creen que la presencia del curandero hace que los efectos de la súplica sean más seguros e inmediatos. En realidad, si nos atenemos a la opinión de los especialistas y de muchos informantes "laicos", este cambio de lugar no puede alterar de ningún modo los resultados de la terapia, dado que, tanto si se ha de recuperar el **ecahuil** perdido como si se trata de expulsar un **ehecat**, la intervención divina invocada con la súplica se desarrolla fuera de los límites de la realidad sensible, en una dimensión metaespacial, y, en todo caso, en lugares diferentes de la morada del **tapahtique** y del enfermo.

Existen además otros **tapahtiani** que consideran preferible llegarse personalmente al lugar donde otros piensan poder intervenir en espíritu. Sin embargo, más que basarse en la convicción de que la súplica llega de este modo con mayor seguridad a sus destinatarios, una elección semejante responde a la idea de que con este método se acrecentará la eficacia del rito que la acompaña, es decir, el de la sustitución realizada con la ofrenda del pollo o el pavo y de la llamada al **ecahuil**. Por el contrario, la preferencia otorgada a la ejecución de la terapia en el ámbito doméstico deriva esencialmente del convencimiento de que el **tapahtique** puede desplegar y dirigir mejor sus poderes en dicho espacio, que cae bajo el pleno control del hombre. Aventurarse en el espacio exterior, en el dominio natural de las ambiguas y huidizas fuerzas extrahumanas, puede quizá constituir una última maniobra a la que recurrir en casos extremos (cfr. 3.5.4.3.), pero expone a las personas interesadas (al terapeuta, al paciente y a los familiares de entrambos) al riesgo de que se les pueda escabullir de entre las manos las riendas de la acción y tener que pagar sus consecuencias.

No hay que olvidar, además, que en el transcurso de la cura se prevé la reiteración de la súplica en varias ocasiones, lo cual contribuye a desaconsejar su formulación en ambiente extradoméstico. Y más aún si consideramos que en los casos más serios los **tapahtiani** suelen repetir la súplica varias veces durante el

mismo día. A este respecto, hemos subrayado ya (3.4.5. y 3.5.2.) que las horas consideradas más indicadas para pronunciar las súplicas terapéuticas son, en opinión de algunos, las que van del mediodía a la medianoche, y según otros, las comprendidas entre el anochecer y el alba, excepto la medianoche, momento peligroso por ser entonces cuando circula el **amo cuali**.

Puede parecer contradictorio que para invocar a las divinidades se elija precisamente el periodo de invisibilidad de la mayor de ellas, el sol; periodo en el que son más activas las fuerzas del tenebroso mundo extrahumano. Es menester tener presente, sin embargo, que la demarcación entre la esfera de acción de dichas fuerzas y la de las divinidades no es en la cosmología nahua tajante ni estática, y que durante los ritos terapéuticos se llaman en causa tanto a las unas como a las otras, naturalmente con cometidos y relevancia diferentes. Hay que considerar, además, que el terapeuta, investido de poderes espirituales asociados con la noche (recuérdese que los nacidos durante la noche tienen **tonal** y **ecahuil** más fuertes que los que nacen durante el día, y que un **tapahtihque** lo es por poseer una fuerte dotación anímica), tiende a aprovechar a su favor, sabiendo poder controlarla, la mayor circulación de fuerzas místicas que tiene lugar durante la noche.

Tampoco podemos pasar por alto que entre los motivos que empujan a rezar de noche se encuentra el que muchos **tapahtiani**, especialmente quienes no se alejan de sus casas, consideren indispensable poder actuar en condiciones de quietud y soledad, a fin de instaurar la comunicación mística con los destinatarios de la súplica. Por consiguiente, aprovechan las horas nocturnas, cuando descansan sus familiares y no se corre el riesgo de recibir visitas de extraños, para elevar sus súplicas, confiados en que el momento propicio y la ausencia de estorbos de cualquier tipo favorecerá su acogida. Junto a la necesidad de tranquilidad y concentración existe también en muchos terapeutas la voluntad de preservar el secreto de sus preciosos conocimientos, impidiendo que ojos y oídos indiscretos puedan fisgonear y hacerse con ellos.

Bien diferentes son, evidentemente, las condiciones para aquellos pocos curanderos que van a ejecutar el rito terapéutico ante el enfermo. Por recogida que pueda ser la atmósfera creada alrededor del **tapahtihque**, la presencia del paciente y de sus parientes no puede por menos que influir en el espíritu y la praxis de la intervención curativa. El rezo de la súplica adquirirá más énfasis y el orador dedicará su atención no sólo a las divinidades

a quienes se dirige, sino en buena medida también a los asistentes. Aunque no poseemos datos suficientes para darlo por cierto, no es improbable que la misma forma de la súplica sufra transformaciones. Es decir, que en cierta medida se pretenda con ella lograr en el enfermo los efectos de la "eficacia simbólica" (Lévi Strauss 1958) de la intervención ritual que falta en el habitual aislamiento operativo de los **tapahtiani**.

En cuanto a la posibilidad de que el curandero profiera sus súplicas fuera del espacio doméstico, lo hará por supuesto acompañado de los familiares del paciente (o del propio paciente, si está en condiciones de hacerlo) cuando haya de curar un **nemouhtil**, puesto que aquéllos le tendrán que indicar el lugar en el que piensan que el **ecahuil** fue perdido y donde, por consiguiente, haya que recuperarlo; pero, sin lugar a dudas, actuará en completo aislamiento si se trata de un caso de **ehecat**, dado que los riesgos que implica un contacto directo con los seres extrahumanos responsables del mal son demasiado altos para que él pueda controlar incluso los actos y los efectos de un comportamiento que no sea el suyo propio.

Puesto que las súplicas terapéuticas son el sostén expresivo de un rito que no se agota en el plano verbal, para aprehender plenamente su significado hay que tener presente las acciones y los objetos con que se acompaña su rezo. En la desconcertante variedad de usos ofrecida a la observación por los diversos **tapahtiani**, no faltan nunca velas, flores, veladoras, señales de cruz, incienso y aspersiones de agua bendita, marco indefectible de casi todas las invocaciones, quienquiera que sea el que las pronuncie. Naturalmente, la propiedad y el número de los objetos empleados varían en cada caso, pero es impensable poder instaurar una proficua relación de colaboración con las entidades extrahumanas interpeladas sin ganarse su benévola atención con ofrendas anticipadas de gracias: **tazohcamatiliz** /agradecimiento/ es el nombre que se aplica también a dichos objetos, verdadero alimento para las divinidades, que absorben su "esencia" (cfr. 3.2.1.).

Existen, además, los animales (pollos y pavos) y objetos (monedas, comida, trozos de incienso, cera, etc.) que, en lugar de servir de simple y gratuita ofrenda devocional, se emplean con la finalidad precisa de canjearlos por la salud del enfermo. Naturalmente, ya que el reemplazo animal se ofrece una sola vez durante la cura, mientras que las súplicas se repiten durante varios días y a veces incluso varias veces al día, la fórmula de la ofren-

da se insertará solamente **una tantum**. Además, como es obvio, las fórmulas variarán según el tipo de ofrenda y destinatarios a quienes van dirigidas.

Sin embargo, entre todos los accesorios sacros hay uno que no se emplea para ganarse la benevolencia de los seres sobrenaturales: la vela. Después de haberla pasado varias veces sobre el cuerpo del paciente, se considera que ha absorbido con este método parte de él y que, por con iguiente, puede representarlo durante el rito. De esta manera, la vela constituye una especie de puente místico mediante el cual los actos curativos rituales efectuados en soledad por el **tapahtihque** ante su propio altar pueden superar los límites impuestos por el espacio y alcanzar tanto al paciente en su lecho como a su componente anímica perdida en otro lugar. En sustitución de la vela, los indumentos pueden desempeñar idéntica función, con tal de que el enfermo los haya llevado puestos durante un tiempo lo suficientemente largo como para haberlos impregnado de su propia esencia.

La gestualidad reviste también su importancia. Durante la súplica contra el **nemouhtil**, que comprende la llamada (**notzaliz**) a la entidad anímica perdida, los **tapahtiani** subrayan con los gestos la invocación del nombre del enfermo, momento central y resolutorio de toda la intervención terapéutica. La práctica consuetudinaria prevé que se golpee varias veces (3, 7) el suelo, con la doble finalidad de inducir a la Tierra a liberar el **ecahuil** retenido y de requerir a este último para que una vez libre vuelva a su sede humana. Los instrumentos utilizados, como ya vimos (3.4.5.), van desde una vara a la mano o a un rosario. Algunos, entre los más timoratos y respetuosos, dudan de la eficacia de esta práctica: «¿pa' que voy a estar cuarteando la Tierrita? No me conviene, yo tengo respeto». Ocasionalmente se usa también un jarrón o un cántaro, dentro de los cuales se grita el nombre del paciente.

En fin, merece también unas palabras el altar. A pesar de que no puede ser considerado un instrumento de la súplica, constituye el lugar sacro privilegiado, indispensable para instaurar el místico contacto verbal con las divinidades. En su superficie plana —verdadero microcosmos divino dentro del espacio doméstico— y frente a las imágenes sagradas, se colocan flores, velas e incienso, mientras que debajo de él se entierran las ofrendas destinadas a la Tierra (las casas indígenas tienen raramente un suelo de cemento sólido). Es, por lo tanto, el espacio catalizador de toda la acción ritual, la concreta representación visual de la

dimensión mística en la que se lleva a cabo la comunicación entre terapeuta e interlocutores extrahumanos.

#### 4.4 Introducción al análisis de las súplicas

Después de haber trazado un perfil general de las súplicas terapéuticas usadas en la cura de los "males del alma", no queda más que presentar brevemente los dos textos que hemos elegido como muestra.

Aun a riesgo de resultar tediosos, creemos indicado recordar antes de nada que, debido a la extraordinaria variabilidad existente entre los **tapah-tiani**, estas súplicas no constituyen de ninguna manera el modelo ideal. Comparten con el resto de ellas una estructura de fondo y un cuadro de referencia conceptual comunes, pero no dejan de constituir el fruto de una selección "histórica" (es decir, son la herencia del saber de una "línea" de **tapah-tiani**) y de la elaboración individual (al no haber curandero que no aporte modificaciones, por inconscientes que sean, a su bagaje de conocimientos).

Los dos textos en cuestión son una súplica contra el **nemouhtil** y otra contra el **ehecat**. La primera va acompañada también de la fórmula que se añade cuando se ofrece un reemplazo a la Tierra. Ambos textos consentirán al lector establecer un contacto directo con lo que hemos descrito y analizado hasta ahora en relación a las enfermedades de origen sobrenatural que atacan a las componentes espirituales del hombre. Pretendemos con ello dar la palabra a los portadores mismos de las concepciones que constituyen el tema de este libro, dado que no consideramos suficientes las a pesar de todo numerosas citas con que hemos atestado el presente texto. Esas frases fueron siempre provocadas en un contexto verbal y cultural anómalo, como lo es el de la entrevista etnográfica. Para que el pensamiento y las palabras de los entrevistados resulten de manera llena y enteramente natural en las **páginas de una monografía —según la perspectiva de «dialogical anthropology»** auspiciada por Tedlock (1983: 321-338) —, nada mejor, pues, que presentar aquellas "elocuciones" terapéuticas, **cosmológicas y, en definitiva, también exegéticas —nos referimos, por supuesto, a las súplicas—, que, debido a su rigidez estructural, acusan en escasa medida la influencia del entrevistador.**

Como veremos, el lenguaje y la forma de estas súplicas no ofrecen particulares dificultades de traducción ni de comprensión. Podríamos haber ofrecido otras más "arcaicas" y comple-

jas. Sin embargo, éstas nos han parecido plenamente representativas de las características formales de su género, amén de no **presentar el escollo de una excesiva alusividad simbólica y de un oscuro esoterismo lingüístico**. Además, hemos podido cotejar su traducción y comentario con el propio autor, por lo que consideramos haber reducido al mínimo el riesgo de dar una lectura infiel.

Naturalmente, podría darse el caso, como efectivamente sucede en ciertos puntos, que el mismo depositario de las súplicas no tenga a veces perfectamente claro el sentido de lo que dice (ello se debe a que con el procedimiento de boca en boca no todos los conceptos que encierran los textos se transmiten de igual manera); sin embargo, hemos podido evitar grandes vacíos de comprensión gracias a la posibilidad de recurrir al comentario de otros informantes y de realizar cotejos con otros textos análogos, contemporáneos o más antiguos, y con lo que sabemos de la religión nahua precolombina en general.

Recordemos por último que estas súplicas no han sido grabadas en un contexto "real", es decir, no han sido pronunciadas en el curso de una intervención terapéutica concreta, sino expresamente para el etnógrafo. Lo decimos por puro escrúpulo, ya que la meticulosidad y el ensimismamiento en su papel de nuestro informante —que las ha proferido en aislamiento frente a su altar doméstico, cumpliendo con todos los procedimientos gestuales y oratorios que hacen "completo" el rezo— no nos dejan dudas sobre el hecho de que los textos que ofrecemos al lector representen la exacta copia de las súplicas empleadas en los ritos de curación "verdaderos".

También puede ser que la presencia del etnógrafo (o incluso de la simple grabadora, según algunos puristas) hubiera representado, de todos modos, un elemento de perturbación en la enunciación normal de los textos orales indígenas. Pero lo mismo se podría decir de las actividades domésticas de los familiares, del ruido de radios lejanas o de camiones que pasan, o del continuo ir y venir de perros, cerdos y aves por el área de acción del **tapah-tihque**. Sin embargo, creemos haber alcanzado igualmente el objetivo que nos habíamos propuesto al ofrecer estas súplicas, es decir, ofrecer un elemento concreto de apoyo a las descripciones e interpretaciones (que, por obvias razones, han de resultar de alguna manera infieles) ofrecidas hasta aquí, y no tanto el intentar una imposible reproducción fiel y global del episodio verbal en cuestión. Respondiendo a este mismo criterio, nuestra transcripción de las súplicas pretende facilitar lo más posible la compren-

sión del texto, dejando de lado los artificios gráficos —como mayúsculas, negritas, corrimientos de líneas, etc.— dirigidos sólo a sujetarlo a la originaria enunciación oral.

Por lo que se refiere a la sección y distribución de las frases en líneas diferentes y a la puntuación, no nos hemos atendido exclusivamente a los ritmos del rezo, sino también, en buena medida, al sentido y a la forma. Por ello hemos preferido, por ejemplo, mantener separados los diferentes elementos de las enumeraciones y de los paralelismos a que recurre constantemente el lenguaje ritual náhuat (y mesoamericano en general, cfr. Garibay [1971, I: 65 y sigs.]; Edmonson [1977]; Tedlock [1983: 216-230]; de Ridder [1987]); incluso cuando en la enunciación no había solución de continuidad entre ellos. Así pues, hemos distribuido en varias líneas periodos como el siguiente:

Tehuatzin timomacaz cuenta nehin moconetzin,  
tein moahci itech cocoliz yequintzin,  
tein moahci itech in tayocol,  
moahci itech in **cama**,  
moahci itech in **petat**

(líneas 8-12 de la súplica contra el **nemouhtil**), a pesar de que las últimas tres frases fueron pronunciadas sin pausa alguna.

Además, hemos subrayado las palabras o las raíces españolas para que el lector perciba inmediatamente la frecuencia de los préstamos léxicos de que hace uso el náhuat. Para mantener homogénea la grafía y la acentuación de los términos españoles, hemos aplicado el mismo criterio también a los nombres propios (incluidos los de los Santos), aunque éstos constituyen ya parte integrante del patrimonio cultural y lingüístico nahua.

La traducción es lo más literal posible, dejando para los comentarios el examen y la ampliación de los conceptos expresados en náhuat. En ellos insertaremos además las llamadas pertinentes para remitir al lector a los temas tratados en los capítulos precedentes, las eventuales glosas y apostillas del autor de las súplicas o de otros informantes y los cotejos con otros textos terapéuticos del área mesoamericana, contemporáneos o no.

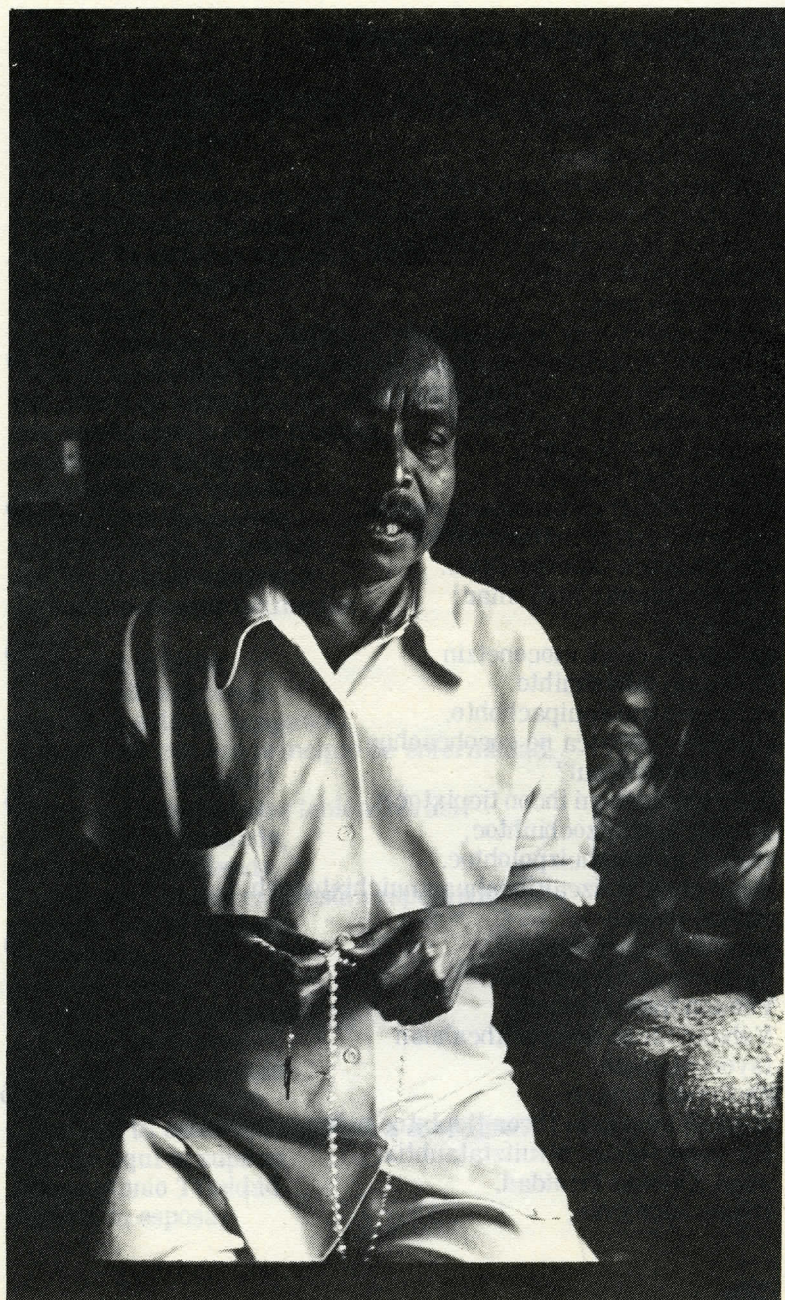
No transcribimos, por razones obvias, las oraciones católicas intercaladas en el curso de las súplicas, pronunciadas en su integridad por nuestro informante; indicamos sólo su colocación, su nombre, el número y el orden, recordando al lector que son rezadas en español.



Una última anotación, nada marginal por cierto, se refiere al criterio seguido en la representación gráfica del náhuatl de Santiago. No nos convence ninguno de los sistemas gráficos adoptados en los diccionarios disponibles sobre el área (Key y Ritchie 1953; Toumi 1984) o en los diferentes textos que propone la literatura etnográfica (Reyes García y Christensen 1976; Preuss 1982; McKinlay 1964; Robinson 1961; Arizpe 1973; Key 1965; Ramírez Hernández 1978). No siendo ni editorial ni "humanamente" rentable el uso del Alfabeto Fonético Internacional, todos tratan de alguna manera de encontrar formas de compromiso entre una transcripción "a la española" (de ahí las 'q', 'j', 'x', etc.) y otra científica (de ahí las 'k', 'w', 'ç', 'c', 'š'). De no haber tenido necesidad de realizar constantes comparaciones con textos referentes al primer periodo colonial (en los que se usaban grafías múltiples, pero todas de matriz hispánica), quizá habríamos adoptado nosotros mismos una de estas soluciones, descargando en el autor la responsabilidad de posibles defectos e incongruencias. Sin embargo, obligados a movernos en el ámbito conceptual de una cultura como la nahua, que desde hace más de cuatro siglos y medio ve transcritos sus textos "clásicos" a la española (cfr. Dibble y Anderson, Andrews y Hassig), nos habríamos encontrado con tener que confrontar el **ehecatl** y el **tepixque** con los desabridos **ehekat** y **tepiške** de Santiago, o bien con tener que adaptar los ya intocables **Quetzalcoatl**, **Xolotl** y **Tlaltecuhltli** a la nueva grafía, que daría los horribles **Keçalkoatl**, **Solotl** y **Tlaltekwhtli**. Respaldados por la ya consolidada tradición que exige la transcripción del náhuatl con grafía "a la española" (que sigue siendo desde luego discutible y muy imperfecta), nos hemos decantado por el numeroso y acreditado sector de estudiosos que la adoptan (Garibay, León Portilla, López Austin, Karttunen, Dibble y Anderson, Andrews y Hassig, etc.) y hemos considerado como un mal menor las dificultades de lectura que pudiera suponer para quienes no conocen el español. Así pues, salvo en lo referente a la longitud de las vocales (que no indicamos por responder a propósitos de perfección lingüística extraños al presente estudio), seguimos la transcripción adoptada por Andrews y Hassig (1984: xxvi), que es la siguiente:

Letras	A.F.I.	Pronunciación
C + A/O/°	[k]	como en <b>casa</b> y <b>cola</b>
QU + E/I	[k]	como en <b>quemar</b> y <b>máquina</b>
C + E/I	[s]	como en <b>cera</b> y <b>vicio</b>
Z + A/O/°	[s]	como en <b>rezar</b> , <b>mozo</b> y <b>luz</b>
CH	[tʃ]	como en <b>pecho</b>
CU	[kʷ]	como en <b>cual</b>
H	[h]	como en el inglés <b>hotel</b>
HU	[w]	como 'w' en el inglés <b>whisky</b>
UH	[uh]	como en Cuauhtemoc
CHU	[kʷ]	como 'cu' en <b>cual</b>
TZ	[ts]	como en <b>Quetzalcoatl</b>
X	[ʃ]	como 'sh' en el inglés <b>show</b>

La pronunciación de todas las demás letras es idéntica a la del castellano. El símbolo ° indica cualquier consonante o el silencio. La combinación CHU se pronuncia [kʷ] y no [tʃu] (al contrario que en el castellano **chupar**). Toda otra combinación de dos o más consonantes tiene que leerse por separado: **nechhuihuicaltiz** = **nech-huih-hui-cal-tiz**; **niemattoc** = **nic-mat-toc**; **nichuelita** = **nic-huel-i-ta**; **namechcahcayauhtoc** = **na-mech-cah-ca-yauh-toc**. Todas las palabras plurisílabas son llanas, y por lo tanto no llevan acento en el texto.



#### 4.5. Súplica contra un nemouhtil

Nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, amén.

**Santísima Trinidad,**

tehuatzin titalticpac.

Tehuatzin moixcotzinco tiihcatoqueh,

tehuatzin moixcotzinco titahtohtoqueh,

tehuatzin moixcotzinco tiatitoqueh.

Nican nimitztatauhiti

itech nehin **hora,**

tehuatzin motocay **Juan Antonio Trinidad.**

Tehuatzin timomacaz **cuenta** nehin moconetzin

tein moahci itech cocoliz yequintzin,

tein moahci itech in tayocol,

moahci itech in **cama,**

moahci itech in **petat.**

Queyeh tehuatzin timomaca **cuenta**

**que** tehuatzin ticmahpachohtoc,

**que** tehuatzin tiqitzquihtoc.

Nimitztatauhitia huel miac:

mahcahua,

mahcahua nehin moconetzin

Mah amo tahyohuihto.

Mah amo motequipachohto.

Mah amo yeto ica ne cocohcaehua.

**Para** ton tienequi?

**Para** ton tienequi ihcon ticpixtoc?

Ampon mitzpitzochiuhoc,

ampon mitzmohuizpolohtoc.

Huan nican iteizcaltihcahuan quichixtoqueh

mozta, taneci,

itech nepantah tonal,

itech nepantah yohual.

Yehuan quichixtoqueh.

Yehuan nican iteizcaltihcahuan

tayocoxtoqueh,

chocchocatoqueh.

Queyeh tehuatzin ihcon ticpixtoc nehin conetzin?

Ica nehon nican **nimitztatauhitia,**

**Juan Antonio Trinidad.**

Ihuan monamic,

## TRADUCCIÓN

Nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, amén,  
Santísima Trinidad,  
Tú eres la Tierra.  
Frente a Ti estamos en pie,  
frente a Ti estamos hablando, 5  
frente a Ti estamos bebiendo agua.  
Aquí te voy a suplicar  
en esta hora,  
Tú que te llamas Juan Antonio Trinidad.  
Tú te darás cuenta (del estado) de este tu hijito 10  
que ahora se encuentra en la enfermedad,  
que se encuentra en la tristeza,  
se encuentra en la cama,  
se encuentra en el petate.  
Ya que Tú te das cuenta 15  
que Tú lo estás reteniendo,  
que Tú lo estás agarrando.  
Te suplico encarecidamente:  
deja, 20  
deja a ese tu hijito.  
Que no esté sufriendo.  
Que no se esté preocupando.  
Que no esté con ese principio de enfermedad.  
¿Para qué lo quieres?  
¿Para qué quieres estar teniéndolo así? 25  
Ahí te está ensuciando,  
ahí te está ofendiendo.  
Y aquí sus familiares lo están esperando  
a diario, por la mañana,  
al mediodía, 30  
a media noche.  
Ellos lo están esperando.  
Aquí sus familiares  
se están entristeciendo,  
están llorando mucho. 35  
¿Por qué tú estás teniendo así a ese hijito?  
Por eso aquí te suplico,  
Juan Antonio Trinidad.  
Junto a tu esposa,

- no nican nimitztatauhiti. 40  
 Namehuan nanomen nanquimatizqueh.  
 Ihuan monamic,  
**María Nicolasa Trinidad.**  
 Queyeh nanquipixtoqueh nampon?  
 Queyeh nanquimahpachohtoqueh nampon? 45  
 Huan iteizcaltihcahuan quitemohtoqueh.  
 Yehuan chocatoqueh  
 itech mozta,  
 cualcan, 50  
 nepantah tonal,  
 nepantah yohual,  
 quitemohtoqueh ninconetzin.  
 Huan tehuatzin ampon ticpixtoc.  
 Ica nehon nican nimitztatauhiti,  
**Juan Antonio Trinidad:** 55  
 xicmahcahua!  
 Huan tehuatzin, **María Nicolasa Trinidad,**  
 mahcahuacan!  
 Mahcahuacan yon moconetzin!  
 Ica nican nimitzaxcatiliti ce oraciones tein nihueliz. 60

1 Padrenuestro, 7 Avemarias

- Ay Dios temaquixtihcatzin **Santísima Trinidad.**  
**Juan Antonio Trinidad,**  
 nican nimitzaxcatili nehin mooraciones  
 por parte nehin moconetzin. 65  
**Que nimitztatauhitihtoc,**  
**que nimitztahtanilihtoc.**  
**Por favor,**  
 xicmahcahua!  
 Mah amo mitzpitzochiuhito.  
 Mah amo mitzmohuizpolohto. 70  
 Mah amo motequipachohtocan iteizcaltihcahuan por yehua,  
 taneci,  
 tayohual,  
 itech nepantah tonal,  
 nepantah yohual  
 tayocoxtoqueh,  
 yehuan motequipachohtoqueh.  
 Huan nican nehon nimitztatauhitia, 75

también (con ella) aquí te voy a suplicar. 40  
 Vosotros dos lo sabréis.  
 Junto con tu esposa,  
 María Nicolasa Trinidad.  
 ¿Por qué lo estáis teniendo ahí?  
 ¿Por qué lo estáis reteniendo ahí? 45  
 Y sus familiares lo están buscando.  
 Ellos están llorando  
 a diario,  
 por la mañana,  
 al mediodía, 50  
 a media noche,  
 están buscando a su hijito.  
 Y Tú lo estás teniendo ahí.  
 Por eso aquí te voy a suplicar,  
 Juan Antonio Trinidad: 55  
 ¡déjalo!  
 Tú también, María Nicolasa Trinidad,  
 ¡dejadlo!  
 ¡Dejad a ese vuestro hijito!  
 Y aquí te voy a hacer dueño de algunas oraciones que podré. 60

### 1 Padre Nuestro, 7 Avemarías

¡Ay! Dios salvador, Santísima Trinidad.  
 Juan Antonio Trinidad,  
 aquí te he hecho dueño de estas tus oraciones  
 por parte de ese tu hijito.  
 Te estoy suplicando, 65  
 te estoy solicitando.  
 Por favor,  
 ¡déjalo!  
 Que no te esté ensuciando.  
 Que no te esté ofendiendo. 70  
 Que sus familiares no se estén preocupando por él  
 por la mañana,  
 por la noche,  
 al mediodía,  
 a media noche 75  
 se están entristeciendo,  
 ellos se están preocupando.  
 Y aquí te suplico esto,

**Juan Antonio Trinidad:**  
mahcahuacan. 80

**Ihuan monamic María Nicolasa Trinidad:**  
xicmahcahuacan nehin conetzin!

Mah moahcocui.  
Mah quicahua ne cocoliz. 85

Mah quicahua ne tayocol.

Mah quicahua ne petat.

Mah quicahua ne chahuiz.

Queyeh yehua moahcitoc itech nehin chahuiz.

Huan nican nehon nimitztatauhihtoc.

Ica nehin hora 90

ica nehon nimitzaxcatilihtoc nehin santas oraciones itech nehin momento.

**Chihuili favor:**  
xicmahcahuacan! 95

Mahcahuacan.

Mah cahuacan ne cocoliz.

Mah cahuacan ne chahuiz.

Mah amo tayococto.

Mah amo motequipachohto.

**Axcan tehuatzin notemaquixtihcatzin Jesucristo.** 100

No nican nimitzaxca tiliti nehin mooraciones

por iparte nehin moconetzin

moahci itech cocoliz.

No nican nimitzpohuiliti pehin motahtol

para mah tatatauhtican nehin Juan Antonio Trinidad

huan María Nicolasa Trinidad. 105

Mah quimahcahuacan nehin conetzin.

Mah quimahcahuacan nehin pilitzin.

Huetztoc itech ne cocoliz,

huetztoc itech ne cama,

huetztoc itech ne petat. 110

Porque quitemoah nitathuan,

quitemoah iteizcaltihcahuan,

mozta, cualcan,

nepantah tonal,

nepantah yohual. 115

Yehuan chocatoqueh,

yehuan tayococtoqueh.

Nican nehon nimitzaxcatiliti itech nehin hora



Juan Antonio Trinidad:  
dejadlo. 80

También tu esposa María Nicolasa Trinidad:  
¡dejad a este hijito!  
Que se levante.  
Que lo deje esa enfermedad.  
Que lo deje esa tristeza. 85  
Que lo deje ese petate.  
Que lo deje ese mal.

¿Por qué él se encuentra en este mal?  
Y aquí te estoy suplicando esto.  
En esta hora 90  
**por eso te estoy haciendo dueño de estas santas oraciones**  
**[en este momento.]**

Haz el favor:  
¡dejadlo!  
Dejadlo. 95  
Que lo dejen esa enfermedad.  
Que lo deje ese mal.  
Que no se esté entristeciendo.  
Que no se esté preocupando.

Ahora Tú, mi salvador Jesucristo.  
También a ti te voy a hacer dueño aquí de estas tus oraciones 100  
por parte de este tu hijito  
que se encuentra en la enfermedad.  
También a ti te voy a enumerar aquí estas tus palabras  
para que supliquéis a este Juan Antonio Trinidad  
y a María Nicolasa Trinidad. 105

Que dejen a este hijito.  
Que dejen a este niño.  
(El) está acostado en esa enfermedad,  
está acostado en esa cama,  
está acostado en ese petate. 110

Porque lo buscan sus padres,  
lo buscan sus familiares,  
a diario, por la mañana,  
al mediodía,  
a media noche. 115

Ellos están llorando,  
ellos se están entristeciendo.  
Aquí te voy a hacer dueño de esto en esta hora.

**Ica nehon nimitztahtanilihtoc:**

- chihuacan favor, 120  
noteco **Jesucristo**.  
Tatauhti,  
tatauhiti,  
quintatauhti nehin **Juan Antonio Trinidad**,  
**María Nicolasa Trinidad**. 125  
Mah quimahcahuacan nehin pili.  
Mah amo quiquitzihtocan.  
**Para ton quinequih?**  
Ompa quinpitzochiuhoc.  
Mah amo quinmohuizpolohto. 130  
Ica nehon nitahtani favor,  
noteco **Jesucristo**.  
Huan nican nimitzmacliliti no ce mooraciones.

1 Padrenuestro, 7 Avemarías, 1 Gloria, 1 jaculatoria

- Ay Dios** temaquxtihcatzin **Jesucristo**.  
Nican nimitzmacliti mooraciones 135  
itech nehin hora,  
itech nehin punto,  
por parte de moconetzin moahci itech ne cocoliz,  
moahci itech nehin chahuiz,  
**moahci itech in tayocol**. 140  
Huan ica nehon nimitzaxcatilihtoc nehin mooraciones  
itech nehin hora,  
itech nehin punto.  
Chihuilican favor:  
**mahcahuacan**. 145  
Mahcahuacan nehin moconetzin.  
Mahcahuacan.  
Mah amo tahyohuihto.  
Mah amo tayocoxto, **Nuestro Señor**.  
Ica nehon nimitzaxcatilihtoc 150  
itech nehin hora,  
itech nehin momento.  
Axcan nimitzaxcatilia mooraciones  
**para yehua** nehin moconetzin.  
Mah cahuacan. 155  
Mah amo tayocoxto.  
Mah amo motequipachohto.

Por eso te estoy solicitando:  
haced el favor, 120  
señor mío Jesucristo.

Suplica,  
ve a suplicar,  
suplícalos a estos Juan Antonio Trinidad,  
a María Nicolasa Trinidad. 125

Que dejen a este niño.  
Que no lo estén agarrando.  
¿Para qué lo quieren?  
Ahí los está ensuciando.

Que no los esté ofendiendo. 130  
Por eso te solicito el favor,  
señor mío Jesucristo.

Y aquí te voy a presentar también algunas tus oraciones.

### 1 Padrenuestro, 7 Avemarías, 1 Gloria, 1 jaculatoria

¡Ay! Dios salvador Jesucristo.  
Aquí te he presentado tus oraciones 135  
en esta hora,

en este punto,  
por parte de tu hijito que se encuentra en esa enfermedad,  
que se encuentra en este mal,  
que se encuentra en la tristeza. 140

Y por eso te estoy haciendo dueño de estas tus oraciones  
en esta hora,  
en este punto.

Hacedle el favor:  
¡dejadlo! 145.

Dejad a este tu hijito.  
Dejadlo.

Que no esté sufriendo.  
Que no se esté entristeciendo, Nuestro Señor.  
Por eso te estoy haciendo dueño (de estas oraciones) 150

en esta hora,  
en este momento.

Ahora te hago dueño de tus oraciones  
para este tu hijito.

Dejadlo. 155

Que no se esté entristeciendo.  
Que no se esté preocupando.

- Tatauhti Juan Antonio Trinidad,**  
**María Nicolasa Trinidad.**  
Tatauhtican. 160
- Huan tehuatzin, Madre Santísima,**  
**Madre Dolorosa.**  
No nican nimitzaxcatiliti mooraciones  
itech nehin hora,  
itech nehin punto, 165  
**por parte** nehin moconetzin  
moahci itech in cocoliz,  
moahci itech in chahuiz.  
Yehua tayocoxtoc.  
Queyeh, cani hualehuac? 170  
Cani hualquizac ne cocoliz?  
Cani hualquizac nehin chahuiz?  
Yehua nehin **Juan Antonio Trinidad**  
quimahpachohtoc.  
**Huan María Nicolasa Trinidad** 175  
**quimahpachohtoquéh.**  
Queyeh, para ton quinequih?  
Para ton quinecesitaroah?  
Ompa quinmohuizpolohtoc,  
ompa quinpitzochiuhtoc. 180  
Ica nehon tehuatzin, **Madre Dolorosa,**  
**no nimitzaxcatiliti mooraciones itech nehin hora.**  
No nimitzaxcatiliti motahtoltzin itech nehin hora  
**para mah** xictatauhican,  
mah quintatauhican 185  
nehin **Juan Antonio Trinidad,**  
**María Nicolasa Trinidad.**  
Mah quicahcahuacan nehin conetzin.  
Mah huiqui nicalihtic.  
Mah huiqui quiahciqui nipapá. 190  
Mah quinahciqui iteizcaltihcahuan.  
Mah quicahua ne cocoliz,  
mah quicahua ne chahuiz,  
**mah quicahua nehin talmanic.**  
Mah amo huetzfo. 195  
Ica nehon nimitzmactili itech nehin hora,  
**Madre Santísima Dolorosa.**

Suplica a Juan Antonio Trinidad,  
a María Nicolasa Trinidad.  
Suplicad(los). 160

Y Tú, Madre Santísima,  
Madre Dolorosa.  
También a ti te voy a hacer dueña aquí de tus oraciones  
en esta hora,  
en este punto. 165

por parte de este tu hijito  
que se encuentra en la enfermedad,  
que se encuentra en el mal.  
El se está entristeciendo.

¿Por qué? ¿De dónde vino? 170

¿De dónde salió esa enfermedad?

¿De dónde salió ese mal?

Este Juan Antonio Trinidad  
lo está reteniendo.

Y también María Nicolasa Trinidad 175  
lo están reteniendo.

¿Por qué? ¿Para qué lo quieren?

¿Para qué lo necesitan?

Ahí los está ofendiendo,  
ahí los está ensuciando. 180

**Por eso Tú, Madre Dolorosa,**  
también a ti te voy a hacer dueña de tus oraciones en esta hora.

También a ti te voy a hacer dueña de tus palabras en esta hora  
para que lo supliquéis,

para que los supliquéis 185

a estos Juan Antonio Trinidad,

a María Nicolasa Trinidad.

Que lo suelten a este hijito.

Que venga a su casa.

Que venga a reunirse con su papá. 190

Que se reúna con sus familiares.

Que lo deje esa enfermedad,

que lo deje ese mal,

**que lo deje esta Tierra.**

Que no esté acostado. 195

Por eso te he presentado (tus oraciones) en esta hora,  
Madre Santísima Dolorosa.

1 Padrenuestro, 7 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

**Madre Santísima, Madre Dolorosa,**  
nican nimitzmactili nehin mooraciones

itech nehin hora,

itech nehin punto

por parte nehin moconetzin

moahci itech nehin cocoliz,

moahci itech nehin chahuiz,

moahci itech nehin tayocol.

Queyeh nehin **Juan Antonio Trinidad**

**quimahpachohtoc?**

Huan nehin **María Nicolasa Trinidad**

quimahpachohtoquah.

**Queyeh? Ica nehon nitahtani favor**

**de que mahcahuacan.**

Mah no paqui.

Mah no nemi.

Quemeh tehuan tipaquih talticpac.

Quitemoah nitathuan,

quitemoah iteizcaltihcahuan.

Yehuan motequipachohtoquah

itech mozta, cualcan,

itech nepantah tonal,

itech nepantah yohual.

Yehuan quitemoah niconetzin.

Huan yeh nican **quipixtoc.**

Huan yeh nican **quimahpachohtoc.**

**Huan yeh nican quiquitzihtoc.**

Ica nehon nimitztatauhiti.

**Ay Dios, Santísimo Señor Jesucristo,**

nican nimitzmactili mooraciones.

**Gloria al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo, amén.**

(Traza la señal de la cruz con la vara en el suelo)

**Juan Antonio Trinidad, (+)**

mahcahua moconetzin!

Mah amo xiquitzihtoc.

**Juan Antonio Trinidad, (+)**

mahcahuacan!

1 Padre nuestro, 7 Avemarías, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Madre Santísima, Madre Dolorosa,  
aquí te he presentado estas tus oraciones  
en esta hora, 200  
en este punto

por parte de este tu hijito  
que se encuentra en esta enfermedad,  
que se encuentra en este mal,  
que se encuentra en esta tristeza. 205

**¿Por qué este Juan Antonio Trinidad  
lo está reteniendo?**

Y esta María Nicolasa Trinidad  
lo están reteniendo.

**¿Por qué? Por eso solicito el favor.** 210  
que lo dejen.

Que también se alegre.

Que también viva.

Como nosotros nos alegramos en la tierra.

Lo buscan sus padres, 215

lo buscan sus familiares.

Ellos se están preocupando

a diario, por la mañana,

al mediodía,

**por la noche.** 220

Ellos buscan a su hijito.

Y él lo está teniendo aquí.

Y él lo está reteniendo aquí.

Y él lo está agarrando aquí.

Por eso te voy a suplicar. 225

¡Ay! Dios, Santísimo Señor Jesucristo,

aquí te he presentado tus oraciones.

**Gloria al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo, amén.**

(Traza la señal de la cruz con la vara en el suelo)

Juan Antonio Trinidad, (+)

¡deja a tu hijito!

230

No lo estés agarrando.

Juan Antonio Trinidad, (+)

¡dejadlo!

Huan tehuatzin, **María Nicolasa Trinidad**, (+)  
**mahcahuacan nehin conetzin!** 235  
 Mahcahuacan! (+)  
 Mah huiqui nicalihcic.  
 Mahcahuacan! (+)  
 Mah huiqui  
 quinahciqui nitathuan. 240  
 Mahcahuacan! (+)  
 Mah quinahciqui iteizcaltihcahuan.  
**Mahcahuacan itech ce relámpago**, (+)  
 itech ce tapetanilot.  
 Mah huiqui (+) quinahciqui. 245  
**Dios Nuestro Señor.**

1 Gloria

Axcan tehuatzin, **Señor Santiago Milagroso**,  
 no nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones  
**por parte nehin moconetzin moahci itech in cocoliz,**  
**por parte nehin moconetzin moahci itech ne chahuiz,** 250  
 moahci itech ne tayocol,  
 moahci itech ne petat,  
 moahci itech ne cama.  
 Ica nehon nimitzaxcatiliti, **papacito Señor Santiago Milagroso.**

Tehuatzin más tipoderoso, 255  
 tehuatzin más timilagroso.  
 Tehuatzin timomaca cuenta:  
**cani yetoc, cani moahci nehin conetzin?**  
 Ox yehuan nehin **Juan Antonio Trinidad** quipiah,  
 huan **María Nicolasa Trinidad.** 260  
 Xa yehuan quipixtoqueh,  
 yehuan quiquitzquiah?  
 Tehua timomacaz cuenta, **Señor Santiago Milagroso.**  
 Ica nehon nican nimitzaxcatiliti.  
 Tatauhtican 265  
 mah quimahcahuacan.  
**Mah amo ompa tahyohuihto,**  
**mah amo ompa huetzto,**  
**mah amo ompa tapitzochiuhto,**  
**mah amo ompa tamohuizpolohto.** 270  
 Ica nehon nimitztatauhtia itech nehin horita,



Y Tú, María Nicolasa Trinidad, (+)  
 ¡dejad a este hijito! 235  
 ¡Dejadlo! (+)  
 Que venga a su casa.  
 ¡Dejadlo! (+)  
 Que venga  
 a reunirse con sus padres. 240  
 ¡Dejadlo! (+)  
 Que se reúna con sus familiares.  
 Dejadlo en un relámpago, (+)  
 en un relámpago.  
 Que venga (+) a reunirse con ellos. 245  
 Dios Nuestro Señor.

### 1 Gloria

Ahora Tú, Señor Santiago Milagroso,  
 También a ti te voy a hacer dueño aquí de estas tus oraciones  
 por parte de este tu hijito que se encuentra en la enfermedad,  
 por parte de este tu hijito que se encuentra en ese mal, 250  
 que se encuentra en esa tristeza,  
 que se encuentra en ese petate,  
 que se encuentra en esa cama.

**Por eso te voy a hacer dueño (de tus oraciones), papacito**  
**[Señor Santiago Milagroso,**

Tú eres más poderoso, 255  
 Tú eres más milagroso.  
 Tú te das cuenta:

¿Dónde está? ¿Dónde se encuentra este hijito?  
 Tal vez lo tienen estos Juan Antonio Trinidad,  
 y María Nicolasa Trinidad. 260  
 ¿Acaso ellos lo están teniendo?  
 ¿ellos lo están agarrando?

**Tú te darás cuenta, Señor Santiago Milagroso.**

Por eso aquí te voy a hacer dueño (de estas oraciones).  
 Suplicad 265  
 que lo dejen.

Que no esté sufriendo,  
 que no esté acostado ahí,  
 que no esté ensuciando ahí,  
 que no esté ofendiendo ahí. 270  
 Por eso te suplico en esta hora,

**tehuatzin, Señor Santiago Milagroso.**  
 Malacachoti ica mocaballo,  
 malacachoti ica moespada,  
 malacachoti ica molazada. 275  
 Mah huiqui nicalihtic  
 ica ce relámpago.  
 Huan malacachoti  
 ica ce tapetanilot,  
 ihciuhcatzin. 280  
 Mah huiqui nicalihtic.  
 Huan nican nimitzaxcatiliti mooraciones.

### 1 Padrenuestro, 7 Avemarias

**Señor Santiago Milagroso,**  
 nican nimitzmactili mooraciones  
**itech nehin hora,** 285  
**itech nehin punto,**  
**por parte de nehin moconetzin**  
 moahci itech cocoliz,  
 moahci itech ne chahuiz.  
**Tehuatzin timomacaz cuenta.** 290  
 Cani yetoc?  
 Cani huetztoc?  
 Cox huetztoc,  
 cox ihcatoc.  
 Cani yetoc? 295  
 Huan tehuatzin timomacaz cuenta  
 queniuh quiptah nehin talmanietzin,  
**Juan Antonio Trinidad,**  
**María Nicolasa Trinidad.** 300  
 Yehuan quiquitzihtoquē.  
 Yehuan quimahpachohtoquē.  
**Quintatauhi, Señor Santiago Milagroso,**  
 mah quimahcahuacan.  
**Ximoacompañarocan!**  
**Ihuan noteco Jesucristo,** 305  
**Madre Dolorosa,**  
**huan tehuatzin, Señor Santiago Milagroso.**  
 Namechtatauhitia nehin hora.  
 Malacachotih ica namocaballo,  
 malacachotih ica namoespada, 310

**Tú, Señor Santiago Milagroso.**

Da vueltas con tu caballo,  
da vueltas con tu espada,  
da vueltas con tu lazada. 275

Que venga a su casa  
con un relámpago.  
Y da vueltas  
con un relámpago,  
de prisa. 280

Que venga a su casa.  
Y aquí te voy a hacer dueño de tus oraciones.

1 Padrenuestro, 7 Avemarías

Señor Santiago Milagroso,  
**aquí te he presentado tus oraciones**  
en esta hora, 285

en este punto,  
por parte de este tu hijito  
que se encuentra en la enfermedad,  
que se encuentra en ese mal.  
Tú te darás cuenta. 290

¿Dónde está?  
¿Dónde está acostado?  
Tal vez está acostado,  
tal vez está en pie.  
¿Dónde está? 295

Y Tú te darás cuenta  
de cómo lo tienen esta Tierra,  
Juan Antonio Trinidad,  
María Nicolasa Trinidad.  
Ellos lo están agarrando. 300  
Ellos lo están reteniendo.  
Suplícalos, Señor Santiago Milagroso,  
que lo dejen.

¡Acompañaos!  
También mi señor Jesucristo, 305  
la Madre Dolorosa,  
**y Tú, Señor Santiago Milagroso.**

Os suplico en esta hora.  
Dad vueltas con vuestro caballo,  
dad vueltas con vuestra espada, 310

malacachotih ica namorelámpago,  
 ica tapetanilot.  
 Mah huiqui nicalihtic.  
**Porque quitemohtoqueh iteizcaltihcahuan,**  
 quitemohtoqueh nipapahuan **315**  
 itech moztá,  
 itech nepantah tonal,  
 itech nepantah yohual.  
 Yehuan tayocoxtoqueh  
 queyeh ninconetzin nepa quipixtoqueh. **320**

**Axcan tehuatzin, Señor San Miguel Arcángel,**  
 no nican nimitzaxcatiliti mooraciones.  
 Nican nimitzmactiliti nehin hora  
 por parte de nehin conetzin moahci itech in cocoliz.  
**Tehuatzin no más tipoderoso,** **325**  
 tehuatzin no más timilagroso.  
**Xicacompañaro nopapacito Señor Santiago Milagroso.**  
 Xicacompañaro.

Xicmalacachoti nehin conetzin  
 moahci itech ne chahuiz,  
 moahci itech ne cocoliz. **330**

**Ica nehon namechtatauhiti itech nehin hora.**  
**Ica nehon namechaxcatilihtoc namooraciones.**  
**Ica nehon namehcuehmohtoc.**  
 Quihcuanilican nehin cocoliz. **335**

**Malacachotih**  
 Mah quitalcahui nehin cocoliz,  
 mah quitalcahui nehin chahuiz.  
 Queyeh yehua moahci itech ne cocoliz?  
 Queyeh, cani hualehuac, cani hualquizac? **340**

Como yehuan nehin **Juan Antonio Trinidad**  
**huan María Nicolasa Trinidad**  
 quiquitzihtoqueh,  
 mah quimahcahuacan.  
 Mah quitalcahuican nehin cocoliz. **345**  
 mah quitalcahui.  
 Mah huiqui nicalihtic.  
 Nican nimitzmactiliti mooraciones.

1 Padrenuestro, 7 Avemárias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

dad vueltas con vuestro relámpago,  
 con el relámpago.  
 Que venga a su casa.  
 Ya que lo están buscando sus familiares,  
 lo están buscando sus padres 315  
 por la mañana,  
 al mediodía,  
 a media noche.  
 Ellos se están entristeciendo  
 ya que (la Tierra) están teniendo ahí a su hijito. 320

Ahora Tú, Señor San Miguel Arcángel,  
 también a ti te voy a hacer dueño aquí de tus oraciones.  
 Aquí te (las) voy a presentar en esta hora  
 por parte de este hijito que se encuentra en la enfermedad.  
 Tú también eres más poderoso, 325  
 Tú también eres más milagroso.  
 Acompaña a mi papacito Señor Santiago Milagroso.  
 Acompáñalo.

Da vueltas alrededor de este hijito  
 que se encuentra en ese mal, 330  
 que se encuentra en esa enfermedad.  
 Por eso os voy a suplicar en esta hora.  
 Por eso os estoy haciendo dueños de vuestras oraciones.  
 Por eso os estoy molestando.  
 Quitadle esta enfermedad. 335  
 Dad vueltas.  
 Que lo abandone esta enfermedad,  
 que lo abandone este mal.  
 ¿Por qué él se encuentra en esta enfermedad?  
 ¿Por qué? ¿De dónde vino? ¿De dónde salió? 340  
 Si estos Juan Antonio Trinidad  
 y María Nicolasa Trinidad  
 lo están agarrando,  
 que lo dejen.  
 Que lo abandone esa enfermedad, 345  
 que lo abandone.  
 Que venga a su casa.  
 Aquí te voy a presentar tus oraciones.

1 Padrenuestro, 7 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

- Ay Dios, papacito nuestro San Miguel Arcángel,**  
**nican nimitzaxcatili nehin mooraciones** 350  
**por parte de nehin moconetzin.**  
**Quihcuanilican por favorcito.**  
**Quihcuanilican ica namoespada,**  
**quihcuanilican ica namocaballo,**  
**quihcuanilican ica namomilagro,** 355  
**quihcuanilican ica namolazada**  
**ica namotapetanilot.**  
**Ce carrera,**  
**ce tapetanilot zayoh.**  
**Xicmalacachotih!** 360  
**Mah amo ompa tahyohuihto.**  
**Cani huetztoc?**  
**Cani, cox huetztoc, cox ihcatoc?**  
**Queniuh yetoc?**  
**namehuan nanmomacazqueh cuenta,** 365  
**namehuan más nanpoderosos.**  
**Ica nehon nican namechaxcatili nochin nehin**  
**[namooraciones]**  
**itech nehin hora,**  
**itech nehin punto,**  
**itech nehin tonal.** 370  
**No yehuatzin yetoc campa namehuan nanmocehuihtoqueh.**  
**Xinechdispensarocan miac namechcuehmolohtoc**  
**por parte de nehin namoconetzin moahci itech ne**  
**[cocoliz.]**  
**Nican namechaxcatili oc ce oraciones para nanochin:**  
**para Juan Antonio Trinidad,** 375  
**María Nicolasa Trinidad,**  
**huan tehuatzin noteco Jesucristo,**  
**Madre Dolorosa,**  
**Señor Santiago Milagroso,**  
**San Miguel Arcángel.** 380  
**Nican namechpohuiliti namooraciones**  
**itech nehin hora.**  
**Namechpohuilihtoc.**  
**Namechtahtanilihtoc por parte de nehin conetzin.**  
**Ximoahcocui (+)** 385  
**Mah cahcahuacan!**  
**Xihuiqui mocalihtic.**  
**José (+) xihuiqui mocalihtic!**  
**José xihuiqui (+) xicahciqui motata!**  
**José xiquinahciqui (+) moteizcaltihcahuan!** 390

¡Ay! Dios, papacito nuestro San Miguel Arcángel te he hecho dueño aquí de estas tus oraciones por parte de este tu hijito.	350
Por favorcito, quitadle (la enfermedad). Quitádsela con vuestra espada, quitádsela con vuestro caballo, quitádsela con vuestro milagro, quitádsela con vuestra lazada, con vuestro relámpago.	355
Con una carrera, con un relámpago no más. ¡Dad vueltas!	360
Que no esté sufriendo ahí. ¿Dónde está acostado? ¿Dónde? ¿Acaso está acostado? ¿Acaso está en pie? ¿Cómo está?	365
¡Vosotros os daréis cuenta, vosotros sois más poderosos. Por eso aquí os voy a hacer dueños de todas estas [vuestras oraciones	370
en esta hora, en este punto, en este día. El también está ahí donde vosotros estáis descansando. Dispensadme si os estoy molestando por parte de este vuestro hijito que se encuentra en esa [enfermedad	375
Aquí os voy a hacer dueños de otras oraciones para todos: para Juan Antonio Trinidad, María Nicolasa Trinidad, y para Ti, señor mío Jesucristo, Madre Dolorosa, Señor Santiago Milagroso, San Miguel Arcángel.	380
Aquí os voy a enumerar vuestras oraciones en esta hora. Os las estoy enumerando. Os estoy solicitando (ayuda) por parte de este hijito.	385
¡Levántate! (+) Que lo suelten. Ven a tu casa.	390
¡José, (+) ven a tu casa! ¡José, ven (+) a reunirse con tu padre! ¡José, reúnete (+) con tus familiares!	390

**Yehuan mozta tayocoxtoqueh (+)**  
**itech nepantah tonal.**  
**Yehuan mozta (+) itech nepantah yohual.**  
**Mah mitzmalacachotih!**  
**Xicmalacachoti!** 395  
**Mah ehco (+) mocalihtic!**  
**Xiquintacamati nehin tein yahqueh mitzmalacachotih! (+)**  
**Dios Nuestro Señor, amén.**  
**Ay Dios, temaquixtihcatzitzin, namechpohuiliti nehin**  
**[namooraciones para nanochin 400**

1 Padrenuestro, 1 Salve, 1 Gloria, 1 jaculatoria, 1 Credo

**Ay Dios, notemaquixtihcatzitzin,**  
**nican namechaxcatili nehin namooraciones**  
**por iparte de José.**  
**Chihuahacan favor.** 405  
**Nechchihuilian favor:**  
**tatauhtican!**  
**Tatauhtican nehin Juan Antonio Trinidad,**  
**María Nicolasa Trinidad.**  
**Tatauhtican mah quimahcahuacan!**  
**Ica nehon namechtatahtanilia favor:** 410  
**mah quitalcahui ne cocoliz.**  
**Mah quitalcahui ne chahuiz.**  
**Ica nehon namechaxcatilihtoc nehin oraciones**  
**nochin namehuan notepixcatzitzin.**  
**Amo xinechelcahuacan!** 415  
**Amo xic elcahuacan lo que tein namechtahtanilia favor.**  
**Chihuahacan favor!**  
**Ica nehon namechyolohpachoa**  
**itech nehin hora,**  
**itech nehin tonal,** 420  
**nimodespediroti namonahuac.**  
**Pero xicchihuacan favor**  
**lo que tein namechtatauhua,**  
**namehuan notemaquixtihcatzitzin!**

1 jaculatoria



Ellos a diario se están entristeciendo (+)  
 al mediodía.  
 Ellos a diario (+) (se están entristeciendo) a media noche.  
 ¡Que te hagan dar vueltas!  
 ¡Da vueltas! 395  
 ¡Obedece a estos que fueron a dar vueltas alrededor de ti! (+)  
 Dios Nuestro Señor, amén.  
 ¡Ay! Dios, salvadores, os voy a enumerar estas vuestras  
 oraciones para todos 400

1 Padrenuestro, 1 Salve, 1 Gloria, 1 jaculatoria, 1 Credo

¡Ay! Dios, mis salvadores,  
 aquí os he hecho dueños de estas vuestras oraciones  
 por parte de José.  
 Haced el favor.  
 Hacedme el favor: 405

¡suplicad!  
 Suplicad a estos Juan Antonio Trinidad,  
 María Nicolasa Trinidad  
 ¡Suplicadlos que lo dejen!  
 Por eso os solicito el favor: 410  
 que lo abandone esa enfermedad.

Que lo abandone ese mal.  
 Por eso os estoy haciendo dueños de estas oraciones  
 a todos vosotros mis defensores.  
 ¡No os olvidéis de mí! 415  
 ¡No os olvidéis lo que os solicito por favor.

¡Haced el favor!  
 Por eso os saludo  
 en esta hora,  
 en este día, 420  
 me voy a despedir de vuestra presencia.  
 Pero haced, por favor,  
 lo que os suplico,  
 vosotros, mis salvadores.

1 jaculatoria

#### 4.5.1. Comentario

Esta súplica contra el **nemouhtil** fue pronunciada por el **tapahtih-que Miguel Cruz**, ante su altar doméstico, el 25 de octubre de 1984, estando presente sólo el etnógrafo que la grabó. La duración total del texto, incluidas las oraciones católicas intercaladas, fue de 27' 20". El autor imagina que interviene en favor de un niño (a quien da el nombre ficticio de José) al cual se le ha diagnosticado un **nemouhtil** de tierra (vid. 3.4.). Partiendo del modo en que **Andrews y Hassig (1984)** presentan los conjuros recogidos por **Ruiz de Alarcón**, podemos esquematizar esta súplica de la siguiente manera:

ORADOR: el terapeuta.

DESTINATARIO: la Tierra-Trinidad, Cristo, la Virgen, Santiago, San Miguel.

ANTAGONISTA: la Tierra-Trinidad, el ecahuil perdido.

CLIENTE: el niño enfermo, carente de ecahuil.

LUGAR: en soledad, ante el altar doméstico del terapeuta.

INTENCIÓN: obtener la benevolencia de la Tierra-Trinidad y la ayuda de las divinidades invocadas (Cristo, la Virgen, Santiago, San Miguel) para que la persuadan a liberar el ecahuil del enfermo.

OBJETIVO: recuperar y reintroducir en el enfermo el ecahuil perdido.

Tras dar comienzo a la enunciación de la súplica con una señal de la cruz (línea 1), que establece gestualmente los confines del discurso ritual estructurado, el orador individualiza inmediatamente a su primer y más importante interlocutor, la Tierra (ls. 2-9). Identificada generalmente con la Trinidad en Santiago y pueblos adyacentes, la Tierra es dividida en ocasiones en "personas" distintas, a las que se asignan nombres diferentes. La equivalencia entre la divinidad terrestre y la Trinidad queda claramente precisada en la identificación de la superficie terrestre (**talticpac**) con el **comal**, el plato de arcilla sostenido sobre el hogar por las tres piedras (**tenamazte**) que representan a las tres personas divinas del misterio cristiano, cuyos nombres llevan: Dios **tetahtzin** 'Padre', Dios **tepiltzin** 'Hijo' y Dios Espíritu Santo (cfr. Lok 1987<sup>a</sup>: 218 y Kelly 1966: 403).

Sin embargo, como elemento corroborante de la libertad de elaboración de esta cultura, hay que señalar que las más de las veces la composición de la Trinidad cristiana es interpretada en

clave indígena, insertando en la pluralidad de sus personas el componente femenino, elemento esencial y estructurador de la organización dualista del panteón precolombino. De modo que los tres **tenamazte** pueden ser reordenados en una más plausible —según el pensamiento indígena— triada familiar, compuesta de **tetahtzin** 'padre', **tenantzin** 'madre' y **tepiltzin** 'hijo'. Pero, además, en la mayoría de los casos (y nuestra súplica es uno de ellos) **el tercer elemento (el hijo) desaparece, lo que hace que la Tierra-Trinidad sea concebida como una pareja de divinidades de sexo opuesto, a la que se le asignan los nombres más dispares: Padre Trinidad y Madre Trinidad, Antonio Martín Marqués y María Madre Trinidad, etc.** Este esquema, ampliamente difundido en el México indígena contemporáneo (cfr. Reyes García y Christensen 1976: 50, 60, 127, 131, 141; Ichon 1973: 146, 233; Thompson 1980: 356; Sandstrom 1978: 5), nos remite a la antigua concepción de la Tierra como divinidad tanto masculina (Tlaltecuhli) como femenina (Cihuacoatl, Coatlicue, Tlazolteotl) (vid. Caso 1973: 71-76; Nicholson 1971: 406, 420-422; Carrasco 1976: 243, 254).

Para los nahuas de Santiago, igual que para sus antepasados del altiplano central, la Tierra es «al mismo tiempo el gran útero y el sepulcro de toda vida» (Nicholson 1971, 422). Es la fuente de la nutrición del hombre, la razón de su vitalidad, que se manifiesta en la posición erecta, en la palabra y en el acto de beber (ls. 4-6). O en palabras del mismo autor de la súplica:

La Tierrita es que nos mantiene de todo. Es el que nos da de comer, nos da de beber. Porque si no sembramos la Tierra con plantas, ¿dónde vamos a comer? Si no es por el agua, ¿con qué vamos a vivir? Pues tenemos que tomar agua: es su misma sangre. El agua es la sangre de la Tierrita.

Ello le da el derecho de reapropiarse y devorar los componentes caducos de los mortales: el cuerpo y el **ecuahuil**. Por ello, incluso cuando se adueña prematuramente de un **ecahuil** caído por un susto, sin respetar el plazo preestablecido por el deseo divino, hay que dirigirse a ella con todo el debido respeto, mostrando plena conciencia de su insustituible papel.

En la concepción del autor de la súplica, la divinidad terrestre se compone de dos personas: Juan Antonio Trinidad (l. 9) y María Nicolasa Trinidad (l. 43), correspondientes respectivamente a la tierra propiamente dicha y a la piedra, su sostén y osamenta. En la original elaboración cosmológica de este **tapahtihque**, al elemento dador de sustento y de vida, de caracteres generalmente

femeninos, se le atribuye el sexo masculino, mientras que el femenino está reservado para la piedra. La razón de ello estriba en la trasposición en el plano divino de los papeles tradicionalmente asignados a las personas dentro del núcleo familiar: al hombre le compete la producción de los medios de subsistencia, a la mujer la preparación de los alimentos y el cuidado de la casa, actividades cuya vital importancia emerge plenamente en el siguiente comentario del mismo informante:

Juan Antonio Trinidad y María Nicolasa Trinidad son la Santísima Trinidad, la Tierrita. La Tierrita con la Piedrita, su hueso. La piedra es su fuerza de él. Es como nosotros: tenemos una pareja, claro tenemos la esposa. Pero la esposa es de la casa; porque ella tiene más poder que nosotros, ella trabaja más que nosotros [los hombres]. Porque nosotros, amanece Dios, salimos al campo a trabajar, hasta que entardezca Dios. Pero no más un solo trabajo tenemos. Y la mujer no; ésa siempre trabaja, porque trabaja más: trata de levantarse temprano... Así son la Tierrita y la Piedrita. Juan Antonio Trinidad es la tierra, María Nicolasa es la piedra. La Tierrita es el hombre y la Piedrita es la mujer, que es la que tiene más fuerza: si no tiene piedra, no es nada. Es como nosotros: si no tenemos señora, pues no somos nada. ¿Cómo vas a trabajar mientras no tengas quien te asista? Así es también la Tierrita, porque si no tiene piedra, ¿con qué va a estar teniendo fuerza? Se va, se funde. Porque has visto que donde no tiene piedra, se sume la tierra, se va. Y donde tiene piedra, ahí no se hacen derrumbes ni nada. Entonces tiene fuerza.

Así pues, si en las palabras iniciales (ls. 2-38) el orador menciona sólo a Juan Antonio Trinidad, ello no es más que una sinécdoque, porque en realidad se dirige a ambos componentes del binomio. Los dos constituyen un todo indivisible, una perfecta dualidad complementaria, cuya interdependencia está formulada mediante **la simbología del vínculo conyugal (namic /esposo/, l. 39). De modo que es factible hacer referencia al todo mencionando sólo una de sus mitades (así como nombrando el ecahuil se designa a menudo también al tonal, y viceversa).**

Después de identificar de esta guisa a su interlocutor, y tras declarar en seguida el objetivo de la invocación (l. 7), el terapeuta emprende la operación de **captatio benevolentiae**, pintando a la Tierra el estado de conmisericordioso sufrimiento de su asistido, recordándole que él, como todos los hombres, es su hijo (l. 10) y declarando abiertamente que ella es responsable y consciente del mal que lo aflige (ls. 10-17).

Sin embargo, la forma comedida y respetuosa con que se hace

esta última afirmación no sólo confirma la atención puesta por el orador en no ofender a quien es, a pesar de todo, una divinidad, sino que además refleja la concepción indígena de la etiología del **nemouhtil**, según la cual —menos en casos excepcionales— la Tierra no hace más que secundar su misma índole, aprovechando la caída ocasional del **ecahuil** para apropiársela, pero sin que en el origen de su conducta exista una precisa voluntad maligna, ni mucho menos una adversión personal hacia su víctima (como, en cambio, sucede con quien envía un **ehecat**).

La ausencia de un móvil perfectamente definible de la acción dañina de la Tierra está confirmada por las retóricas preguntas del **tapahthique** («¿Para qué quieres tenerlo así?», ls. 24-25), quien remacha su obra persuasiva pintando los inconvenientes que provoca la retención del **ecahuil** perdido a la misma divinidad que lo aprisiona (ls. 26-27).

Para comprender cómo es posible que una entidad anímica inmaterial pueda ensuciar y ofender a la Tierra, su carcelera, es menester tener presente la relación metonímica de coesencia existente entre el individuo y su **ecahuil**. La plena conciencia que tiene el orador de la drástica separación espacial entre la persona física de su paciente y su componente espiritual desperdigado y retenido en otro lugar no es óbice para que se dirija durante toda la súplica al segundo con el nombre del enfermo, sin referirse jamás a aquél como algo autónomo y separado (a pesar de que todo el rito terapéutico persigue precisamente eliminar la separación). **El hombre y su ecahuil son una cosa sola, incluso cuando están confinados en realidades espaciales distintas; tienen una única identidad, a la que se puede hacer referencia sólo mediante el nombre que condividen. Por ello no debe parecer contradictorio si, concebida como una esencia etérea e incorpórea, a la entidad anímica perdida se le atribuyen señales manifiestas de corporeidad, como ejemplarmente lo son las deyecciones orgánicas. Retenido lejos de su envoltorio mortal, el ecahuil conserva de él las imperfecciones mundanas, como reafirma el comentario del autor:**

Los está ensuciando, los está perjudicando [el **ecahuil** a Juan Antonio Trinidad y María Nicolasa Trinidad]. Porque nosotros somos mundanos: nos ensuciamos, nos orinamos, todo eso, echamos cosas malas en la Tierrita... Nosotros tenemos mucho pecado, también es sucio lo que tenemos, es malo, el cuerpo. Y por eso mejor que [el **ecahuil**] venga a su casa. En su casa, pues, ni modo que se ensucie uno donde sea. Tiene uno baño, un sólo lado donde va uno.

La descripción de lo doloroso e innatural de la situación a la que se quiere poner remedio se completa con la ilustración de la incesante y penosa espera de los familiares del enfermo (ls. 28-36), que se suma al sufrimiento de éste y al mismo fastidio de la Tierra por su humana suciedad. La familia, el grupo parental, viene así a representar el tercer polo de la situación, la **socialidad trastornada** que intenta recomponer la intervención del **tapahtihque**. Al reafirmar la atribución de responsabilidad a la Tierra (ls. 37-45) y la intensa, aunque vana, participación de los parientes del enfermo en sus desventuras (ls. 46-52), el terapeuta persigue demostrar la enormidad del daño provocado y lo numerosas, celosas y motivadas que son las fuerzas que intervienen para poner fin a la situación. Reitera, pues, a su doble interlocutor la exhortación a liberar la presa inocente (ls. 53-59) y la **acompañía ofreciendo**, con palabras de ostentada modestia, las oraciones de las que sea capaz (l. 60).

Que no se trata de una simple prueba de devoción, sino de la entrega formal y completa de un bien considerado tan concreto como los otros elementos de la ofrenda (incienso, velas, flores, etc.) lo demuestra el empleo del verbo **axcatilia** /hace dueño a **alguien/**, **construido sobre la raíz axca**, con la que se expresa el concepto de 'propiedad'.

El número de las oraciones rezadas y ofrecidas, por su parte, refleja el criterio de la justa dosificación ya discutido precedentemente (4.3.3.). Aquí se coloca un **Padrenuestro**, considerado más "fuerte" y "caliente", junto a siete **Avemarías**, en el número que según los nahuas expresa más que ningún otro plenitud, como ya vimos.

Una vez concluida la presentación de las oraciones en español, el **tapahtihque** prosigue con la súplica a la Tierra, a la que por primera vez se refiere (l. 61) identificándola con la imagen cristiana **del Dios 'salvador' (temaquixtihatztin/el que saca a alguien con la mano/)**; una calificación que posteriormente será reservada a Cristo (ls. 99, 134) y al conjunto de las divinidades llamadas en ayuda (ls. 399, 401, 424). El restante pasaje dirigido a la Trinidad (ls. 62-98) calca fielmente la primera parte de la súplica, reproduciendo íntegramente, aunque con énfasis y orden diferentes, sus contenidos y artificios oratorios.

La atención se pone a continuación (l. 99) en el segundo interlocutor divino, Jesucristo, quien, por la preeminencia que se le reconoce, precede en el orden de invocación a todas las demás divinidades. El que en esta súplica se haya apostrofado en primer

lugar a la Tierra depende exclusivamente de ser ella la responsable principal del mal que se quiere eliminar. De no ser así, y lo veremos en la súplica contra el *ehecat*, la primacía de Cristo es un principio incuestionado.

**A El se le identifica con el sol (tonal), inagotable fuente prima** de la homónima «energía calórico-lumínica» (López Austin 1984, I: 223) que anima a todo ser viviente, sean hombres, animales o plantas. Los ritmos de su irradiación vivificadora regulan la existencia de los seres vivos y marcan el ordenado devenir del cosmos. Así que no es pensable que se pueda llevar a cabo un rito terapéutico sin una intervención o mediación suya; sobre todo en caso de que la terapia consista, como en el *nemouhtil*, en restaurar el equilibrio y la unidad comprometidas de las fuerzas espirituales que dimanen de su energía.

En la época precolombina se creía que el *tonalli* era infundido en el recién nacido exponiéndolo a los rayos solares (cfr. López Austin 1984, I: 230-232). Este procedimiento se postergaba para **cuantos nacían en días considerados infaustos, aunque provisionalmente se remedaba acercándolos al fuego doméstico**, evidente metonimia por el fuego celeste personificado por el sol (vid. Sahagún 1985: 250). Además, en las fuentes del primer periodo colonial se dice que para recuperar el *tonalli* perdido tras un susto se invocaba precisamente la intervención del sol (Ponce 1985: 131) o la del fuego (Ruiz de Alarcón 1953: 141), al que incluso se le hacían ofrendas de animales (Ponce 1985: 124-125).

Por consiguiente, la llamada en causa de Cristo-sol es un particular obligado en el rito de curación, dado que en su figura se funden la imagen cristiana del Redentor («porque Jesucristo es nuestro abogado, es nuestro salvador») y los aspectos más manifiestamente “paganos” de una tradición que hunde sus raíces en la cosmología y en la religión precolombinas.

Naturalmente, no siendo Cristo de ninguna manera responsable de la privación animica que padece el enfermo, la invocación que se le dirige asume forma y contenidos distintos de los del párrafo precedente, destinado a la Tierra-Trinidad. Cristo no se coloca, como ésta, en la ambigua frontera entre fuerzas propicias al hombre y sus potenciales agresores; está inequívocamente de la parte del Bien, es el Bien. Por ello la invocación, como luego la dirigida a la Virgen, consistirá en pedir su intercesión ante las entidades que se adueñaron del *ecahuil*, para que su excelsa intervención las persuada y obligue a restituirlo. (Is. 100-107). Para **merecer y corresponder a su intervención, el orador ofrece y ‘enu-**

mera' a Cristo el preestablecido conjunto de oraciones, o 'palabras' (l. 103).

Aquí es interesante hacer hincapié en el significado ritual de la expresión **nimitzpohuiliti** /te voy a enumerar/, que es, además, la enésima confirmación de la difundidísima equivalencia **lingüística entre los verbos que indican la acción de «narrar», «relatar», y los que expresan el acto de «contar» (basta pensar en las lenguas románicas, en el alemán, etc.)**. La **presentación formal** y ordenada de un número considerado perfecto de unidades expresivas dadas —como son las oraciones— responde plenamente a un sistema conceptual como el nahua actual, que atribuye suma importancia al respeto de tiempos, secuencias, proporciones y “dosificaciones” en el conjunto de las prácticas rituales. Por ello no debe parecer incongruente que para expresar la acción de quien “desgrana” un rosario se use el mismo verbo (**pohuilia**) antiguamente usado para indicar el proceder de los cleromantes (**atlan tlachihqui** /el que mira las cosas en el agua/, **tlaoixiniani** /el que desbarata los granos del maíz/; cfr. López Austin 1967: 104-105) que diagnosticaban el estado y las posibilidades de curación de los enfermos interpretando la distribución de un número preestablecido de granos de maíz echados sobre un paño o en un recipiente lleno de agua, acción que según Molina (1977) era expresada precisamente por el verbo **tlapohuia**, o **tlapohuilia**: «echar suertes a otro el hechizero o agorero con mayz &c».

El orador expone luego a Cristo la descripción de las penas de su asistido y de sus familiares (ls. 108-118), renueva la petición de **mediación ante la Tierra (ls. 119-132) y ofrece un idéntico número de oraciones católicas, con el único añadido de un Gloria y una jaculatoria**, cuya ausencia entre las dedicadas en precedencia a la Trinidad hay que atribuirle a distracción y no a variaciones aportadas intencionalmente, como afirma el mismo informante y demuestra el hecho de que más adelante se repita el mismo olvido en las oraciones dirigidas a Santiago.

Las mismas argumentaciones se ofrecen en la reanudación de la invocación a Cristo (ls. 134-160), a quien de nuevo se vuelve a implorar en la conclusión (ls. 158-160) para que interceda ante la Trinidad.

Llegado aquí (l. 161), el discurso cambia de interlocutor para dirigirse a la Virgen, y más concretamente a la Virgen Dolorosa, supremo símbolo de la maternidad afligida y, por consiguiente, ideal destinataria de una invocación por la salud de hechura explícitamente filial:



[Se invoca a] la Madre Dolorosa porque es la que está con el dolor de corazón que estamos enfermos; está triste porque nos agarró la enfermedad... pues quisiera quitarnos de esa enfermedad... Por eso les ruega uno que entre ellos, Cristo y la Madre, que rueguen a Juan Antonio Trinidad y a María Nicolasa Trinidad, que les rueguen que suelten a aquel hijo que lo están deteniendo.

La acción conjunta de la Virgen y de Cristo puede, según el orador, decidir la liberación del *ecahuil* del enfermo, venciendo las posibles resistencias opuestas por la Tierra-Trinidad. Y ello tanto porque la Virgen es la figura más compasiva y partícipe de las vicisitudes humanas de todas las del "panteón" católico popular, como porque (en sus múltiples manifestaciones) personifica en la articulada construcción cosmológica nahua un conjunto de fuerzas y valores complementarios a los resumidos en la figura de Cristo.

María es identificada con la luna, astro considerado "frío" y nocturno, bajo cuyo influjo están la circulación de los líquidos y el crecimiento de los seres vivos. La idea de que la divinidad lunar va estrechamente ligada al agua y a la vegetación está muy radicada y difundida en Mesoamérica (vid. Soustelle 1940: 18, 26-27; González Torres 1979: 85, 92; Thompson 1939: 143-144; Ichon 1973: 109; Báez-Jorge 1976; Lupo 1981: 290-292; etc.). Tampoco faltan en Santiago creencias en este sentido que regulan el corte de las plantas, la recolección de la fruta y la castración de los animales según las fases lunares. El impulso dinámico que la luna transmite a los fluidos vitales (linfa, sangre) es lo que permite el crecimiento de las formas de vida:

La luna es la que lleva todas las cosas que hay en el mundo... Por eso nosotros crecemos en la noche: en el día no crecemos... es la luna que nos hace crecer.

Son los ritmos lunares los que influyen la cantidad y la circulación de los líquidos en los organismos. Se recordará, además, que se considera que tales ritmos tienen la capacidad de influir en la dotación de fuerzas anímicas de quienes han de nacer (vid. 2.3.2.1.).

En el curso de un rito que persiga restaurar el originario equilibrio energético trastornado por la privación del *ecahuil*, es indispensable, por consiguiente, el concurso de las dos divindades que compendian y, por así decirlo, personifican los distintos y complementarios principios y valores simbólicos de que partici-

pa el binomio anímico **ecahuil-tonal**. El Cristo-sol y la Virgen-luna representan las dos principales fuerzas vivificadoras en las que se fundamenta la existencia terrenal: la radiación caliente y luminosa y la liquidez fecunda, fría y nocturna. Su acción conjunta garantiza en esta circunstancia la restauración de la indispensable circulación de fuerzas de la que el hombre es el centro de gravitación.

La invocación a la Virgen no se distancia, en cuanto a tono y contenido, de la que se dirige a Cristo, aunque esta vez, en lugar de demorarse en la descripción de las penas del paciente (ls. 166-169), el orador concentra el discurso en los orígenes del mal mediante una serie de preguntas retóricas (ls. 170-172, 177-178) encaminadas a poner de relieve las responsabilidades de la Tierra (ls. 174-176) y lo injustificado de su proceder (ls. 179-180). Una vez expresado con reiterados paralelismos el objetivo de sus peticiones (ls. 181-195), el **tapahtihque** presenta a la Virgen (ls. 196-197) la habitual secuencia de oraciones, tras lo cual retoma la invocación (ls. 198-225), en la que, junto a los temas ya conocidos, expresa su deseo de que al enfermo se le reconozca el derecho a la vida y al placer que corresponde a los hombres (ls. 212-214).

Es entonces cuando, respaldado por la atención y el apoyo obtenidos de la Virgen y, sobre todo, de Cristo (ls. 226-228), el terapeuta abandona el tono de sumisa imploración asumido hasta el momento y vuelve a dirigirse a la Tierra, esta vez para ordenarle con gestos y palabras que libere el **ecahuil** injustamente retenido. Se trata de uno de los dos momentos capitales de la súplica. La acción ritual concluye con un remate a la vez verbal y gestual la fase preparatoria, que había consistido en la llamada a las fuerzas divinas auxiliadoras para que entraran en liza, llamada ejecutada sólo verbalmente. En este breve pasaje (ls. 229-246) es donde la relación con el antagonista extrahumano (la Tierra) asume más claramente los contornos de la coerción mágica; es decir, una relación en la que la recepción de las peticiones humanas no se deja al arbitrio de la contraparte divina, libre de dejarse o no persuadir, sino que se vuelve casi automática y obligatoria con la adopción de fórmulas y estratagemas rituales que poseen la facultad de coaccionar a la contraparte extrahumana a la que van dirigidos.

Cuando la introducción del Catolicismo aún no había modificado profundamente la actitud de los indígenas mexicanos ante las divinidades, en sus ritos terapéuticos (de los que formaba parte la **llamada al tonalli tras un susto**), aquéllos rezaban textos estructu-

rados en los que la norma era una actitud semejante, lo que justificaba la definición de “encantos” y “conjuros” (*spells* e *incantations* en inglés, respectivamente; vid. Ruiz de Alarcón 1953 y 1984) que les dieron los comentaristas. En los textos recogidos por Ruiz de Alarcón (1953), el curandero declara constantemente su propia fuerza, ostenta sus poderes, imparte órdenes, amenaza, siguiendo esquemas de comportamiento completamente extraños a los que guían la formulación de las súplicas actuales. Ya vimos que en el texto examinado por nosotros, incluso frente a una entidad como la Tierra, culpable de causar inmerecidos sufrimientos al paciente, el tono ha sido hasta ahora de respetuoso lamento, de sumisa peroración. La actitud religiosa radicalmente innovadora **introducida por el Cristianismo ha provocado que los conjuros, como eran llamados entonces con razón, se hayan ido transformando en cabales súplicas (tatauhtilime)**. Esto ha de ser atribuido tanto al hecho de que las divinidades interpeladas han perdido en parte el carácter de entidades responsables de las penas a las que son sometidos los hombres, como a la negación por la doctrina católica de la posibilidad de que el hombre pueda someter a sus deseos a Dios y a los Santos. La Tierra es precisamente una excepción. Su posición de confin entre entidades divinas benévolas y agresores extrahumanos permite que se instaure con ella un enfrentamiento directo, casi una prueba de fuerza, aunque sólo sea durante una fracción de tiempo y en los límites rigurosos de un rito en el que el respeto y la sumisión son constantemente reafirmados por el orador.

La gestualidad, pues, es parte esencial de este segundo momento de la súplica, a diferencia de la primera parte. El **tapahihque** agarra la delgada vara de madera —de unos setenta centímetros de longitud— colocada en el suelo junto a su taburete y traza con ella en el suelo la señal de la cruz. Luego, tras una significativa pausa que subraya la separación de la fase precedente, apostrofa a Juan Antonio Trinidad (ls. 229-232) y a María Nicolsa Trinidad (l. 234) y los conmina a liberar a su presa, acompañando la pronunciación de sus nombres y los momentos culminantes de la exhortación con golpes de vara en el suelo, ocho en total (señalados en el texto con el símbolo [+], ls. 229, 232, 234, 236, 238, 241, 243, 245).

Su intención era dar sólo siete golpes, y así pensaba haber hecho, hasta que la escucha de la grabación lo convenció de su error. Una distracción semejante no disminuye, desde luego, el significado y el valor ritual atribuidos al número siete, del que

tantos ejemplos se nos han presentado en el curso de nuestro estudio; pero, con todo, revela una no despreciable fisura entre los modelos de comportamiento "ideales" y su puesta en práctica, tanto más cuanto que se repetirá idéntica en un pasaje sucesivo (ls. 385-398). Todo etnógrafo sabe que ha de tener en cuenta este fenómeno a la hora de describir un sistema cultural y las prácticas inspiradas en él. Al no estar exclusivamente circunscrito a **este epidosio ni a este informante, el fenómeno de marras pone de relieve que la atención hacia los detalles más menudos es con frecuencia más una cualidad ideal generosamente reconocida por los estudiosos a los sujetos observados que una real y constante preocupación de éstos.**

La fuerza de la conminación a la Tierra, marcada por los golpes de vara como si fueran zurrigazos a un animal reacio, está evidenciada por el ritmo apremiante con que se repite la petición de liberación del **ecahuil**: hasta siete veces en dieciocho líneas. La perentoriedad de la petición adquiere relieve también por la inmediatez con que se pretende que sea satisfecha (ls. 243-244). Hay que añadir, sin embargo, que —como veremos más detalladamente dentro de poco— la expresión «en un relámpago» no indica sólo un concepto temporal, sino que implica la puesta en práctica "prodigiosa" de la voluntad divina, cuya expresión ejemplar son el relámpago y el rayo.

El paréntesis de carácter mágico y conminatorio se concluye con un Gloria. Se supone que a estas alturas la Tierra-Trinidad se **ha persuadido por fin a conceder la libertad a la entidad anímica prisionera, por lo que se hace necesario ayudarla a eliminar felizmente la distancia que la separa de su legítima envoltura corpórea. Y puesto que no se cree de ninguna manera probable que el ecahuil sepa regresar solo a su sede, se impone pedir ayuda a las divinidades que, por sus atributos y esfera de acción propias, sean consideradas capaces de favorecer la recuperación.**

Estas divinidades están identificadas, según el autor de la súplica, con Santiago y San Miguel Arcángel, dos Santos de primordial magnitud en el panteón local. Son, entre otras cosas, patronos de dos importantes pueblos en el municipio de Cuetzalan, Yancuicatlapan y Tzinacapan, y están representados con la espada empuñada, lo que confirma su papel de principales defensores celestiales de los miembros de las comunidades bajo su protección:

El Señor Santiago y San Miguel son los poderosos, como judiciales, como mandados, como un *topile*:<sup>9</sup> son compañeros los dos. Ellos son los que [nos] defienden de todas las enfermedades, de todos los males... Porque son los abogados, son los que tienen el caballo, tienen el poder de ir a traer aquel espíritu adonde esté quedando, donde sea... Si está quedado en alguna parte, aunque sea lejos, ellos pueden, ellos saben... que éstos son poderosos, porque tienen sus alas y vuelan arriba, como si fuera un espíritu también... Entonces ellos van a buscar, hasta donde encuentren el espíritu, ya lo traen en la casa.

Son los supervisores del orden querido por Dios, la *longa manus* del sumo poder, casi gendarmes al servicio del Bien. Así los representa también la iconografía popular. En la iglesia de Santiago y tras el altar, señorea la estatua del Santo con coraza y a caballo, la espada en alto, arrollando a su paso a los infieles; en Tzinacapan, a su vez, se yergue la efigie de San Miguel alado, con la espada desenvainada y llameante en la mano derecha y la cruz en la izquierda, mientras pisotea la imagen teriomórfica del Enemigo derrotado. Caballo, alas, armaduras y espadas son atributos que simbolizan paradigmáticamente las principales características de ambas figuras divinas, a saber: la sobrehumana capacidad de desplazamiento y su terrible fuerza combativa.

Pero como ocurre con todas las demás divinidades invocadas en las súplicas, el componente cristiano está entreverado con el de derivación prehispánica. Así pues, para comprender el papel de Santiago y San Miguel en el rito de curación, no es suficiente limitarse a considerar los aspectos más externos (y más claramente de matriz colonial) de sus figuras. La movilidad sobrehumana y la fuerza devastadora son prerrogativas de las **divinidades pluviales tradicionales, identificados con el rayo, el fenómeno meteorológico que mejor condensa en sí aquellas propiedades.** El rayo no es nada más que el golpe de espada de dichas divinidades, la expresión en términos de «energía calórico-lumínica» de su iniciativa, como pretende una tradición difundidísima en México (cfr. Ichon 1973: 138; Miller 1956: 112, 246-247; Lupo 1981: 296, 301; Foster 1945: 184-185; Thompson 1980: 308-310).

El control que ejerce Santiago sobre el régimen de las lluvias inspira, por lo demás, un buen número de prácticas religiosas de los feligreses de Santiago. Periódicamente se pasa de casa en casa una imagen del Santo, y allí recibe ofrendas de agua y maíz, a

<sup>9</sup> El término náhuatl *topile* (literalmente: /el que tiene la vara de justicia/) indica un equivalente al policía judicial local.

fin de propiciar la merced de precipitaciones abundantes y copiosa cosecha. Si a pesar de ello la estación resulta peligrosamente seca, se saca la imagen en procesión hasta el cercano río Apulco, para exhortar al Santo a que envíe el agua tan anhelada. La "milagrosa" potencia poseída por Santiago y San Miguel y la formidable movilidad de los vientos y las nubes, controlados por ellos, son, por ende, cualidades indispensables para garantizar la eficaz recuperación del componente espiritual extraviado; recuperación en torno a la que gira toda la fase conclusiva de la súplica.

La invocación a Santiago se abre con la habitual declaración de ofrenda (ls. 247-248) y con la breve descripción de las condiciones del paciente (ls. 249-253). Tras lo cual el orador se apresura a reconocer al interlocutor divino las cualidades que le han empujado a pedir su ayuda: la potencia y la capacidad de conocer las cosas (ls. 254-264). La afectuosa devoción con que se invoca al **Patrono se condensa en el apelativo «papacito»** (l. 254) en el que el diminutivo añade un matiz de respeto a la idea de filiación. El diminutivo en náhuat, consistente en añadir el sufijo **-tzin**, confiere un significado honorífico, como testimonia el abundante empleo que de él se hace en la presente súplica (piénsese en el constante uso de la fórmula honorífica **tehuatzin** en lugar del pronombre **tehua** /tú/).<sup>10</sup>

Pero el tipo de ayuda que se pide a Santiago no se limita a que interceda ante la Tierra-Trinidad (ls. 265-278), sino que consiste en una verdadera misión de recuperación, llevada a cabo con los medios (caballo, espada, lazada, relámpago) y los métodos (dando vueltas) que le son propios (ls. 271-280). El movimiento circular, "de cerco", es, de hecho, el más apropiado para reencontrar, controlar y capturar a un ser que vaga extraviado (advértase cómo en la metáfora del vaquero que acorrala el ganado reaparece la constante equivalencia e intercambiabilidad entre el **cahuil** y su gemelo con forma animal, el **tonal**).

Hazte cuenta, es como si se soltó un marrano. ¿Cómo lo vas a ir a traer? No llegas y lo vas a jalar y lo vas a traer. A fuerza le tienes que

<sup>10</sup> El uso del diminutivo para expresar respeto se ha extendido del náhuat (y del náhuatl) al español, como revelan las expresiones «papacito» (ls. 254, 327, 349), «por favorcito» (l. 352), etc. En las conversaciones con los informantes, por ejemplo, a la divinidad terrestre se le denominaba «Tierrita», y nunca «Tierra».

darle vuelta, lo tienes que encorralar para arrearlo... Se tiene que buscar la manera de cortarle vuelta por detrás.

Este símil implica que el **ecahuil** perdido, incluso una vez liberado por la Tierra, no tiene la intención de regresar espontáneamente a su sede natural, sino que debe ser obligado a ello. Veremos a continuación que la "llamada" que se le hace pretende precisamente vencer su posible resistencia (ls. 385-389). Pero antes será útil recordar que varios grupos mexicanos consideran un peligro real la posibilidad de que la **free soul** prefiera permanecer libre del envoltorio corpóreo (vid. Guiteras Holmes 1961: 110; López Austin 1984, I: 225, 241).

Ahora bien, el que Santiago, y más adelante también San Miguel, se desplace con un movimiento circular tiene raíces y significados mucho más profundos que la banal ejecución de técnicas de vaquero. La acción de dar vueltas en torno a algo, expresada por el verbo **malacachoa** (ls. 273-275, 278), es la forma de movimiento **más propia para divinidades insertadas en un sistema cosmológico** aún fuertemente influenciado por modelos culturales precolombinos, según los cuales era característico de los seres divinos «no poderse mover en línea recta» (comunicación personal de Alfredo López Austin). El pensamiento nahua clásico consideraba que la circulación de las fuerzas que animaban el cosmos, poniendo en comunicación los cielos con la tierra y los infiernos, se llevaba a cabo con un movimiento en forma de espiral, representado simbólicamente por dos bandas helicoidales entrelazadas (**malinalli**) (cfr. López Austin 1984, I. 66-67). El mismo símbolo iconográfico del movimiento, **olin**, representa el movimiento circular por excelencia, el aparente del sol (vid. Köhler 1982); mientras que el transcurrir del tiempo, con la cíclica correspondencia de signos del calendario y sectores del espacio, se traducía en una ininterrumpida circulación de influjos en sentido circular antihorario (vid. Soustelle 1940: 84).

Del mismo modo, los nahuas estudiados por nosotros consideran que la acción de los dos Santos a quienes se pide que vayan a recoger el **ecahuil** «con un relámpago» (ls. 276-281) reproduce en su circularidad el paradigma del movimiento, que ellos representan como una espiral. Una espiral es la sección de un tipo de **tal** de maíz y frijoles, ofrecido a las ánimas de los difuntos en Todos los Santos, que se cree que simboliza el corazón humano (**yollo**), fuente y sede de la vida y del movimiento del hombre (Lok 1987<sup>b</sup>: 76-79). Una espiral figura también al este, en el techo de la

iglesia de Tzinacapan, donde con toda probabilidad representa al sol, manantial de la energía vital que anima al cosmos (Lok, *ibidem*). Resulta evidente que tales símbolos de vida indican también el principio de la movilidad si se considera que en náhuatl el **concepto de «vivir» y la acción de andar se expresan con un único verbo: nemi.**

También a Santiago se le otorga (ls. 282-289), en nombre del enfermo, un Padrenuestro y siete Avemarías (ya hablamos del olvido del Gloria y de la jaculatoria al tratar las oraciones ofrecidas a la Virgen). Al retomar la invocación se reafirma su capacidad de conocer la ubicación y las condiciones del **ecahuil** retenido por la dualidad terrestre (ls. 290-301), por lo que se le implora que se una a Cristo y a la Virgen (ls. 302-307) en su súplica a la Tierra para que libere la presa y se le invita nuevamente a «dar vueltas» con San Miguel (ls. 308-312) —cuyo nombre está sobreentendido en el uso del plural— a fin de transportar a casa de los desesperados familiares la fuerza vital de su niño enfermo (ls. 313-320).

Idénticas argumentaciones se dirigen a San Miguel (ls. 321-348), copartícipe de los mismos milagrosos poderes (ls. 325-326) y compañero suyo (ls. 327-328) en la empresa de recuperación del **ecahuil**. Idéntica es también la serie de oraciones católicas que se le ofrecen (esta vez completas de Gloria y jaculatoria, lo que confirma que su anterior ausencia entre las dirigidas a Santiago era debida a olvido), así como el tipo de intervención requerida, que implica siempre el uso de los instrumentos específicos de estas divinidades meteóricas ecuestres y guerreras (ls. 353-360). La brevedad de la invocación a San Miguel está justificada porque a ambos Santos, a pesar de recibir cada uno por separado la ofrenda de oraciones, se les acomuna constantemente en la súplica, tanto que en los pasajes dedicados a ellos el orador se expresa casi más a menudo en plural que en singular. Así pues, esta invocación puede considerarse agotada tras el último reconocimiento del poder que lo acomuna a Santiago (l. 366).

Al llegar aquí (l. 367) la súplica amplía el número de los destinatarios, llamando de nuevo en causa a todas las divinidades mencionadas precedentemente, y en primer lugar a la pareja terrestre. El **tapahitque** afirma que el paciente (es decir, por metonimia, su componente espiritual extraviada) se encuentra en el lugar donde «descansan» sus interlocutores (l. 371), vale a decir, en la dimensión metaespacial que escapa al control del hombre y cuyo único dueño son las divinidades. Esta declaración es la premisa a la exhortación a todas las divinidades para que



acudan al mismo tiempo; con ella se persigue aprovechar el curso de todas sus fuerzas en el momento culminante de la súplica, el de la llamada (**notzaliz**). Mientras que en la precedente "solicitud" a la Tierra para que dejara libre el **ecahuil** (ls. 229-246) había bastado el apoyo de Cristo y la Virgen, ahora que el destinatario del ritual de la llamada es el **ecahuil** mismo se impone una comunión de propósitos, de fuerzas y de acciones a varios niveles.

Se presume que la Tierra-Trinidad está ya persuadida y se le pide que favorezca y no obstaculice el regreso de la entidad anímica a su sede corpórea; a Cristo y a la Virgen se les pide que desplieguen a tal fin las varias y complementarias energías controladas por ellos; a San Miguel y a Santiago, en fin, que se lleguen al lugar preciso y traigan a casa el **ecahuil** extraviado. En señal de agradecimiento por haber satisfecho los requerimientos se ofrecen otras oraciones (ls. 381-384), pero antes de rezarlas el **tapahitque** toma por segunda vez la vara y apostrofa al componente espiritual que pretende recuperar.

Como ya vimos, no cree que el **ecahuil** sea capaz de regresar solo a su natural receptáculo humano; antes al contrario, es hasta posible que oponga cierta resistencia a la recuperación, como un animal doméstico huido de su recinto que vaga sin meta e instintivamente intenta esquivar las maniobras de sus dueños para atraparlo. El objetivo de la llamada es, pues, recordarle cuál es su **condición natural**, indicarle el camino de regreso y **espolearlo para que lo emprenda**.

La llamada (ls. 385-398) se abre con la orden perentoria de levantarse, estimulada por el golpe de vara con que se acompaña (l. 385). La brevísima intimación dirigida a la Tierra (l. 386) para que libere al **ecahuil** es sólo un inciso a fin de subrayar que a estas alturas del rito nada le impide ya a la entidad anímica seguir las indicaciones que se le darán y que la conducirán de nuevo a su sede natural. El que el terapeuta la exhorta a regresar al seno familiar, que la llame con el nombre del enfermo y que subraye la pronunciación del nombre con otros tantos golpes en el suelo (ls. 387-390) expresa claramente la voluntad de ratificar la identidad espiritual y social de su huésped humano, con el cual se la empuja a conjuntarse de nuevo. El argumento de los afectos familiares trastornados no se usa sólo para conmover a las divinidades, sino también al mismo **ecahuil**, lo cual se justifica con el empeño de propiciar su reintegración en el paciente identificándolo con éste.

Las exhortaciones finales atañen a la acción conjunta de los

dos Santos protectores, a quienes compete recuperar la entidad anímica con su movimiento habitual, haciéndola girar (ls. 394-395); acción que el *ecahuil* ha de secundar dócilmente, como exige la concluyente invitación a la obediencia (l. 397), rubricada por el octavo y último golpe de vara. También en esta circunstancia han sido traicionadas las intenciones del ejecutor ritual, que pretendía golpear el suelo sólo siete veces, ateniéndose a una usanza que acompaña a menudo el procedimiento de la llamada (vid. Montoya Briones 1964: 177; Weitlaner y Barlow 1955: 311).

Una vez terminada la llamada, el orador vuelve a dirigirse al conjunto de las divinidades invocadas, a las que engloba bajo el apelativo de «salvadores» (l. 399), y les dedica las oraciones que les había anunciado precedentemente. Esta vez, sin embargo, el tipo y la secuencia de las oraciones es completamente diferente de las precedentes. Desaparecen las *Avernarías*, substituidas por dos oraciones consideradas decididamente más “fuertes”, como son el Credo y la Salve. Ello obedece a la necesidad de adecuar la prestación devocional al número y a la importancia de los destinatarios, y, en cierta medida, también a la voluntad de influir en beneficio del paciente contribuyendo con un aporte de “fuerza” que, junto con el de las divinidades interpeladas, favorezca el regreso del *ecahuil*, o lo que es lo mismo, la plena recuperación de las energías vitales. Como se recordará, se cree que las oraciones católicas, aunque aparentemente vayan destinadas a interlocutores extrahumanos, alcanzan al mismo tiempo al componente espiritual del paciente, fortaleciéndolo (vid. 4.3.3.). Así pues, también en caso de *nemouhtil*, un mal que comporta el “enfriamiento” del individuo, aunque no tan pronunciado como en el *ehecat*, se aprovecha todo medio para restablecer el equilibrio térmico, incluido el rezo de oraciones “calientes”.

La reanudación de la invocación colectiva (ls. 401-424) revalida las peticiones formuladas durante la súplica, entre ellas la de mediar ante la Tierra para que libere al *ecahuil* (ls. 406-409). Lo cual es índice de que el orador no considera que la acción ritual ha concluido necesariamente con la primera llamada. Las súplicas, como es notorio, se siguen repitiendo hasta el total restablecimiento del paciente. Por consiguiente, la andadura de la intervención divina conseguida con ellas no se agota en el curso de su rezo, sino que se pide que se prolongue hasta alcanzar gradualmente los efectos deseados. Lo cual puede parecer en contradicción con las repetidas afirmaciones sobre “lo fulmíneo” de la acción de recuperación emprendida y marcada en tiempo real por

la súplica. Sin embargo, no hay que olvidar que ésta constituye el momento inicial del proceso de reintegración anímica, y que palabras y gestos contenidos en ella no son más que una elaboración escénica, una representación que imita unos hechos análogos que se están verificando en la diferente dimensión espacial en la que actúan las fuerzas espirituales.

Por ello el **tepahtihque** continúa encomendándose a las divinidades para que cumplan la obra emprendida, para que no se distraigan y olviden la tarea que se les ha encomendado (ls. 415-417). Y para reafirmar el compromiso asumido, se dirige a ellas **con el apelativo tepixcatzitzin 'abogados', 'defensores', que se aplica a todas las entidades extrahumanas que tutelan el bienestar de los hombres (cfr. cap. 4, nota n. 5). Más adelante veremos cómo su empleo es mucho más frecuente en la súplica contra el ehecat, en la que el papel defensivo de los interlocutores celestiales está mucho más acentuado.**

Así pues, no quedan más que las palabras finales, dedicadas a las fórmulas de despedida (ls. 418-421) y a la última petición de ayuda (ls. 422-424), tras lo cual la súplica se cierra con una **jaculatoria que sanciona formalmente la conclusión del discurso estructurado, así como la señal de la cruz había fijado su inicio.**

Esta súplica no constituye, vale la pena recordarlo, un prototipo del género, sino que es una de las tantas versiones usadas por los diferentes **tepahtiani**. Además, no representa un modelo fijo ni siquiera para su autor, que es libre de ampliar en cada ocasión el discurso, invertir el orden de los conceptos, modificar la terminología, aportar, en definitiva, las innumerables innovaciones que le parezcan más apropiadas. Pero todo esto sin tocar la estructura de fondo, cuyos aspectos esenciales ya pusimos precedentemente de relieve (4.3.). Con todos los límites de representatividad que puede tener el fruto del aprendizaje y de la elaboración personal de un individuo concreto en relación al sistema conceptual compartido por todos los portadores de una cultura, el texto presentado por nosotros posee un preciso valor ejemplar.

En primer lugar, esta súplica tiene el mérito de ser completa. A pesar de ser elaboración individual, declara plenamente la articulación del pensamiento nahua respecto a las iniciativas rituales que se deben tomar en caso de pérdida del **ecahuil**. Su integridad se manifiesta además en su duración no indiferente, en su coherencia interna, en la rítmica reiteración de fórmulas y conceptos. Los demás textos de súplica similares grabados por nosotros revelan una complejidad y duración no inferiores, lo que induce a

pensar que los ejemplos contenidos en la literatura etnográfica (Barrios 1949: 70-72; García de León 1969: 289; Ichon 1973: **passim**; Nash 1970: 152; Ramírez Hernández 1978; Robinson 1961; Weitlaner 1961; Weitlaner y Barlow 1955: 311-312) no son más que resúmenes o fragmentos de textos más amplios. Incluso los preciosos “encantos” y “conjuros” recogidos por Ruiz de Alarcón (1953) no carecen probablemente de considerables cortes, abreviaciones y omisiones (vid. Andrews y Hassig 1984: 27). Un cotejo **con textos estructurados de carácter similar, aunque no todos dirigidos a la recuperación de una entidad anímica perdida, y sobre cuya integridad no cabe ninguna duda** (vid. Reyes García y Christensen 1976: 45-70; Holland 1978: 250-260; Gossen 1984: 211-215), nos reafirma en dicha opinión.

Recordemos que entre las numerosas variaciones que pueden aportarse a la súplica presentada por nosotros están las que conciernen a las diversas entidades consideradas posibles causantes del susto (agua, fuego, etc.), las que atañen a la variable identidad social, a la edad, al sexo del paciente, sin olvidar las ligadas a la ofrenda de un reemplazo animal, que se efectúa sólo **una tantum** en el curso de la intervención terapéutica. Este tipo de añadido es el que ofrecemos en el parágrafo siguiente.

#### 4.6. **Fórmula para la ofrenda a la Tierra**

Nican nimitzaxcatiliti nehin motahpalol  
 para tehua xicmahcehua,  
 tehua ximotamaca,  
 tehua ximotequipano,  
 tehua ximoamiccehui.

**Amo ximoamiccehui ica notalticpac icnitzi,**  
 amo xicmahcehua notalticpac icnitzi,  
**sino que** yehua nehin ica mitzyolohpachoa,  
 yehua nehin motahpalol mitzaxcatilia.

#### **Traducción**

Aquí te voy a hacer dueño de esta tu ofrenda  
 para que tú comas,  
 tú te alimentes,  
 tú te sustentas,  
 tú calmes tu sed.  
 No calmes tu sed con mi hermanito terrenal,

no te comas a mi hermanito terrenal,  
sino que con esto él te agradece (saluda),  
él te hace dueño de esta tu ofrenda.

#### 4.6.1. Comentario

Esta breve fórmula fue grabada por separado del resto de la súplica, y, por lo tanto, es susceptible de modificaciones y ampliaciones al ser pronunciada dentro del discurso. Su colocación en la súplica no es fija, aunque siempre ha de ser incluida en su fase inicial, en la que el orador se dirige a la dualidad terrestre, y antes del rezo de las oraciones, que vendrían así a coronar la ofrenda propiamente dicha. Mientras se pronuncia se entierra el reemplazo (corazón de pollo o pavo) en un hoyo cavado debajo del altar doméstico, junto a un puñado (unos veinticinco gramos) de copal, que, como se recordará, es alimento apropiado para la Tierra. Encima se rocía agua bendita dibujando la señal de la cruz, sirviéndose de una ramita tomada de los ornamentos florales del altar. Tapado el hoyo, el **tapahihque** enciende sobre él una vela, que a ser posible habrá sido pasada precedentemente sobre el cuerpo del paciente.

La práctica ritual de recuperar el componente espiritual usurpado por antagonistas extrahumanos substituyéndolo por un sucedáneo animal está difundidísima en todo México; en casi todas partes, además, el animal ofrecido es indicado explícitamente como el "reemplazo" del enfermo (vid. Gossen 1984: 212; Guiteras Holmes 1961: 174; Holland 1978: 178, 188-189; Ichon 1973: 335; Montoya Briones 1964: 163; Münch 1983: 199-201; Nash 1970: 12; Vogt 1966: 364, 1969: 373 y 1976: 91-93). Es del todo verosímil que tal costumbre se remonte a la época prehispánica. En el siglo XVII, Ponce (1985: 124-125) refería que para restituir a los niños enfermos el **tonalli** perdido los terapeutas llamados **tetonalmacani** /dadores de **tonalli**/ sacrificaban una gallina al fuego, decapitándola y derramando su sangre sobre los tres **tenamaztli** (objetos a los que hoy, a pesar de estar estrechamente conectados con el fuego, se les identifica con la Tierra-Trinidad; vid. 3.6.2. y 4.5.1.).

El principio de substitución emerge con extrema claridad de las palabras del curandero, que entrega la ofrenda (**tahpalol**, literalmente /saludo/) con la finalidad precisa de hacer que la Tierra desahogue sobre ella sus apetitos, salvaguardando así el **ecahuil** del paciente. Nótese que el verbo empleado para definir el acto de la entrega formal (l. 1) es el mismo (**axcatilia** /hace

dueño/) usado en la ofrenda de las oraciones, lo que confirma que éstas son consideradas un elemento no menos concreto que los otros objetos dotados de consistencia material, razón por la cual la divinidad puede "adueñarse" de ellas a todos los efectos. Hay que poner de relieve, además, que para indicar la ingestión del componente espiritual por parte de la divinidad terrestre, que se nutre de "sombras" y cuerpos humanos, se emplea una terminología capaz de atenuar la crudeza del acto antropófago: es verdad que la Tierra se "come" a sus víctimas, pero para expresarlo el orador usa el verbo **mahcehua**, perteneciente a un estilo verbal elaborado y a las fórmulas de cortesía, en vez del más trivial **cua**.

Las afirmaciones de que la Tierra se nutre y calma su sed con la entidad anímica capturada (ls. 3-5) remiten a la imagen de un **ecahuil** al que se le atribuye metafóricamente consistencia corpórea, en este caso concreto, carne y sangre, así como en la súplica precedente eran deyecciones orgánicas (ls. 26-27 de la súplica contra el **nemouhtil**). A propósito de esto, nos parece quizá superfluo recordar que si el principio de la "coesencia" entre el hombre y sus componentes espirituales permite hasta cierto punto distinguirlos conceptualmente entre ellos, en la práctica terapéutica impide que se hable de ellos como de entidades separadas. La identificación del individuo con su **ecahuil** es absoluta, de modo que al engullir la Tierra a este último no hace más que anticipar, metonímicamente, la efectiva devoración del cuerpo tras la muerte y el sepelio.

Al rogar a la Trinidad para que ceje en su acción mortal (ls. 6-7), el **tapahtihque** se refiere al paciente con una definición, «mi hermano terrenal», que encontraremos repetida más de una vez en la súplica contra el **ehecat**. Con ella manifiesta su sentimiento de cristiana hermandad para con el prójimo que sufre, con quien conddivide la fugaz y dolorosa experiencia existencial sobre la Tierra (**talticpac**). Veremos a continuación que al combatir la acción malévola de personas hostiles se hace a menudo alusión precisamente al destino común terrenal y a la fragilidad de todos los hombres frente a las divinidades.



#### 4.7. Súplica contra un ehecat

Señor Jesucristo, nechtapohpolhui miac. Nimitztatauhititi itech nehin tonal, itech nehin cemilhuit, itech nehin moecahuiltzi.	5
Queniuh nimoahci itech ne cocoliz? Neh nimoahci itech ne chahuiz. Queyeh, cani hualehua? Cani hualquiza?	
Xa acza ce nocnitzi nechtahtanilia? Xa acza ce nocnitzi nechaxcatilihtoc nehin [cocoliz?]	10
Por eso nican neh nihuetztoc, nicán neh nitahyohuihtoc, <b>nicán neh nimotequipachohtoc.</b> Queyeh o tacan nechnochilihtoc namo cuali ehecat, tein amo cualtia?	15
Tacan nechnochilihtoc nocuilime, tacan nechnochilihtoc canachi ocuilime. Ica nehon, <b>Jesús Nuestro Señor,</b> nimitztatauhitia.	20
<b>Tehuatzin xechihcuanili!</b> <b>Tehuatzin xinechpalehui!</b> Xinechita quemeh nimoconeuh. Xinechita quemeh nimoezyoh.	25
Xinechita quemeh no nehua nimoneton <b>Queyeh neh nican nitahyohuiztoz?</b> <b>Queyeh neh nican nihuetztoc?</b> Cani hualehua nehin cocoliz? Cox teh tinechtotoquilia?	30
Cox teh tinechaxcatilia? <b>Ozo xa oc ce notalticpac icnitzi?</b> Ica nehon nimitztatauhititi, <b>nimitzaxcatiliti mooraciones</b> <b>itech nehin hora,</b>	35
itech nehin momento, campa tehuatzin tiyetica, notepixcatzin Jesucristo.	



## TRADUCCIÓN

Señor Jesucristo,  
perdóname mucho.  
Te voy a suplicar en este día,  
en esta fiesta,  
en esta tu sombrita. 5  
¿Cómo me encuentro en esta enfermedad?  
Yo me encuentro en este mal.  
¿Por qué? ¿De dónde viene?  
¿De dónde sale?  
¿Acaso algún hermanito mío lo está solicitando para mí? 10  
¿Acaso algún hermanito mío me está haciendo dueño de esta  
[enfermedad?

Por eso aquí yo estoy acostado,  
aquí yo estoy sufriendo,  
aquí yo me estoy preocupando.  
¿Por qué? ¿Acaso está llamando para mí 15  
un mal viento,  
El que no sirve?  
Tal vez me está llamando las bestias,  
tal vez me está llamando quién sabe cuántas bestias.  
Por eso, Jesús Nuestro Señor, 20  
te suplico.  
¡Tú, quítame (la enfermedad)!  
¡Tú, ayúdame!  
Mírame como si fuera tu hijo.  
Mírame como si fuera tu sangre. 25  
Mírame como si fuera tu sudor.  
¿Por qué aquí yo estaré sufriendo?  
¿Por qué aquí yo estaré acostado?  
¿De dónde viene esta enfermedad?  
¿Acaso tú me la estás transmitiendo? 30  
¿Acaso tú me estás haciendo daño (de ella)?  
¿O tal vez (me la transmite) otro hermanito mío terrenal?  
Por eso te voy a suplicar,  
te voy a hacer dueño de tus oraciones  
en esta hora, 35  
en este momento,  
ahí donde Tú estás,  
defensor mío Jesucristo.

**1 Señor mío Jesucristo, 1 Gloria, 1 jaculatoria,  
1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria**

- Señor, Nuestro Señor Jesucristo,**  
nican nimitztatauhutili nehin mooraciones, 40  
nican nimitzaxcatili,  
nican nimitzpohuili ome eyi oraciones  
lo que tein neh nihueli,  
lo que tein neh nicmati.  
**Ica nehon nitahtani favor:** 45  
Xinehpalehui!  
Xinechquitzqui!  
Tacan ce nexicol noca mahuiltihtoc.  
Tacan oc ce nexicol nechhuihuicaltihtoc,  
nechnochilihtoc namo cuali ehecat, 50  
**nechnochilihtoc tein amo cuali.**  
Ica nehon nitahtani favor, Señor.  
**Tehuatzin xinehpalehui!**  
**Tehuatzin xinechquitzqui!**  
Xinechita quemeh nimoconeuh. 55  
Xinechita quemeh nimoezyoh,  
**Dios Nuestro Señor Jesucristo.**  
Ica nehon nimitztatauhitia itech nehin hora,  
itech nehin punto.
- Axcan tehuatzin, no**Madre Santisima,** 60  
**Madre Virgen Dolorosa.**  
No nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones.  
Tehuatzin huan moconetzin **Jesucristo.**  
Ica nehon nimitztatauhititi,  
ica nehon nimitzaxcatiliti nehin mooraciones, 65  
motahtoltzin.  
Neh nimoahci itech nehin **cama,**  
neh nimoahci itech nehin **petat.**  
Neh nimoahci nican **nihuetztica,**  
neh nican nitahyohuihtoc. 70  
Queyeh, cani hualehua nehin cocoliz?  
Cani hualehua nehin chahuiz?  
Cani hualehua nehin tecocohcayot  
tein nehua nican nitahyohuihtoc ica?  
Ox teh tinechaxcatilihtoc. 75  
Ox namehuan nanechaxcatilihtoquéh.

**1 Señor mío Jesucristo, 1 Gloria, 1 jaculatoria,  
1 Padrenuestro, 10 Avemarías, 1 Gloria, 1 jaculatoria**

- Señor, Nuestro Señor Jesucristo,  
aquí te he suplicado (con) estas tus oraciones, 40  
aquí te he hecho dueño (de ellas),  
aquí te he enumerado dos o tres oraciones  
de las que yo puedo,  
de las que yo sé.  
Por eso solicito el favor: 45  
¡Ayúdame!  
¡Agárrame!  
Tal vez un envidioso está jugando conmigo.  
Tal vez otro envidioso me está maldiciendo,  
me está llamando un mal viento, 50  
me está llamando el Mal.  
Por eso solicito el favor, Señor.  
¡Tú, ayúdame!  
¡Tú, agárrame!  
Mírame como si fuera tu hijo. 55  
Mírame como si fuera tu sangre,  
Dios Nuestro Señor Jesucristo.  
Por eso te suplico en esta hora,  
en este punto.
- Ahora Tú, Madre mía Santísima, 60  
Madre Virgen Dolorosa.  
También a ti te voy a hacer dueña aquí de tus oraciones.  
**Tú y tu hijo Jesucristo.**  
Por eso te voy a suplicar,  
por eso te voy a hacer dueña de estas tus oraciones, 65  
(de estas) tus palabras.  
Yo me encuentro en esta cama,  
yo me encuentro en este petate.  
Yo me encuentro aquí acostado,  
yo aquí estoy sufriendo. 70  
¿Por qué? ¿De dónde viene esta enfermedad?  
¿De dónde viene este mal?  
¿De dónde viene este dolor  
por el cual aquí yo estoy sufriendo?  
Tal vez tú me estás haciendo dueño de él. 75  
**Tal vez vosotras me estáis haciendo dueño de él.**

- Ox namehuan nanechtotoquilihtoqueh.  
 Ozo xa ce notalticpac icniti,  
 xa ce notalticpac nohuampoy.  
**Queyeh namechxolopihhuihtoc?** 80  
 Nechnochilihtoc namo cuali ehecat,  
 nechnochilihtoc zanteinamo.  
 Nechhuihhuicaltihtoc.  
 Amo teh nicchihuihtoc,  
 amo teh nicfaltarohotoc. 85  
 Ica nehon nimitztatauhititi,  
 no**Madre Santísima,**  
**Virgen Guadalupe,**  
**Virgen Dolorosa.**  
 Ica nehon namechaxcatilia namooraciones 90  
 itech nehin hora,  
 itech nehin punto.  
 Tehuatzin **Madre Santísima,**  
**Virgen Guadalupe,**  
**Madre Dolorosa,**  
 namechaxcatiliti namooraciones. 95
- 1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria
- Madre Santísima Dolorosa,**  
**Madre Virgen Guadalupe,**  
 nican namechaxcatili namooraciones  
 itech nehin hora, 100  
 itech nehin punto.  
 Namehuantzitzin nantechpixtoqueh itech talticpac,  
 namehuantzitzin nantechaxcatilihtoqueh,  
**namehuan nantechcauhtoqueh itech nehin talmanic.**  
 Namehuan, amo acah oc ce tohuampoy techcauhtoc itech  
 in talmanic. 105
- Namehuan nantechmacatoqueh totanex,**  
**namehuan nantechmacatoqueh totahuil,**  
 itech nepantah yohual,  
 nepantah tonal.  
 Ica nehon namehuan nantechtahuilihtoqueh, 110  
 nantechpixtoqueh cuidado.  
 Ica nehon nitahtani favor.  
 Xa acza ce nohuampoy noca mahuiltihtoc,  
 xa acza ce nohuampoy nechhuihhuicaltihtoc,

Tal vez vosotras me lo estáis transmitiendo.  
O tal vez (me lo envía) un hermanito mío terrenal,  
tal vez un prójimo mío terrenal.

**¿Por qué os está diciendo mentiras?** 80

Está llamándome un mal viento,  
está llamándome quién sabe qué cosa.

Me está maldiciendo.

No estoy haciendo nada,  
no estoy cometiendo ninguna falta. 85

Por eso te voy a suplicar,

Madre mía Santísima,

Virgen de Guadalupe,

Virgen Dolorosa.

Por eso os hago dueñas de vuestras oraciones 90  
en esta hora,

en este punto.

Tú, Madre Santísima,

Virgen de Guadalupe,

Madre Dolorosa,

os voy a hacer dueñas de vuestras oraciones. 95

1 Padrenuestro, 10 Avemarías, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Madre Santísima Dolorosa,

Madre Virgen de Guadalupe,

aquí os he hecho dueñas de vuestras oraciones

en esta hora,

en este punto. 100

Vosotras nos estáis teniendo sobre la Tierra,

**Vosotras nos estáis haciendo dueños (de lo que tenemos),**

vosotras nos estáis dejando en este mundo.

Vosotras, ningún otro prójimo nuestro nos está dejando

[en este mundo. 105

Vosotras nos estáis dando nuestra luz,

vosotras nos estáis dando nuestra claridad,

a media noche,

al mediodía.

Por eso vosotras nos estáis iluminando, 110

vosotras estáis teniendo cuidado de nosotros.

Por eso pido el favor.

Tal vez algún prójimo mío está jugando conmigo,

tal vez algún prójimo mío me está maldiciendo,

nechmalihitohtoc. 115  
Ica nehon nican namechaxcatilihtoc **namosantas oraciones**

itech nehin hora,  
itech nehin tonal,  
itech nehin punto. 120

**Hasta** campa namehuan nanmocehuihtoqueh,  
**hasta** campa namehuan namochantzincó,  
**hasta** campa namehuan nayetoqueh.

Ica nehon namechtatauhitia,  
**Madre Santísima Dolorosa,**  
**Madre Virgen Guadalupe.** 125

Namehuan nanquimatizqueh,  
nantechcuidarozqueh  
itech nehin hora,  
itech nehin tonal.

Ica nican namechaxcatilihtoc **namosantas**  
[oraciones.] 130

Axcan tehuatzin **papacito**  
**Señor San Antonio Milagroso,**  
**Señor San Antonio de Padua.**

Tehuatzin no timilagroso,  
tehuatzin no más tipoderoso,  
tehuatzin tictzacuilia cuahcuali **desgracias,**

cuahcuali ehecat,  
cuahcuali nexicolme,  
cuahcuali tepiani, 140

cuahcuali soldados,  
cuahcuali itzcuime,  
cuahcuali **judiciales;**

tehuatzin tiquintzacuiliani,  
**Señor San Antonio de Milagro.**

Ica nehon nimitzta tauhtiti, 145  
no nimitzaxcatiliti nehin mooraciones.

**Nechtatzacuilili!**  
**Nechtapepehui!**

**Mah amo ce nexicol noca tahuelquiztoc,**  
**mah amo ce nexicol nechhuihuicaltihtoc.** 150

**Amo teh nicchiuhtoc itech talticpac,**  
**amo teh nitahuica,**  
**amo teh acah nicfaltarohtoc teiza.**

me está mal-diciendo. 115

Por eso aquí os estoy haciendo dueñas de vuestras  
[santas oraciones

en esta hora,  
en este día,  
en este punto.

Hasta ahí donde vosotras estáis descansando, 120

hasta ahí donde vosotras moráis,

hasta ahí donde vosotras estáis.

Por eso os suplico,

Madre Santísima Dolorosa,

Madre Virgen de Guadalupe. 125

Vosotras lo sabréis,

nos cuidaréis

en esta hora,

en este día.

Por eso aquí os estoy haciendo dueñas de vuestras

[santas oraciones. 130

Ahora Tú, papacito,

Señor San Antonio Milagroso,

Señor San Antonio de Padua.

Tú también eres milagroso,

Tú también eres más poderoso 135

Tú atajas las desgracias más tremendas,

los (mal) vientos más insidiosos,

los envidiosos más pérfidos,

los guardianes más inquebrantables,

los soldados más sanguinarios, 140

los perros más feroces,

los judiciales más despóticos;

Tú los atajaste,

Señor San Antonio de los Milagros.

Por eso te voy a suplicar, 145

y también te voy a hacer dueño de estas tus oraciones.

¡Apártalos de mí!

¡Recházalos de mí!

Que un envidioso no se esté enfureciendo conmigo,

que un envidioso no me esté maldiciendo. 150

No estoy haciendo nada en la Tierra,

no debo nada,

no he cometido ninguna falta contra nadie.

Ica nehon nimitztatauhiti,  
**Señor San Antonio de Padua.** 155  
 Tehuatzin xinechtzacuillili nochin cocoliz!  
 Tehuatzin xinechihcuanili nochin **tentaciones,**  
 canachi ocuilime nechinochilihtozqueh,  
 canachi eheca cocoliz, 160  
 canachi nahualme,  
 canachi itzcuime,  
 canachi soldados,  
 canachi **judiciales** nechtotoquilizqueh!  
 Ica nehon nimitztatauhiti:  
 tehuatzin xitatiochihua! 165  
 Mah yohui oc ce lado,  
 mah oc ce lado tamiti!  
 Campa quitemoah,  
 campa quinehnequih,  
 campa quihuelitah,  
 campa quipacmatih. 170  
 Ica nehon nimitztatauhiti,  
**Señor San Antonio,**  
 itech nehin hora,  
 itech nehin punto,  
 campa tehuatzin tiyeticah,  
**Señor San Antonio de Padua.** 175

1 Padrenuestro, 10 Avemarías, 1 Gloria, 1 jaculatoria

**Señor San Antonio de Padua,**  
 nican nimitzaxcatili nehin mooraciones  
 itech nehin hora, 180  
 itech nehin tonal,  
 itech nehin punto no itech copaca.  
 Neh nimoahci itech in chahuiz,  
 neh nimoahci itech in cocoliz.  
 Cani hualehuac? 185  
 Cani hualquizac?  
 Teh timomacaz cuenta.  
**Por tehua, Señor San Antonio,**  
 tehuatzin más timilagroso.  
 Tehuatzin amo acah mitzchahcayahuaz,  
 amo acah huel mitzxolopihhua. 190  
 Tehuatzin timomacatoc cuenta



Por eso te voy a suplicar,  
Señor San Antonio de Padua. 155

¡Tú, aparta de mí todas las enfermedades!  
¡Tú, quítame todas las tentaciones,  
(aleja de mí) esas bestias que me estarán llamando,  
esas enfermedades causadas por el (mal) viento,  
esos brujos 160

esos perros,  
esos soldados,  
esos judiciales que me enviarán!  
Por eso te voy a suplicar:  
¡Tú, bendice! 165

¡Que vaya a otro lado,  
que acabe en otro lado!  
Donde lo buscan,  
donde lo quieren,  
donde les gusta, 170  
donde les deleita.

Por eso te voy a suplicar,  
Señor San Antonio,  
en esta hora,  
en este punto, 175  
allí donde Tú estás,  
Señor San Antonio de Padua.

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor San Antonio de Padua,  
aquí te he hecho dueño de estas tus oraciones  
en esta hora, 180  
en este día,  
en este punto por parte mía.

Yo me encuentro en el mal,  
yo me encuentro en la enfermedad.  
¿De dónde vino? 185

¿De dónde salió?  
Tú te darás cuenta.  
Porque tú, Señor San Antonio,  
Tú eres más milagroso. 190

A Ti nadie te engañará,  
nadie puede decirte mentiras.  
Tú te estás dando cuenta

- que neh amo teh nicchiuhtoc,  
amo teh nitahuica.  
Huan queyeh? 195  
Huan tacan nitahuica?  
**Pues xinechperdonarocan!**  
Queyeh nehin cocoliz nechpechia?  
**Queyeh nehin cocoliz nican nihuetztoc?**  
**Queyeh nican nicsufrirohtoc?** 200  
Queyeh nican nicsufrirohtoc  
itech in petat,  
itech in **cama?**  
**Tehuatzin xinechahcocui, Señor San Antonio!**  
Ica momilagro, 205  
ica motatiochihualiz,  
ica mofuerzas.  
Ica nehon nitahtani favor ica namonahuac.  
Namehuan notepixcatzitzin nanechpixtoqueh itech mozta,  
tayohua, taneci, 210  
itech nepantah tonal,  
nepantah yohual.  
Ica nehon nimitztatauhua,  
**Señor San Antonio de Padua.**  
Nechihcuanilican nehin cocoliz,  
nechihcuanilican nehin chahuiz. 215  
Mah amo nech pechihto,  
mah amo nitayocoxto.  
Mah no nipaqui, 220  
mah no ninemi  
quemeh cequi nocnihuan nemih.  
**Queyeh neh nican nimoahci itech nehin cocoliz?**  
Queyeh mimoahci itech in chahuiz,  
**papacito Señor San Antonio de Padua?**
- Axcan tehuatzin, Señor Santiago Milagroso,** 225  
no nican nimitzaxcatiliti nehin mooraciones.  
No nican nimitzaxcatiliti nehin motahtoltzin  
tein **Dios** nechaxcatilia,  
tein **Dios** nechmactilia,  
tein nechmachilti to**Dios**, 230  
tein nechhueliliti.  
Ica nehon nimitztatauhua itech nehin hora,  
no tehuatzin **papacito Señor Santiago Milagroso.**

de que yo no estoy haciendo nada,  
no debo nada. 195

¿Y por qué?

¿Y si acaso debo algo?

¡Pues, perdonadme!

¿Por qué esta enfermedad me atenaza?

¿Por qué (con) esta enfermedad yo aquí estoy acostado?

¿Por qué aquí yo estoy sufriendo? 200

¿Por qué aquí yo estoy sufriendo  
en el petate,  
en la cama?

¡Tú, levántame, Señor San Antonio!

Con tu milagro, 205  
con tu bendición,  
con tus fuerzas.  
Por eso pido el favor ante vuestra presencia.  
Vosotros, defensores míos, me estáis protegiendo a diario,  
de noche, por la mañana, 210  
al mediodía,  
a media noche.  
Por eso te suplico,  
Señor San Antonio de Padua. 215  
Quitadme esta enfermedad,  
quitadme este mal.  
Que no me esté atezando,  
que yo no me esté entristeciendo.  
Que yo también me alegre,  
que yo también viva 220  
como viven mis otros hermanos.  
¿Por qué aquí yo me encuentro en esta enfermedad?  
¿Por qué yo me encuentro en el mal,  
papacito Señor San Antonio de Padua?

Ahora Tú, Señor Santiago Milagroso, 225  
también a ti te voy a hacer dueño aquí de estas tus oraciones.  
También a ti te voy a hacer dueño aquí de estas tus palabras  
de las que Dios me hace dueño,  
que Dios me presenta,  
que me hizo saber el Dios nuestro, 230  
de que (Dios) me hizo capaz.  
Por eso te voy a suplicar en esta hora,  
a Ti también, papacito Señor Santiago Milagroso.

- Tehuatzin más tipoderoso,  
 tehuatzin más timilagroso. 235  
 Nechihcuanili nehin cocoliz,  
 nechihcuanili nehin chahuiz!  
 Mah amo teh nechpechihto,  
 mah amo teh nechcocho. 240  
 Mah amo nican nitahyohuihto,  
 mah amo nican nihuetzto itech nehin petat,  
 mah amo nihuetzto nican.  
 Queyeh, toni nitahuica?  
 Toni nifaltarohtoc?  
 Cani hualehua nehin cocoliz? 245  
 Cani hualquiza?  
 Xa acza ce notalticpac icnitzi  
 [nechtahtanilia?  
 Xa acza ce notalticpac icnitzi  
 [nechaxcatilihtoc?  
 Namehuan nanquimatizqueh,  
 namehuan nanmomacazqueh cuenta. 250  
 Namehuan más nanpoderosos,  
 namehuan más nanmilagrosos.  
 Amo acah namechcahcahuaz.  
 Ica nehon namechtahtanilia favor:  
 nechihcuanilican 255  
 canachi cocoliz nicpia,  
 canachi chahuiz nicpia,  
 canachi tormentos,  
 canachi tecocohcayot.  
 Nican nitahyohuihtoc, 260  
 mozta itech nehin petat,  
 itech nepantah tonal,  
 nepantah yohual.  
 Neh nitayocoxtoc,  
 neh namechtzahtzilihtoc: 265  
 namehuan xinechpalehuican!  
 Xinechquitzquican!  
 Porque nicmattoc amo teh nitahuica,  
 nicmattoc amo teh nicchiuhtoc.  
 Queyeh notalticpac icnitzi nechhuihuicaltiz? 270  
 Queyeh notalticpac icnitzi nechtoquoiliz namo cuali ehecat?  
 Queyeh nechnochilihtoz tein amo cualtia?  
 Ica nehon nitahtani favor.

- Tú eres más poderoso,  
Tú erea más milagroso. 235
- ¡Quítame esta enfermedad!  
¡Quítame este mal!  
Que nada me esté atenazando,  
que nada me esté causando dolor.  
Que (yo) no esté sufriendo aquí, 240  
que no esté acostado aquí en este petate,  
que no esté acostado aquí.  
¿Por qué? ¿Qué cosa debo?  
¿Qué faltas he cometido?  
¿De dónde viene esta enfermedad? 245  
¿De dónde sale?  
¿Tal vez algún hermanito mío terrenal la está solicitando  
[para mí?  
¿Tal vez algún hermanito mío terrenal la está haciendo  
[dueño de ella?
- Vosotros lo sabréis,  
vosotros os daréis cuenta. 250  
Vosotros sois más poderosos,  
vosotros sois más milagrosos.  
Nadie os engañará.  
Por eso solicito el favor:  
quitadme 255  
cuantas enfermedades tengo,  
cuantos males tengo,  
cuantos tormentos,  
cuantos dolores.  
Aquí yo estoy sufriendo, 260  
a diario en este petate,  
al mediodía,  
a media noche.  
Yo me estoy entristeciendo,  
yo os estoy gritando: 265  
¡vosotros, ayudadme!  
¡Agarradme!  
Porque yo sé que no debo nada,  
sé que no estoy haciendo nada.  
¿Por qué un hermanito mío terrenal me maldecirá? 270  
¿Por qué un hermanito mío terrenal me enviará un mal viento?  
¿Por qué me llamará al que no sirve?  
Por eso os solicito el favor.

Namehuan nanquimatih queniuh nanquichihuazqueh.  
 Nechtzacuilican ica namomachete, 275  
 nechtzacuilican ica namoespada,  
 nechtzacuilican ica namocaballo,  
 nechtzacuilican ica namolazada,  
 ica namomilagro,  
 ica namotatiochihualiz. 280  
 Nechihcuanilican nochi nehin cocoliz,  
 notemaquixtihcatzin Señor Santiago Milagroso.  
 Nican nimitzaxcatiliti mosantas oraciones.

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor Santiago Milagroso,  
 nican nimitzmactili mooraciones, 285  
 nican nimitzmactili motaholtzin  
 tein tehuatzin titechaxcatilihtoc mosantas oraciones.

Ica nehon nimitztatauhitia:  
 nechtzacuilili nehin cocoliz, 290  
 nechtzacuilili nehin chahuiz,  
 nechtzacuilili nehin tecocohcayot  
 tein neh nican nitahyohihtoc,  
 tein neh nican nihuetztoc  
 itech nehin petat,  
 itech nehin cama, 295  
 itech nehin talmanic.

Quehey, por aconi iteno?

Namehuan nanmomacazqueh cuenta por aconi iteno nican  
 [ica nihuetztoc.

Cox tamelahua, namehuan namotenohcopa.

O xa ce notalticpac icnitzi nechtahtanihihtoc namo  
 [cuali ehecat. 300

Xa teiza nechhuihuicaltihtoc,  
 xa teiza nechihthoquihtoc,  
 xa teiza acza nechhuihuicaltia.

Ica nehon namechaxcatilia itech nehin hora namosantas  
 [oraciones

para namehuan xinechpalehuican, 305  
 para namehuan xinechquitzquican,  
 para namehuan xinechmahpachocan.  
 Itech nepantah yohual,  
 itech nepantah tonal,

Vosotros sabréis como lo haréis.  
Protegedme con vuestro machete, 275  
protegedme con vuestra espada,  
protegedme con vuestro caballo,  
protegedme con vuestra lazada,  
con vuestro milagro,  
con vuestra bendición. 280  
Quitadme toda esta enfermedad,  
salvador mío Señor Santiago Milagroso.  
Aquí te voy a hacer dueño de tus santas oraciones.

1 Padrenuestro, 10 Avemarias, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor Santiago Milagroso,  
aquí te he presentado tus oraciones, 285  
aquí te he presentado tus palabras,  
tus santas oraciones de las que Tú nos estás haciendo dueños.  
Por eso te suplico:

Aparta de mí esta enfermedad,  
aparta de mí este mal, 290  
aparta de mí este dolor  
por el cual aquí yo estoy sufriendo,  
por el cual aquí yo estoy acostado  
en este petate,  
en esta cama, 295  
en este mundo.

¿Por qué? ¿Por boca de quién?

Vosotros os daréis cuenta por boca de quién estoy yo  
[acostado aquí.]

Tal vez es justo, (sois) vosotros por boca vuestra (que lo  
[queréis].

O tal vez un hermanito mío terrenal está solicitando un mal  
[viento para mí. 300

Tal vez con algo me está maldiciendo,  
tal vez me está diciendo algo (en contra),  
tal vez alguien me maldice con algo.

Por eso yo hago dueños en esta hora de vuestras santas oraciones  
para que vosotros me ayudéis, 305  
para que vosotros me agarréis,  
para que vosotros me retengáis.

A media noche,  
al mediodía,

- nechpalehuican! 310  
 Canachi namotepixcahuan,  
 canachi namoángeles  
 canachi namoapóstoles,  
 canachi namomilagros,  
 canachi namosebastianes, 315  
 ángeles serafines,  
 ángeles sebastianes,  
 ángeles protestas,  
 ángeles santos.  
 Nechihcuanilican itech nehin hora, 320  
 nechihcuanilican itech nehin tonal.  
 Mah amo nechpechihto nehin cocoliz.  
 Amo teh nicnequi nicmahtoz.  
 No nichuelita nimotatemoliz,  
 no nichuelita nipaquiz 325  
 quemeh oc cequi nocnihuan paquih,  
 quemeh oc cequi nocnihuan nemih.  
 Ica nehon nitahtani favor ica namonahuac,  
 Señor Santiago Milagroso.
- Axcan tehuatzin, papacito Señor San Miguel Arcángel. 330  
 No nican nimitzaxcatiliti mosantas oraciones  
 itech nehin hora,  
 itech nehin tonal,  
 itech nehin punto.  
 Por parte de nehin cocoliz neh nimoahci itech nehin chahuiz, 335  
 neh nimoahci itech nehin cama,  
 neh nimoahci itech nehin petat.  
 Nican nitahyohuihtoc mozta,  
 tayohua, taneci,  
 itech nepantah tonal, 340  
 itech nepantah yohual.  
 Neh nimoahci itech nehin cama.  
 Queyeh, cani hualehua?  
 Tehuatzin más timilagroso,  
 tehuatzin más tipoderoso. 345  
 Ica nehon ticmatiz, papacito Señor San Miguel Arcángel.  
 Cani hualehua nehin cocoliz?  
 Ica nehon namechtatauhitia:  
 xinechihcuanilican!  
 Tiacompañaro nopapacito Señor Santiago Milagroso. 350



¡ayudadme! 310  
 (Con) cuantos (son) vuestros defensores,  
 cuantos vuestros ángeles,  
 cuantos vuestros apóstoles,  
 cuantos vuestros milagros,  
 cuantos vuestros sebastianes, 315  
 ángeles serafines,  
 ángeles sebastianes,  
 ángeles protestas,  
 ángeles santos.  
 Quitádmela (la enfermedad) en esta hora, 320  
 quitádmela en este día.  
 Que no me esté atenazando esta enfermedad.  
 No quiero estar cargando nada.  
 También me gusta conseguirme de comer,  
 también me gusta alegrarme 325  
 como se alegran mis otros hermanos,  
 como viven mis otros hermanos.  
 Por eso solicito el favor ante vuestra presencia,  
 Señor Santiago Milagroso.

Ahora Tú, papacito Señor San Miguel Arcángel. 330  
 También a ti te voy a hacer dueño aquí de tus santas oraciones  
 en esta hora,  
 en este día,  
 en este punto.  
 A causa de esta enfermedad yo me encuentro en este mal, 335  
 yo me encuentro en esta cama,  
 yo me encuentro en este petate.  
 Aquí estoy sufriendo a diario,  
 de noche, por la mañana,  
 al mediodía, 340  
 a media noche.  
 Yo me encuentro en esta cama.  
 ¿Por qué? ¿De dónde viene?  
 Tú eres más milagroso,  
 Tú eres más poderoso. 345  
 Por eso lo sabrás, papacito Señor San Miguel Arcángel.  
 ¿De dónde viene esta enfermedad?  
 Por eso os suplico:  
 ¡quitádmela!  
**Acompaña a mi papacito, el Señor Santiago Milagroso 350**

Nechihcuanilican ica namomachete,  
 nechihcuanilican ica namoespada,  
 nechihcuanilican ica namolazada,  
 ica namocaballo. 355  
 Mah yohui oc ce lado!  
**Chuicacan cani quitemoa,**  
**cuicacan cani tahtani.**  
**Porque** neh amo teh nitahtantoc.  
 Neh nican tamelahua. 360  
 Nichuelita nimotequipanoz,  
 nichuelita nipaquiz,  
 nichuelita ninemiz,  
 quemeh oc cequi nocnihan nemih.  
 Amo acah teh nictemolia mal,  
 amo acah teh nichuihuicaltia. 365  
 Tacan oc ce nocnitzi nechhuihuicaltia,  
 nechaxcatilihtoc  
 teiza tein amo cuali ehecat,  
 tein amo cuali. 370  
 Teiza nechaxcatilihtoc namo cualime,  
 nechinochilihtoc.  
 Mah ompa yacan!  
 Namehuan xiquincahuatih ompa,  
 campa quitemoa, 375  
**campa quinehnequi;**  
 neh amo teh nictemohtoc,  
**papacito Señor San Miguel Arcángel.**  
**Nican nimitzmactiliti mosantas oraciones.**

1 Padrenuestro, 10 Avemarías, 1 Gloria, 1 jaculatoria

**Señor San Miguel Arcángel,**  
 nican nimitzaxcatili mosantas oraciones 380  
**por** nehin motivo que neh nimoahci itech nehin cocoliz,  
 neh nimoahci itech nehin chahuiz,  
 neh nimoahci itech nehin petat,  
 neh nimoahci itech nehin cama. 385  
 Queyeh, cani hualehuac?  
 Queyeh nitahyohuihtoc?  
 Queyeh nican nicastigado nyetoc?  
 Tehuatzin timomacaz cuenta  
**papacito Señor San Miguel Arcángel.**

Quitádmela con vuestro machete,  
 quitádmela con vuestra espada,  
 quitádmela con vuestra lazada,  
 con vuestro caballo.  
 ¡Que vaya a otro lado!  
 Llevadla donde la buscan,  
 llevadla donde la solicitan.  
 Ya que yo no estoy pidiendo nada.  
 Aquí yo (vivo) con rectitud.  
 Me gusta sustentarme,  
 me gusta alegrarme,  
 me gusta vivir,  
 como viven mis otros hermanos.  
 No busco ningún mal para nadie  
 no maldigo a nadie.  
**Tal vez otro hermanito mío me maldice,**  
**me está haciendo dueño**  
**de algo que es un mal viento,**  
**que es el Mal.**  
**Algo me está haciendo dueño de los demonios,**  
 me los está llamando.  
 ¡Que vayan allá!  
 Vosotros (id a) dejarlos alla,  
 donde lo busca;  
 donde lo desea;  
 yo no estoy buscando nada,  
 papacito Señor San Miguel Arcángel.  
 Aquí te voy a presentar tus santas oraciones.

355

360

365

370

375

### 1 Padrenuestro, 10 Avemarías, 1 Gloria, 1 jaculatoria

Señor San Miguel Arcángel,  
 aquí te he hecho dueño de tus santas oraciones  
 por este motivo, que yo me encuentro en esta enfermedad,  
 yo me encuentro en este mal,  
 yo me encuentro en este petate,  
 yo me encuentro en esta cama.  
 ¿Por qué? ¿De dónde vino?  
 ¿Por qué estoy sufriendo?  
 ¿Por qué aquí estoy castigado?  
 Tú te darás cuenta,  
 papacito Señor San Miguel Arcángel

385

Xa acza ce notalticpac icnitzi [nechtahtanihtoc. 390

Xa acza ce notalticpac icnitzi [nechaxcatilihtoc.

Xa acza ce notalticpac icnitzi namechahcayauhtoc.

Ica nehon nitahtani favor:  
namehuan nechihcuanilican!  
Nechihcuanilican nehin chahuz. 395

Nechihcuanilican nehinocoliz.  
Nechihcuanilican nehin amo cuali ehecat.

Amo nichuelita nicpiaz,  
amo nichuelita nitahyohuiztoz. 400

Nichuelita nipaquiz,  
nichuelita ninemiz,  
nichuelita nimotequipanoz.

Ica nochin nopilhuan,  
ica nochin noconeahuan.

Ica nehon namechaxcatilihtoc itech nehin hora namosantas [oraciones, 405

papacito Señor San Miguel Arcángel.

Axcan nican namechaxcatiliti oc ce namooraciones para ica nochin totepixcahuan:

Nuestro Señor Jesucristo,  
Madre Santísima Virgen Guadalupe, 410

Madre Santísima Virgen Dolorosa,  
Señor Santiago Milagroso,

Señor San Miguel Arcángel,  
Señor San Antonio de Padua.

Nican namechaxcatiliti namosantas oraciones 415

ica nochin namehuan,  
ica nochin namoángeles,

ica nochin namotepixcahuan,  
ica nochin namotamatcahuan

tein tamandaroah talticpac, 420  
tein tacuidaroah,

tein techpiah itech nepantah yohual,  
tein techpiah itech nepantah tonal.

Nantechcuidaroohoqueh mozta,  
tayohua, taneci. 425

Ica nehon nitahtani favor.  
Namehuan nantechmacatoqueh tanexilot,

Tal vez algún hermanito mío terrenal lo está solicitando  
[para mí 390

Tal vez algún hermanito mío terrenal me está haciendo  
[dueño (de este mal)

Tal vez algún hermanito mío terrenal os está egañando.

Por eso os solicito el favor:  
¡vosotros, quitádmelo!  
Quitadme este mal. 395

Quitadme esta enfermedad.

Quitadme este mal viento.

No me gusta tenerlo,  
no me gusta estar sufriendo.

Me gusta alegrarme, 400

me gusta vivir,

me gusta sustentarme.

Con todos mis niños,

con todos mis hijos

Por eso te estoy haciendo dueño en esta hora de tus  
[santas oraciones. 405

papacito Señor San Miguel Arcángel

Ahora aquí os voy a hacer dueños de otras vuestras oraciones  
para todos nuestros defensores:

Nuestro Señor Jesucristo,

la Madre Santísima Virgen de Guadalupe 410

la Madre Santísima Virgen Dolorosa,

el Señor Santiago Milagroso,

el Señor San Miguel Arcángel,

el Señor San Antonio de Padua.

Aquí os voy a hacer dueños de vuestras santas oraciones 415

para todos vosotros,

con todos vuestros ángeles,

con todos vuestros defensores,

con todos vuestros sabios 420

que mandan en la Tierra

que (nos) cuidan,

que nos protegen a media noche,

que nos protegen al mediodía.

Nos estáis cuidando a diario,

por la noche, por la mañana. 425

Por eso os solicito el favor.

Vosotros nos estáis dando la luz,

- namehuan nantechmacatoqueh totahuil,  
namehuan nantechtahuilihtoqueh.  
Amo oc ce talticpac nocnitzi nechtahuilia **430**  
**más que** namehuan.  
Amo acah oc ce notalticpac icnitzi nechamaca.  
Amo acah oc ce notalticpac incitzi nechezoytia.  
Amo ecah oc ce notalticpac incitzi nechnacayotia  
**más que** namehuan nanechnacayotihtoqueh, **435**  
**más que** namehuan nanechezoyotihtoqueh.  
Notalticpac icnitzi campa neh niezyohtoc,  
no ompa ezyohtoc.  
Campa neh nicayohtoc,  
no impa nacatohtoc. **440**  
Ica nehon, queyeh yehua nanquitacamatziqueh?  
Queyeh yehua nanquichihuilzqueh cuenta  
nochi nehon  
tein yon nechtahtaniliz?  
Ica nehon nimotatauhitia mah namonahuac. **445**  
Ica nehon nimoquitzaquia ica namonahuac.  
Xinechihcuanilican nehin cocoliz!  
**Ángeles santos de mi guarda**  
**ángeles divinos,**  
**ángeles sebastianes,** **450**  
**ángeles profetas.**  
Nican namechazcatiliti namosantas oraciones  
itech nehin tonal,  
itech nehin punto,  
para nanochoin. **455**
- 1 Padrenuestro, 1 Salve, 1 Gloria, 1 jaculatoria,  
1 Credo, 1 jaculatoria
- Señor temaquixtihcatzitzin,**  
namechtatauhitihtoc itech nehin hora,  
namechtatauhitihtoc itech nehin hora,  
nosantas oraciones namechaxcatili.  
Nechchihuilican favor **460**  
**lo que** tein namechtahtania.  
Nechchihuilican favor  
**lo que** tein namechtahtania favor.  
Nechihcuanilican nehin cocoliz  
ica namotatiochihualiz, **465**

vosotros nos estáis dando nuestra claridad, vosotros nos estáis iluminando.	
Ningún otro hermanito mío me ilumina más que vosotros.	430
Ningún otro hermanito mío terrenal me da agua (para beber). Ningún otro hermanito mío terrenal me abastece de sangre. Ningún otro hermanito mío terrenal me abastece de carne más de lo que vosotros me estáis abasteciendo de carne,	435
más de lo que vosotros me estáis abasteciendo de sangre. Mi hermanito terrenal ahí, donde yo estoy sacando mi sangre, ahí también está sacando su sangre. Ahí donde yo estoy sacando mi carne, ahí también está sacando su carne.	440
Por eso, ¿por qué le iráis a obedecer? ¿Por qué le váis a hacer caso a todo lo que solicitaré para mí? Por eso suplico ante vuestra presencia.	445
Por eso me agarro a vosotros. ¡Quitadme esta enfermedad! Ángeles santos de mi guarda, ángeles divinos, ángeles sebastianes, ángeles profetas.	450
Aquí os voy a hacer dueños de vuestras santas oraciones en este día, en este punto, para todos (vosotros).	455

1 Padrenuestro, 1 Salve, 1 Gloria, 1 jaculatoria,  
1 Credo, 1 jaculatoria

Señores salvadores, os estoy suplicando en esta hora, os estoy haciendo dueños (de vuestras oraciones) en esta hora, os he hecho dueños de mis santas oraciones.	
Hacedme el favor que os solicito.	460
Hacedme el favor que os grito, por favor. Quitadme esta enfermedad con vuestra bendición,	465

ica namomilagro,  
ica namoespada,  
ica namocaballo,  
ica namomachete,  
ica namolazada,  
ica ce relámpago.

470

Nechihcuanilican nochin cocoliz,  
nechihcuanilican nochin tecocohcayot,  
tein neh nican nitahyohuihtoc,  
tein neh nican nihuetztica,  
tein neh nican nimayantoc,  
tein neh nican niamihtoc.

475

Arno nihueli nimotequipanoa.  
Arno nihueli nimoserviroa.  
Queyeh nimoahci itech nehin cama,  
nimoahci itech nehin cocoliz?  
Ica nehon namechtahtani favor.

480

1 Gloria, 1 señal de la cruz



con vuestro milagro,  
con vuestra espada,  
con vuestro caballo,  
con vuestro machete,  
con vuestra lazada, 470  
con un relámpago.  
Quitadme toda enfermedad,  
quitadme todo dolor,  
a causa del cual aquí estoy sufriendo,  
a causa del cual aquí estoy acostado, 475  
a causa del cual aquí tengo hambre,  
a causa del cual aquí tengo sed.  
No puedo sustentarme,  
no puedo servir.  
¿Por qué me encuentro en esta cama, 480  
me encuentro en esta enfermedad?  
Por eso os solicito (este) favor.

1 Gloria, 1 señal de la cruz

#### 4.7.1. Comentario

La presente súplica contra el ehecat se debe al mismo autor de la que presentamos anteriormente contra el nemouhtil. Fue declamada el 8 de noviembre de 1985, en las mismas condiciones que la precedente. Su duración total fue de 31'05", incluido el rezo de las oraciones católicas. Esta vez el autor imagina ser él mismo la víctima de un ehecat, y por consiguiente desempeña al mismo tiempo el papel de terapeuta y el de paciente. El esquema de la súplica puede ser el siguiente:

**ORADOR:** el paciente-terapeuta.

**DESTINATARIO:** Cristo, la Virgen de Guadalupe y la Virgen Dolorosa, San Antonio de Padua, Santiago, San Miguel, los Angeles.

**ANTAGONISTA:** el individuo considerado responsable del ataque mágico.

**CLIENTE:** el orador mismo, afectado por un ehecat.

**LUGAR:** en soledad, ante el altar doméstico del terapeuta.

**INTENCIÓN:** conseguir el auxilio de las divinidades invocadas (Cristo, la Virgen de Guadalupe, la Virgen Dolorosa, San Antonio, Santiago, San Miguel, los Angeles), para que eliminen el ehecat penetrado en el paciente y lo devuelvan a ser posible contra quien lo envió.

**OBJETIVO:** liberar al enfermo de la intrusión del ehecat y restablecer el originario estado de salud.

Esta súplica revela numerosas semejanzas con la anterior. La mayor parte de los destinatarios divinos son los mismos; el orador adopta idénticos artificios oratorios para atraer su benevolencia sobre el paciente; la invocación a cada uno de ellos se desarrolla en dos tiempos, con la ofrenda de una serie de oraciones católicas en el medio; la súplica se cierra con una invocación final dirigida a todas las divinidades interpeladas precedentemente. Estas semejanzas se deben naturalmente a que el *tapahtique* es el mismo, por lo que existe una homogeneidad estilística que brinda esquemas operativos comunes en las diferentes instancias terapéuticas.

Hay, sin embargo, numerosas y significativas diferencias. Una que salta en seguida a la vista es que el *tapahtihque* habla en esta ocasión en primera persona y no por cuenta de terceros. Naturalmente, se trata de una ficción verbal, por lo que bastarían pocos cambios gramaticales para anular la superposición de pa-

peles entre terapeuta y paciente. No cabe duda de que el mismo texto puede valer también para curar el **ehecat** de personas que no sean capaces de defenderse a sí mismas.

Con todo, el que el **tapahtihque** se finja víctima de un **ehecat** pone sobre el tapete varias cuestiones. En primer lugar, que por su delicada posición de intermediario entre los hombres y las ambiguas fuerzas extrahumanas, de combatiente en la lábil frontera entre los campos opuestos del Bien y del Mal, de rival y opositor de otros individuos entregados a dañar al prójimo, el curandero está constantemente expuesto al riesgo de sufrir ataques mágicos, que él cataliza en su persona por su misma posición de prestigio y de fuerza, indudable fuente de envidia. En segundo lugar, que el **ehecat** es una amenaza real para todos, incluso para quienes, como los terapeutas, poseen una dotación anímica "fuerte". Así como habría sido inverosímil, e incluso ridículo, que el autor de la súplica contra el **nemouhtil** se fingiera su víctima —por ser un mal que ataca **in primis** a los niños y a las personas espiritualmente "débiles"—, es del todo creíble que un **tapahtihque** de valía sea agredido por un **ehecat**. Su mismo papel, con el prestigio social que otorga, aumentará las posibilidades de que ello suceda. Pero la resistencia de sus componentes espirituales le permitirá aguantar mejor el golpe y defenderse en primera persona, como es el caso (nada inverosímil, por cierto) de esta súplica.

La segunda diferencia importante frente a la súplica contra el **nemouhtil** estriba en que la etiología misma de la enfermedad provocada por un **ehecat** impide tratar directamente con su responsable. Sería inútil ofrecer oraciones y reemplazos a las entidades extrahumanas que lo enviaron si tras ellas se esconde una firme, hostil y no persuasible voluntad humana. En tales circunstancias, al **tapahtihque** se le ofrecen dos alternativas: o retar directamente al **nahual** responsable del ataque a un enfrentamiento mágico —cosa que el autor de esta súplica no tiene intenciones de hacer—, o bien entregarse a la mediación de las fuerzas divinas, convencido de que su consabida superioridad sobre las fuerzas del Mal será suficiente para debelar la enfermedad y sus causas.

Como emerge claramente de la lectura del texto, en esta súplica no se hace ninguna distinción entre el **nahual** ejecutor del maleficio y la persona que pudiera habérselo mercado para que lo arrojara. El orador engloba a ambos en la figura del antagonista. Porque lo que cuenta en este ámbito no es tanto repartir

equitativamente las responsabilidades del hechizo, sino más bien demostrar su iniquidad. Sin contar que, habida cuenta de que el autor-curandero se contempla a sí mismo en su ficción como víctima del *ehecat*, es muy probable que en este caso el agresor sea un rival suyo, es decir, un *tapahihque-nahual* capaz de traducir en acciones mágicas sus sentimientos de inquina y envidia profesional.

En esta súplica, por consiguiente, todas las fuerzas del *tapahihque* van encaminadas a persuadir a los interlocutores divinos de lo injustificado de la agresión de que es víctima, de su condición de individuo recto e inofensivo y de la absoluta necesidad de que las divinidades interpeladas intervengan para salvarlo. El orador delega enteramente la acción mística contra el *ehecat* en los protectores que elige, reservándose para sí mismo sólo la parte de la terapia que implica la suministración de fármacos y la realización de prácticas rituales secundarias (con respecto a la súplica), como el *tachipahualiz*.

Este planteamiento influye profundamente en la estructura, en los aspectos formales y en los contenidos de la súplica, confiriéndole un "sabor" mucho más cristiano que la precedente. Los mismos atributos por los que se llama en causa a las distintas divinidades pertenecen más a la tradición hagiográfica católica que al cuadro simbólico de tradición autóctona, el cual se traslucía constantemente en la súplica contra el *neumouhtil*. Por no hablar de la actitud frente a los destinatarios, que obviamente no asume el carácter de imperiosidad ni los tonos terminantes y casi de vapuleo usados a veces con la Tierra detentora del *ecahuil*, que cuadran más con una relación que persigue la coacción mágica que con la devota y timorata invocación dirigida a un Dios justo, omnisciente y omnipotente.

Hay otras diferencias que atañen a la divinidades que no aparecían en la súplica contra el *nemouhtil*, al tipo y número de las oraciones católicas, así como a algunos otros particulares, que iremos analizando conforme vayan apareciendo en el examen del texto que ahora emprendemos.

La súplica se abre con la invocación a Jesucristo (línea 1), sumo garante del orden cósmico, que reúne en sí mismo la figura del Redentor cristiano y al propio tiempo la del astro diurno, fuente primaria de vida, luz y calor. Las palabras del orador, usando la fórmula habitual para ubicar en el tiempo la acción ritual (ls. 3-5), le reconocen su papel de regulador del discurrir del tiempo. Es Cristo-sol quien, al aparecer, crea el día, pero al mis-

mo tiempo quien, por ser Dios, proporciona a los humanos la sombra (l. 5) para que se protejan de su radiación. «Dios nos da la sombra pa' que no nos queme» (cfr. con lo dicho en el cap. 2, nota 21). Que se hable de «fiesta» (l. 4) tratándose de un día laborable (el 8 de noviembre de 1985 era viernes) depende de la idea, sostenida por el autor de la súplica, de que «todos los días son santos», porque, dado que el calendario asocia cada día del año a un Santo, «por algún lado» siempre habrá alguien que celebre en ese día su onomástico.

Siguen las declaraciones de su estado de enfermedad (ls. 6-7) y las preguntas sobre los posibles orígenes del mal (ls. 8-19). Se trata de preguntas retóricas, dado que al momento de formularlas como hipótesis etiológicas el orador tiene ya la certeza de ser víctima de un hechizo. Afirmar mediante preguntas no es más que una de las muchas agudezas estilísticas de que se vale para presentarse como víctima ignara y paciente (y, por lo tanto, inocente y digna de ayuda) del ataque alevoso de antagonistas despiadados. De las susodichas agudezas forman parte la definición que se hace del agresor, al que se le llama hermano (ls. 10-11), definición cristiana por los cuatro costados, y las fórmulas eufemísticas usadas para referirse al envío por parte de aquél de los posibles emisarios patógenos (ls. 16-19); oración que es equiparado a la ofrenda devocional de objetos y oraciones mediante el uso manifiestamente impropio, del verbo *axcatilla* /hace dueño/ (l. 11).

Se pide a Cristo que elimine la causa del mal, apelando al hecho de que de El dimana la vida de los hombres, quienes, por ello, condividen su sustancia (ls. 24-26). Teniendo en cuenta tales afirmaciones es fácil adivinar el sentido de los interrogantes que siguen inmediatamente después (ls. 30-31) sobre la posibilidad que sea el mismo Cristo quien envió el mal que ahora se le pide que cure. Dado que esto es obviamente absurdo, sirven para dar crédito a la afirmación siguiente (l. 32), que identifica en el anónimo «hermanito terrenal» al responsable del maleficio. El papel de Cristo no puede ser otro que el de «defensor» (l. 38), a quien precisamente se le ofrece una consistente secuencia de oraciones para ganarse su defensa.

En comparación con la súplica contra el *nemouhtl*, llama la atención ante todo el mayor número de oraciones rezadas. El Padrenuestro es uno sólo, pero los Avemarías pasan de siete a diez, reproduciendo la proporción sugerida por el rosario; se duplican el Gloria y la jaculatoria, pero, sobre todo, aparece el

Señor mío Jesucristo. A esta oración, como al Credo y a la Salve, se le atribuye una "fuerza" singular por el compromiso moral que comporta y por ser un alegato de fe. Es además consone con el tono de la súplica, en la que el orador expresa alternativamente fe, arrepentimiento y petición de misericordia. Nótese que el Señor mío Jesucristo se reza sólo una vez, justo en la invocación dirigida a Jesucristo, de quien se espera la ayuda decisiva. Una vez más se pretende con este método acumular los efectos benéficos que puede producir sobre el paciente el concurso de fuerzas puestas en circulación tanto por la divinidad como por el terapeuta.

Tras el rezo de las oraciones se reanuda la invocación a Cristo (ls. 39-59), de quien se implora nuevamente protección, traducida en un imaginario abrazo paternal (ls. 47, 54), «porque El nos agarra, nos abraza el Dios Nuestro Señor a todos como hijos». La culpa del ataque se atribuye a la envidia de alguien que recurre explícitamente a las fuerzas contrarias a Dios, al **amo cuali** (ls. 48-51). La gratuita crueldad de tal acción queda de manifiesto en la imagen del rival que «juega» (l. 48) con la vida de su víctima.

Terminada la parte dedicada a Cristo, la atención se dirige ahora a la Virgen, pero no ya a una sola representación suya, como era la Madre Dolorosa, sino también a la Virgen de Guadalupe, patrona de México y, por consiguiente, invocada «porque es nuestra reina de los mexicanos» (donde "mexicanos" se refiere naturalmente a los nahuas y no al conjunto de ciudadanos de la República; cfr. cap. 4, nota 3). La relativa simplicidad de la cura del **nemouhtil** consentía que se apelase a una sola manifestación de la Madre de Dios, mientras que el compromiso que comporta la lucha contra el **ehecat** y la necesidad de desplegar una gran cantidad de fuerzas requieren además la intervención de una "segunda" Virgen: «ahí [contra el **nemouhtil**] no más trabaja la Madre de Jesucristo, es la Dolorosa; y no se trata de coger todos los ángeles [como contra el **ehecat**], ahí no más se trata de cinco personas (Cristo, la Virgen Dolorosa, Santiago, San Miguel y la Trinidad [n. de los AA.])». La llamada en causa a la Virgen de Guadalupe responde al criterio de la multiplicación de las ayudas (número y "calor" de los fármacos, oraciones, protectores celestiales) que informa toda la terapia del **ehecat**.

La invocación a la Virgen (al comienzo el orador no nombra más que a la Virgen Dolorosa, mencionando a la de Guadalupe sólo en un segundo momento; l. 88) sigue el esquema ya familiar al lector, que prevé la declaración de ofrenda (ls. 60-66), la

descripción del estado de enfermedad del paciente (ls. 67-70) y los interrogantes retóricos sobre los orígenes del mal (ls. 71-80). Una vez más se formula la hipótesis de que las divinidades interpeladas puedan ser responsables de los males de los hombres (ls. 75-77). Pero, esta vez, tal posibilidad no se menciona con fines meramente retóricos. Se le confiere cierta credibilidad, supuesto que alguien haya pintado a las divinidades un retrato mendaz del paciente, instigándolas a castigarlo por culpas que no cometió. Por propia iniciativa, Dios no puede ser injusto; lo será sólo si es desviado por la astucia maligna del hombre (vid. 4.3.2.). La inocencia del enfermo, reafirmada en la súplica (ls. 84-85), le autoriza a pedir la ayuda de las mismas personas divinas que podrían estar castigándole injustamente.

En la reanudación, en vez de repetir la descripción de su propio estado, el orador hace un llamamiento al cometido de las dos Vírgenes, a quienes atribuye todo el mérito de la vida sobre la Tierra (ls. 102-111). La luna (las Vírgenes) y el sol (Cristo) son los astros que, con diferente intensidad, iluminan el mundo, tanto de día como de noche (ls. 108-109), haciendo posible la vida y el desarrollo de los seres vivos (vid. 4.5.1.). Por lo tanto, no es pensable que deseen la destrucción y la muerte de lo que han contribuido a crear y mantener en vida. De ahí que se reitere la petición de que obstaculicen los planes del agresor (l. 112).

Hay que subrayar que al agresor en cuestión casi nunca se le califica negativamente, sino que se le llama alternativamente «hermano» (ls. 10-11), «hermanito terrenal» (l. 78), «prójimo terrenal» (l. 79). La valoración de su proceder no le corresponde a la víctima, que todo lo más lo define «envidioso» (ls. 48-49), sino a las divinidades a las que se dirige. Y así como la acción defensiva del *tapahtihque* se desarrolla de manera prevalentemente verbal, es decir, con la súplica, lo mismo ocurre por lo que atañe a la agresión mágica, que se concretiza en los actos de «solicitar» (l. 10), «hacer dueño» (l. 11 y *passim*), «llamar» (ls. 15, 50, 51), «maldecir» (ls. 49, 83), «decir mentiras» (l. 80), «mal-decir» (l. 115). Lo cual es del todo congruente con un sistema cultural para el que, en palabras de Tambiah (1968: 184), «el lenguaje» en cuanto tal goza de una existencia independiente y tiene el poder de influenciar la realidad». Posee, sobre todo, la facultad de salvar los obstáculos espaciales y poner en comunicación las dos realidades distintas a las que pertenecen hombres y entidades extrahumanas, alcanzando a estas últimas allí donde se encuentran (ls. 120-122) y haciéndoles llegar todo cuanto sabe el

hombre ofrecer con su voz.

En la representación verbal que hace el **tapahtihque** de los embates mágicos a que es sometido, éstos se traducen en el envío de demonios, **amo cualime**, **ehecame**, bestias feroces (el término **oucllin** [ls. 18-19] engloba a los animales que "muerden": carnívoros, serpientes e insectos), etc. Por ello, después de invocar en su defensa a Cristo y a las Vírgenes, implora al Santo que mejor que ningún otro supo afrontar y vencer insidias parecidas: San Antonio de Padua. Sin embargo, en el peculiar entramado hagiológico del autor de la súplica, bajo el nombre de este Santo se cela una divinidad de carácter compuesto, que participa no sólo de las virtudes taumatúrgicas reconocidas al Santo de Padua por la tradición popular europea (a él se le prometía que a cambio de la salud de un hijo se le daría a los pobres el equivalente de su peso en pan), sino también de cualidades y atributos de San Antonio Abad, en concreto y, principalmente, su celeberrima lucha contra los demonios tentadores. Además, a este San Antonio uno y polimorfo se le atribuye el control del fuego y sus manifestaciones: «San Antonio él manda la lumbre, los **quouhteyome** 'rayos', el aire ("los vientos", n. de los AA.)». En la súplica de una anciana curandera se le invoca como «San Antonio **tixochitzin** /flor de fuego/ 'de la lumbre', San Antonio **ticohuatzin** /serpiente de fuego/ 'rayo', San Antonio **timeyotzin** /rayo de fuego/ 'reflejo de la llama'», lo que confirma su asociación con los componentes ígneos del cosmos. Esta asociación ha de ser atribuida tanto a la iconografía sobre San Antonio de Padua —representado con la azucena (castidad), y a menudo también con el libro (doctrina) y la llama (de la fe)— como a las creencias populares europeas en torno a San Antonio Abad, invocado en la cura del herpes zoster (denominado precisamente «fuego de San Antonio»), para lo cual se conservaban los tizones apagados de las hogueras encendidas la noche de la víspera del 17 de enero, festividad del Santo.

No cabe duda, pues, de que el San Antonio invocado en esta súplica es para los nahuas una divinidad de fuerte connotación "caliente". Lo demuestra el dominio que se cree que ejerce sobre el fuego y la extraordinaria fuerza mística de que está dotado, cosa que le permitió salir victorioso del contacto y el enfrentamiento con las diferentes entidades extrahumanas (**amo cualime**, **ehecame**, etc.) que acudían a "tentarlo", todas ellas de una naturaleza amenazadoramente "fría". La suya es una fuerza que no es difícil poner en relación directa con el "calor" de su



naturaleza ígnea. La presencia de San Antonio entre las divinidades invocadas para luchar contra el *ehecat* no se debe sólo a su capacidad de lucha contra los maleficios, resultado de sus vivencias en este campo, sino que obedece también al criterio de la compensación “térnica” de los desequilibrios anímicos, el cual subyace en el entero proceso terapéutico de este mal (vid. 3.5.4.).

Debido a ello, a San Antonio se le invoca por sus cualidades “milagrosas” (ls. 132-134) y por su fuerza espiritual (l. 135), que le permitió doblegar las más espantosas insidias y que ahora puede servirle para salvar vidas humanas (ls. 136-144). En la traducción hemos decidido trasladar con una serie de superlativos relativos el adjetivo *cuahcuali*, formado por la reduplicación de *cuali* /bueno/, que no se puede traducir en este caso por “óptimo” o “el mejor” al carecer completamente de cualquier tipo de connotación positiva: «aunque sea un *amo cuali* más grande, más grande de todos, lo ataja el Señor San Antonio con su milagro». Lo que pide el paciente-suplicante es que el Santo lo envuelva con su barrera protectora, participar de su invulnerabilidad a los ataques demoníacos (ls. 147-148). Cosa a la que está autorizado a aspirar por su condición de persona completamente inofensiva (ls. 151-155).

En la mente del autor de la súplica, la naturaleza de las tentaciones superadas por el Santo y la de los emisarios mágicos de su agresor humano es completamente análoga; también entre estos últimos aparecen (ls. 159, 161-163) los *ehecame*, los perros, los soldados y los policías mencionados poco antes (ls. 137, 140-142) al hablar de los peligros de los que San Antonio salió indemne (lo que atestigua que, entre las minorías pobres y marginadas del México rural indígena, los representantes de la autoridad estatal están vistos no como garantes del justo orden social, sino como una de las amenazas más temibles). Las «tentaciones» a que está sometido el orador (l. 157) no hay que interpretarlas, pues, como improbables percances para probar su fe, sino más bien como acometidas de las fuerzas del mal.

Por vez primera en el curso de la súplica, el *tapahihque* no se limita aquí a implorar amparo contra los ataques, realizable con el acto más cargado de fuerza divina, la bendición (*tatiochihua* /hace algo divino/; l. 165). Pide que la agresión de la que es víctima se revuelva contra sus autores, y al formular esta petición adopta eufemismos rayanos en la ironía (ls. 166-171): el mal que éstos «desean» y que les «deleita» no es el suyo propio, sino el de otros.

También a San Antonio se le devuelve anticipadamente su ayuda ofreciéndole oraciones, que respetan el número ya seguido para las Vírgenes. Tras lo cual la invocación se reanuda con la declaración de ofrenda (ls. 178-182), la descripción del estado de enfermedad (ls. 183-184), los interrogantes sobre su origen (ls. 185-186) y el reconocimiento del poder del interlocutor divino (ls. 187-194). El orador se declara una vez más limpio de acciones pecaminosas que le hagan merecer tanto castigo. Luego, con cristiana humildad, ventila incluso la hipótesis de una culpa propia, pidiendo inmediatamente perdón por ella (ls. 195-197). Sabe perfectamente que es a Dios y a los Santos a quienes tiene que rendir cuenta de sus actos, y a nadie más: «si debo algo, lo debo a ti [San Antonio], a Dios Nuestro Señor, y no a un mi hermano de este mundo». Por ello, confiando en la divina misericordia, pinta nuevamente su estado de sufrimiento (ls. 198-203), a fin de mostrar que es un castigo demasiado grande para sus posibles culpas. Tras lo cual renueva la petición de socorro a San Antonio (ls. 204-207), incluyéndolo en el nutrido pelotón de sus defensores (ls. 208-212), a quienes dirige las últimas palabras de esta fase de la súplica (ls. 213-224).

Abandonado el Santo paladín de la lucha contra el Maligno y señor del fuego, el **tapahtihque** se dirige ahora al primero de los dos Santos que poseen el privilegio de defender el orden divino, ligados a San Antonio por la contigüidad de las recíprocas esferas de influencia y por ejercitar el control sobre los rayos y los fenómenos atmosféricos (cfr. 4.5.1.). Para conseguir la protección de Santiago el orador le ofrece las oraciones católicas que Dios le ha concedido para que ejerza su profesión (ls. 225-231). En estas palabras hay una referencia explícita al esquema cultural sobre el que se basa el aprendizaje religioso y ritual de los nahuas. Aunque aprendido de boca de un "maestro" más o menos oficial, el saber de los especialistas no tiene más origen que la voluntad divina. Las oraciones católicas, las súplicas en náhuat, las facultades diagnósticas, etc., no son más que un don concedido unilateralmente por Dios, del cual hay que mostrarse constantemente dignos usándolo justa y responsablemente, y por el que hay que dar gracias al Señor de continuo. Una de las fórmulas de gracias consiste en el reconocimiento abierto y formal de esta munífica dádiva en el curso de la súplica. El reconocimiento es además un modo de declarar la especial condición de "elegido" del sujeto, de afirmar su propio poder; un poder cuya importancia está subrayada por la solemnidad de los términos que expresan la con-

cesión divina: **axcatilia** /hace dueño/, **mactilia** /presenta/, **machiltia** /hace saber (con respeto)/. Comenta el autor: «todas las cosas Dios las enseña; porque Dios me dio la gracia pa' que **pudiera yo curar; me enseñó. Porque hay muchos [aspirantes a terapeutas]** que no les da la gracia Dios Nuestro Señor».

A **Santiago no se le pide ya que «dé vueltas» en busca de una** entidad anímica extraviada, sino, más genéricamente, que ponga fin a los sufrimientos del enfermo, quitándole el mal que lo oprime y atormenta (ls. 232-242). El enfermo carece de culpa, es víctima inocente de la malquerencia ajena (ls. 243-248). Por ello tiene derecho a invocar la ayuda de sus protectores celestiales (de hecho, a partir de ahora [l. 249] la súplica pasa al plural, dirigiéndose también a San Miguel, cuyo nombre está sobreentendido), quienes con sus poderes le apartarán de toda tribulación (ls. 249-263), le defenderán de los peligros que le amenazan sin razón (ls. 264-274), le protegerán con los mismos "instrumentos" peculiares que en la súplica contra el **nemouhtil** habían servido para recuperar el **ecahuil** (ls. 275-280).

Tras la habitual e invariada ofrenda de oraciones católicas, el **tapahitque** reanuda la invocación a Santiago, repitiendo el trillado recorrido y renovando la petición de socorro (ls. 284-296). Torna luego a formular las preguntas retóricas sobre la identidad del autor del maleficio que lo aflige (ls. 297-303); un asalto cuya manifestación en el plano eminentemente verbal emerge una vez más en las expresiones que adopta, todas basadas en la centralidad del "decir" en el acto mágico. De nuevo vuelve a salir a flote aquí la poco menos que universal equivalencia entre la articulación de fórmulas orales (**male-dictio**) y la producción de hechos concretos (**male-ficium**).

Para subrayar lo injusta que fue la iniciativa del envidioso agresor, el orador declara que aceptaría sin rechistar los padecimientos si éstos procedieran de sus protectores divinos (l. 299): «está bien... si ellos **por derecho** me están mandando la enfermedad, pues ni modo ya que me la quiten». Pero se trata de una posibilidad mencionada por absurdo, con el único fin de legitimizar la **intervención restabilizadora de aquéllos quienes por sus propios** medios pueden infligir un castigo a los vivos.

El discurso vuelve luego a englobar a San Miguel con Santiago (l. 298) y a invocar su abrazo protector (ls. 304-310), para inmediatamente después volver a pedir el despliegue de todas las legiones celestiales que, según el autor, están bajo el control de los Santos en cuestión (ls. 311-319). Hemos puesto varias veces de re-

lieve que la terapia del **ehecat** se basa, entre otras cosas, en la multiplicación de las fuerzas en concurso. Los componentes del heterogéneo y pintoresco elenco de ángeles y otras entidades celestiales (apóstoles, y más adelante profetas) no son sino representantes de la multitud de personajes menores que pueblan el sector del actual panteón nahua propicio al hombre; los cuales, por constituir un conjunto indistinto de seres celestiales secundarios y depender en parte de las divinidades que controlan los fenómenos atmosféricos, recuerdan en algo al ejército de los **tlaloque, de los ehecatotontin y de los chac, de precolombina memoria** (cfr. Soustelle 1940: 47-48; Nicholson 1971: 414-416; Carrasco 1976: 250; Thompson 1980: 306-319).

Probablemente, el origen del nombre de los dos tipos de ángeles ajenos a la ortodoxia católica (los «ángeles sebastianes» y los «ángeles protestas») se debe, por lo que atañe al primer caso, a la asociación por asonancia con un nombre propio (Serafín = Sebastián); y en cuanto al segundo, a la deformación de un término de oscuro significado, «Potestades», en uno de significado claro, como «protestas». La etimología popular justifica un nombre semejante porque estos ángeles «protestan por nosotros [”peroran nuestra causa” n. de los AA.] frente a Dios Nuestro Señor». Más adelante veremos (l. 451) que con toda probabilidad habría que atribuir al mismo coro angélico de las **Potestades** la paternidad de los igualmente fantasiosos «ángeles profetas».

Tras la invocación a Santiago, le toca el turno a su compañero **San Miguel, a quien le dirige más o menos los mismos plantos**, peticiones y ofrendas (ls. 330 y sigs.). También a él se dirige el orador en plural (l. 348), invitándole a colaborar activamente con Santiago para que juntos lleven a cabo, con los mismos medios y procedimientos, una acción estructuralmente inversa de la que se les pedía en la cura del **nemouhtil**. En aquella ocasión tenían que bregar para capturar a la entidad anímica lejana y reintroducirla en el cuerpo del enfermo; aquí se les invita a tomar el **ehecat** incrustado en el enfermo y a llevarlo a otro lugar, devolviéndoselo a quien lo mandó (ls. 350-357). En ésta, el orador se declara abiertamente persona recta (l. 359) y, por consiguiente, con los mismos derechos a gozar de la vida que sus semejantes (ls. 360-363), visto que no está ofendiendo a nadie (ls. 364-365). Otros son los que persiguen el mal del prójimo y que por ello merecen que sus propias artes mágicas se vuelvan en su contra (ls. 366-375).

Las oraciones a San Miguel son naturalmente las mismas ofrecidas a los destinatarios que le precedieron en la súplica. Después

de rezarlas, el **tapahihque** reanuda la invocación repitiendo las fórmulas ya usadas (ls. 379-399) y echando mano de los afectos familiares (ls. 400-404), eficaz instrumento de persuasión.

Se abre entonces (l. 407) la fase conclusiva de la súplica, en la que el **tapahihque** convoca a todos los defensores (ls. 408-414) para dirigirles la invocación y la ofrenda de oraciones finales. Para que la intercesión divina tenga pleno efecto es necesario movilizar el entero ejército de las fuerzas que, bajo el control de Cristo, de las Vírgenes y de los Santos, vigilan el ordenado desarrollo de la vida sobre la Tierra (ls. 415-425). Los ángeles forman parte de este escuadrón. Su número, más que sus poderes específicos, hace particularmente necesaria su colaboración, a fin de avasallar con su preponderancia numérica, y no sólo con la cualidad moral de las fuerzas aportadas, a la legión de agentes maléficos hostigados por el autor del hechizo. Se recordará que, según se cree, una de las características de la evocación mágica del **nahual** es la de acudir a un altísimo número de emisarios (vid. 3.5.2.). La multitud de ángeles y protectores apelados responden, pues, a la exigencia de completar también en el plano cuantitativo la superioridad cualitativa (el Bien que puede más que el Mal) del conjunto de divinidades invocadas por el terapeuta.

¿Qué poder puede aventajar al de las divinidades que conceden a los hombres la luz del día y su misma sustancia corpórea? Mediante la paradójica comparación con su anónimo agresor, el orador reafirma y exalta la primacía absoluta de sus interlocutores celestiales, en cuyas manos se abandona (ls. 426-440). Ellos son la fuente de todo sustento humano, la personificación del principio divino vivificador, que «hace brillar las cosas durante el día» (León Portilla 1983: 158) y por medio de las bebidas y los alimentos proporciona al hombre la sangre y la carne de que está formado. Un principio divino que recuerda de cerca, por las formas en que se explica (luz, sustento) y por los mismos términos **que lo resumen (nacayotia /proporciona la carne, el sustento/), a la dualidad creadora primordial de la ideología nahua precolombina Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl, una de las denominaciones de Ometeotl** (vid. Soustelle 1940: 10-11; Caso 1973: 19; León Portilla 1983: 148-163; Nicholson 1971: 410-411).

Afirmar que todo aquello por lo que se vive en este mundo procede de las divinidades y no del prójimo, lo que equivale a subrayar que esa misma dependencia común hace iguales a los hombres, sirve para arrebatar cualquier posible legitimidad a la iniciativa mágica del agresor y para negarle el derecho de re-

emplazar a Dios en el castigo de los mortales:

Donde yo estoy bebiendo agua, la sangre de la Tierrita, ahí también está bebiendo él. Donde yo estoy comiendo carne —hazte cuenta que quiere ser el alimento que come uno— ahí está comiendo también él. **¿Qué cosa va a comer? ¡Si es mundano, es nuestro hermano!**

Por ello no es posible que su acción tenga éxito, que las divinidades que garantizan la existencia de los hombres y la vigilan dejen que se cometa un delito semejante. Una vez más inquiere el orador si el mal que lo atenaza puede habersele enviado con el consenso divino, y se pregunta el porqué (ls. 441-444). Pero no es más que la enésima pregunta retórica, cuya respuesta ya conoce y pretende subrayar: de Dios no puede provenir ninguna aprobación a semejantes ataques, por lo que su denuncia comporta inmediatamente su condena e interrupción. Las divinidades tienen el deber de defender al hombre; por ello el enfermo se aferra a ellas con desesperada firmeza (ls. 445-446), invocando al nutrido pelotón de ángeles. En primer lugar impetra a los ángeles de la guarda, que, como su propio nombre indica, tienen por tarea tutelar a sus asistidos mortales (ls. 447-451); reaparecen luego también los «ángeles sebastianes», al lado de otra categoría fruto de la elaboración individual del autor, la de los «ángeles profetas», probablemente emparentados, como se recordará, con los «ángeles protestas».

Si el conjunto de los ángeles se añade a Cristo, a la Madre Dolorosa y a la Virgen de Guadalupe, a San Antonio, Santiago y San Miguel, el resultado total de los defensores invocados por el **tapahitque** alcanza el número perfecto, el siete, de cuyo valor simbólico para los nahuas ya hemos hablado repetidamente. A todos ellos se les ofrece la última secuencia de oraciones católicas, idéntica a la que finalizaba la súplica contra el **nemouhtil**, a excepción de la jaculatoria aquí añadida. Esto confirma la intención de adecuar al incremento de los destinatarios el tipo de tributo devocional representado por las oraciones: la Salve y el Credo son textos que por su "fuerza" se rezan con parsimonia, por lo que su valor no llega nunca a inflacionarse. Su empleo denota, por lo tanto, la intención del orador de patentizar un particular acto de fe, ajustado a la ayuda que se pide. Además del religioso, subsiste el aspecto mágico, lo que significa que, según se cree, el "calor" de las oraciones destinadas a Dios influye paralelamente también en las condiciones del enfermo.

En las frases finales de la súplica (ls. 456-482), el **tapahtihque** reitera por última vez su petición de ayuda a los salvadores que ha elegido, implorándoles que empleen todos los instrumentos a su disposición (bendición, milagro, relámpago, etc.) para sacarlo de los sufrimientos que padece. Al lanzar este último y acongojado llamamiento ilustra su condición de enfermo, la cual, en plena sintonía con las categorías diagnósticas indígenas, más que en el sufrimiento mismo se manifiesta en la imposibilidad de moverse, **de trabajar («servir»), de mantenerse, de nutrirse. La enfermedad**, que alcanza sus extremos más graves y temidos en la intrusión de un **ehecat**, equivale a la improvisa suspensión de los estímulos y las actividades fruto del equilibrio y de la fuerza del aparato anímico individual.

La súplica presentada —que termina con un breve Gloria y una señal de la cruz— sirve para instaurar un canal de comunicación mediante el cual pedir y conseguir de las divinidades una rápida y eficaz eliminación del fluido mortal cuya penetración ha atacado, inhibido y, por así decirlo, “congelado” los principios vitales del organismo. No hay en ella la menor traza de voluntad de desafiar directamente al responsable del mal, cosa que no ocurría en la súplica contra el **nemouhtil**, en la que el **tapahtihque** llegaba a fustigar a la Tierra y a llamar a voces al **ecahuil** descarriado. Si en la cura del **ehecat** se rechaza la contienda directa en el plano mágico con el agresor, la alternativa es delegar totalmente la defensa propia en las fuerzas del Bien. Por ello esta súplica denuncia mucho más que la precedente la influencia del adoctrinamiento católico. El hecho de encontrarse frente a un antagonista humano movido por sentimientos personales de ojeriza imposibilita el intercambio de la vida del enfermo por la de un anónimo reemplazo, dado que el **nahual** o su instigador no van en busca de “comida”, como la Tierra, sino que desean arremeter contra **aquella** persona concreta. De modo que ningún reemplazo puede saciar su envidia y su odio. Mientras que a quien se inclina por entablar el duelo místico con el **nahual** agresor le es indispensable conocer su identidad, para el terapeuta que elija la otra alternativa posible, es decir, que ponga la solución del caso en las manos de Dios, que se coloque como simple intermediario entre éste y su paciente, el antagonista puede seguir en el anonimato, e incluso se le exime cristianamente de las pullas de la condena verbal: es simplemente un «hermanito terrenal» que anda errando.

De ahí la considerable diferencia de tono y acentos entre la

súplica contra el **ehecat** y la rezada contra el **nemouhtil**. De todas formas, ambas resumen de manera ejemplar y sugestiva el pensamiento, los sentimientos y las actitudes profesionales de un curandero nahua frente a estos dos "males del alma" que, concebidos según los esquemas de un entramado cultural original y complejo, como es el construido en torno a los componentes espirituales del hombre, constituyen el objetivo privilegiado de la actividad terapéutica tradicional nahua, tanto que la cura de estos males representa casi su blasón.



## GLOSARIO

En este glosario están incluidos todos aquellos términos indígenas o españoles cuyo significado no está aclarado en el texto o que han sido utilizados con cierta frecuencia. Cuando es posible, damos para las plantas el nombre nahuatl, en caso contrario el vernáculo español. En cuanto a su clasificación científica nos hemos basado en el estudio efectuado en el área por Basurto Peña (1982); sólo para las especies no contempladas recurrimos a Martínez (1979), y a pesar de todo algunas especies han quedado sin clasificar.

**abogado**: defensor; v. **tepixque**.

**ajtzomiaz**, esp. **ajtzomiaste**: planta medicinal.

**ahuacat**, esp. **aguacate** (**Persea americana**): aguacate; hojas y semilla tienen uso medicinal.

**aire**: v. **ehecat**.

**amo cuali** (pl. **amo cualime**): el Mal, el Demonio.

**amo cuali ehecat**: espíritu maligno.

**atename**: espíritus señores de las aguas.

**áxihuit**, esp. **hoja santa** (**Eupatorium morifolium**): planta medicinal.

**berengena**, (**Solanum aculeatissimum** o **verbascifolium** o **laurifolium**): también tiene uso medicinal.

**boldo** (**Peumus boldus**): planta medicinal.

**cáscara sagrada** (**Rhamnus purshiana**): planta medicinal.

**chac**: divinidad pluvial maya.

**chichihualcuauhco**: en la cosmología nahua precolombina, lugar al que estaban destinadas las almas de los recién nacidos; limbo.

**chocatinemi**: v. **Llorona**.

**Cihuacoatl**: en el panteón nahua precolombino, diosa terrestre, patrona de las **cihuateteo** (v.).

**cihuateteo**: en la cosmología nahua precolombina, espíritus de las mujeres muertas de parto; fantasmas monstruosos que frecuentaban las encrucijadas en la noche.

**cihuateyot**: v. **Llorona**.

**comal**: disco de arcilla en el cual se cuecen los alimentos.

**copal**: resina de pino; incienso.

**copalcaxit**: incensario de barro cocido.

**cuatexihuit**, esp. **epazotillo** (**Teucrium cubense?**): planta medicinal.

**cuitacuohuit**, esp. **huele de noche que apesta**: planta medicinal.

**cuitchil**, esp. **bajatripa** (**Rivina humilis**): planta medicinal.

**cuouhtanchane**: espíritus señores de los bosques y de las selvas.

**cuouhtzapot**, esp. **zapote mamey** (**Pouteria sapota**): planta de fruta comestible; la semilla tiene uso medicinal.

**damiana de california** (**Turnera diffusa**): planta medicinal.

**diputado**: ayudante del mayordomo.

**duendes**: v. **mazacame**.

**ecahuil** (pl. **ecahuilme**): componente espiritual del hombre que determina su resistencia y su carácter; puede perderse por un espanto.

**ehecat** (pl. **ehecame**): viento; espíritu; enfermedad producida por la penetración de un espíritu.

**ehecatototín**: en la cosmología nahua precolombina, pequeñas divinidades menores, señores de los vientos.

**epazot, iztac**, esp. **epazote blanco** (*Chenopodium ambrosioides*): planta medicinal.

**epazot, tiltic**, esp. **epazote morado** (*Chenopodium ambrosioides*): planta medicinal.

**eztafiat**, esp. **estafiate** (*Artemisia mexicana*): planta medicinal.

**figas**: gesto apotropaico obsceno, consistente en colocar el dedo pulgar entre el índice y el medio.

**guácima** (*Guazuma ulmifolia*): planta medicinal.

**huexolotl**: guajolote macho.

**ihiyot**: respiro, aliento.

**ihiyotl**: entidad anímica que en época precolombina se pensaba que residía en el hígado y que podía ser proyectada fuera del cuerpo e introducirse en otros seres.

**ilhuicac**: cielo; el más alto de los tres niveles del cosmos.

**limpia**: rito lustral, v. **tachipahualiz**.

**lingo de China**: planta medicinal.

**Llorona**: fantasma de mujer que llora, que se cree vaga en la noche cerca de las corrientes de agua, aterrorizando a la gente que la encuentra.

**maltantzin** (*Scutellaria guatemalensis*): planta medicinal.

**mayordomía**: encargo religioso confiado a un **mayordomo** (v.), que implica el culto por un año de un Santo y el patrocinio de la fiesta correspondiente.

**mayordomo**: individuo encargado del culto de un Santo y de la organización de la fiesta correspondiente.

**mazacame**: pequeños espíritus de los bosques, malévolos y maldadosos; seres en que se transforman los brujos (v. **nahual**) que van a chupar la sangre de los recién nacidos.

**mazanepil**, esp. **lengua de ciervo** (*Polypodium palmeri*): planta medicinal.

**mestizo**: término con el que se designa a quien por lengua, costumbres y cultura (y no necesariamente por tipo físico) se inserta en el contexto cultural nacional, diferenciándose por lo tanto del indio (o indígena), insertado en una tradición específicamente suya.

**mictan**: mundo subterráneo, reino del **amo cuali** (v.); coincide con el infierno cristiano.

**mictlan**: en la cosmología nahua precolombina, el destino ctonio de los muertos de muerte natural.

**moit**: esp. **muite** (*Justicia spicigera*): planta medicinal.

**mozote blanco** (*Bidens pilosa*): planta medicinal.

- mozote chino**: planta medicinal.
- mozote enredadero**: planta medicinal.
- mozote morado**: planta medicinal.
- nahual** (pl. **nahualme**): brujo, hechicero; individuo capaz de transformarse en animal o capaz de enviar espíritus malvados con la finalidad de perjudicar al prójimo.
- nahualli** (pl. **nanahualtin**): en el pensamiento de los nahuas precolombinos, un individuo capaz de transformarse; un brujo.
- nahualot**: acción del **nahual** (v.); hechizo.
- nemouhtil**: espanto; enfermedad producida por la pérdida del **ecahuil** (v.).
- nexicol cocoliz**: enfermedad producida por la envidia; puede indicar tanto el **ehecat** (v.) como el mal de ojo.
- notzaliz**: llamada; fase del ritual de curación del **nemouhtil** (v.) en la que se recupera la esencia espiritual perdida.
- novenario**: el noveno día después de un acontecimiento ritual; puede referirse tanto a la muerte de una persona como al inicio de un rito de curación.
- ojo de venado**: la semilla disecada de la *Mucuna solanei* o *urens*.
- Omteotl**: en el panteón nahua precolombino, la dualidad divina primigenia y creadora.
- omiquilit**: esp. **omequelite** (*Piper auritum*): planta comestible y medicinal.
- omitpahthique** (pl. **omitpahiani**): huesero; el que por tradición cura las fracturas, luxaciones, etc.
- oración**: oración católica en español.
- orozús** (*Lantana camara*): **planta medicinal**.
- pelotillas**: supositorios de preparación casera para la curación del **nemouhtil** (v.).
- Quetzalcoatl**: en el panteón nahua precolombino, dios del viento, de Venus, creador de los humanos e inventor de las artes.
- quixoxa**: fascinar; acción mágica de quien tiene **vista fuerte** (v.).
- reemplazo**: ofrenda ritual hecha a cambio de la salud de un enfermo.
- rezador**: experto en oraciones y fórmulas ceremoniales.
- rosa de Castilla** (*Rosa chinensis*): planta ornamental; las flores también tienen uso medicinal.
- salva real** (*Buddleia americana* o *perfoliata*): planta ornamental y medicinal.
- sombra**: v. **ecahuil**.
- susto**: v. **nemouhtil**.
- tacopat**, esp. **tlacopate** (*Aristolochia mexicana*): planta medicinal.
- tachipahualiz**: limpieza; rito lustral consistente en extraer del cuerpo de un enfermo el fluido patógeno que le penetró.
- tahpalol**: ofrenda.
- tahtohque**: orador.
- taixelhuique** (pl. **taixelhuiani**): fascinador; individuo dotado de una mi-

- rada que puede provocar mal de ojo.
- talocan**: el mundo ctonio, concebido como una reproducción especular de cuanto hay sobre la tierra y poblado por fuerzas extrahumanas; el más bajo de los tres niveles del cosmos.
- talticpac**: la superficie terrestre; el nivel intermedio de los tres que componen el cosmos.
- tamal**: alimento de harina de maíz, con o sin relleno (de carne, verdura, etc.), envuelto en hojas de plátano o de mazorca y cocido al vapor.
- tapahitque** (pl. **tapahiani**): curandero; experto en la curación ritual del **nemouhtil** (v.) y del **ehecat** (v.).
- tapalehuique** (pl. **tapalehuiani**): ayudante, curandero.
- tatauhtiliz**: súplica, invocación en nahuatl dirigida a las divinidades en el ámbito de un rito de curación.
- tazohcamtiliz**: agradecimiento; ofrenda.
- taxtahuil**: pago, recompensa; ofrenda.
- té de Castilla** (**Camellia sinensis**): **té**; la infusión también se usa con fines medicinales.
- tein amo cualtia**: “el que no sirve”; el Demonio.
- tenamazte**: las tres piedras cilíndricas del hogar, sobre las cuales se apoyan el **comal** (v.) y las ollas.
- tepehuanime**: espíritus señores de las montañas.
- tepixque** (pl. **tepiani**): defensor; término con el que se designan a las divinidades cuya protección invoca el hombre.
- tetlachiuhic**: hechicero, entre los nahuas del actual Tlaxcala.
- Tezcatlipoca**: en el panteón nahua precolombino, el omnipotente y multiforme dios de connotación preminentemente nocturna y astral que determinaba los destinos humanos; señor de las artes mágicas.
- Titlacahuan**: uno de los nombres de **Tezcatlipoca** (v.).
- tlacatecolotl**: en el pensamiento nahua precolombino, un brujo, un espíritu maligno, un “demonio”.
- tlahuelpuchi**: en el actual área de Tlaxcala, brujo metamórfico que chupa la sangre de los recién nacidos.
- Tlaloc**: en el panteón nahua precolombino, el dios de la lluvia y de la vegetación, señor del **tlalocan** (v.).
- tlalocan**: en la cosmología nahua precolombina, el reino de **Tlaloc** (v.), lozano en hierbas y flores, adonde iban destinadas las almas de todos los que **morian ahogados o fulminados por el rayo y los hidrópicos**.
- tlaloque**: en la cosmología nahua precolombina, deidades pluviales menores, al servicio de **Tlaloc** (v.), que ocupaban las cumbres de las montañas.
- Tlaltecuhlli**: en el panteón nahua precolombino, el dios de la tierra, hambriento del cuerpo y la sangre de los hombres.
- tonal** (pl. **tonalme**): componente espiritual exterior del hombre, que constituye su **alter ego** animal.
- tonalamatl**: librote de los días; libro adivinatorio usado por los nahuas precolombinos para conocer el destino de las personas.

- tonalli** (pl. **tonaltin**): en el pensamiento nahua precolombino, entidad anímica que ponía al hombre en relación con el cosmos, infundiéndole energía; podía perderse con un espanto.
- tonalpohualli**: calendario ritual de los nahuas precolombinos: comprendía 260 días, divididos en 20 "meses" de trece días cada uno; tenía un uso ceremonial y adivinatorio.
- topile**: uno de los cargos de la organización política indígena; una especie de policía o de alguacil.
- vista fuerte** o **pesada**: facultad de la mirada de algunas personas capaz de provocar el mal de ojo.
- xiuhtequit**: **servicio civil de un año de duración que los hombres adultos** prestan gratuitamente a la comunidad.
- Xolotl**: en el panteón nahua precolombino, el dios de las cosas y de los seres dobles, gemelo de **Quetzalcoatl** (v.) y manifestación vespertina de Venus.
- xomet**, esp. **sauco** (*Sambucus mexicana*): sauco, tiene uso ritual y medicinal.
- xoxa**: dolencia de las articulaciones, atribuida a su "cansancio": se cura con la saliva de los gemelos.
- xoxal**: entre los actuales nahuas del altiplano central, mal que afecta a las articulaciones inferiores y que puede ser provocado por personas de **vista fuerte** (v.) o por gemelos, de quienes también se piensa que pueden curarlo.
- yohualnenque**: v. **Llorona**.
- yohualxihuit, iztac**, esp. **huele de noche blanco** (*Cestrum noturnum*): planta ornamental y medicinal.
- yohualxihuit, morado**, esp. **huele de noche morado** (*Solanum nudum?*): planta ornamental y medicinal.
- yolia**: en el pensamiento nahua precolombino, la principal de las entidades anímicas humanas, sita en el corazón e inseparable del cuerpo hasta la muerte.
- volo**: corazón; componente espiritual inmortal del hombre, inseparable del cuerpo hasta la muerte; alma.
- zacapal**, esp. **zacapale**: (*Cuscuta jalapensis*): planta medicinal.

## OBRAS CITADAS

- Adams, R.N. y A.J. Rubel 1967. "Sickness and Social Relations" en R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians* 6, pp. 333-356. Austin: University of Texas Press.
- Aguilera, C. 1985. *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*. México: Editorial Everest Mexicana.
- Aguirre Beltrán, G. 1967. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- 1973 (1963). *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Alvarez, L. 1981. *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. Tesis de Maestría. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Andrews, J.R. y R. Hassig (trads. y eds.) 1984. *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*, by Hernando Ruiz de Alarcón. Norman: University of Oklahoma Press.
- Arizpe, L. 1973. *Parentesco y Economía en una Sociedad Nahua: Nican pehua Zacatipan*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Báez-Jorge, F. 1976. *Influjos y fases lunares desde la perspectiva Zoque*. *Boletín del Departamento de Investigación de las Tradiciones Populares* 4: 33-40.
- Balandier, G. 1967. *Anthropologie Politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Barnes, J.A. 1955. *Seven Types of Segmentation*. *The Rhodes-Livingstone Journal* 17: 1-14.
- Barrios, M. 1949. *Textos de Hueyapan, Morelos*. *Tlalocan* 3, I: 53-75.
- Basurto Peña, F.A. 1982. *Huertos familiares en dos comunidades nahuas de la Sierra Norte de Puebla: Yancuictlalpan y Cuahtapanaloyan*. Tesis de licenciatura en Biología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bateson, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New York: Ballantine.
- Bibeau, G. 1978. *L'organisation ngbandi des noms de maladies*. *Anthropologie et Sociétés* 2, 3: 83-116.
- Brelich, A. 1966. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Cardona, G.R. 1985. *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*. Bari: Laterza.
- Carrasco, P. 1976. "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en D. Cosío Villegas (ed.), *Historia general de México*, vol. 1, pp. 165-288. México: El Colegio de México.

- Caso, A. 1973 (1953). *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cirese, A.M. 1971. "I proverbi: struttura delle definizioni", en *Atti del Simposio di Mitologia e Folklore*, pp. 1-19. Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica.
- Codex Fejérváry-Mayer 12014 M, 1971. Introd. de C.A. Burland. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Códice Borbónico, 1985. Com. de F. del Paso y Troncoso. México: Siglo XXI.
- Códice Borgia, 1980. Com. de E. Seler. México: Fondo de Cultura Económica.
- Colby, B.N. e L.M. Colby 1986 (1981). *El contador de los días. Vida y curso de un adivino ixil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Correa, G. 1960. "El espíritu del mal en Guatemala. Ensayo de semántica cultural", en M.A.L. Harrison y R. Wauchope (eds.), *Nativism and Syncretism*, pp. 37-103. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- Cosminski, S. 1976. "The evil eye in a Quiché Community", en C. Maloney (ed.), *The Evil Eye*, pp. 163-174. New York: Columbia University Press.
- Cuturi, F. 1981. Osservazioni sulle conoscenze anatomiche e fisiologiche dei Huave di San Mateo del Mar, Oaxaca, Messico. *L'Uomo* 5, 1: 99-133.
- Chamoux, M.N. 1981. *Indiens de la Sierra. La communauté paysanne au Mexique*. Paris: L'Harmattan.
- Deleuze, G. 1964. *Marcel Proust et les signes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Devereux, G. 1967. *From anxiety to method in the behavioural sciences*. The Hague: Mouton.
- Dibble, C. y A.J. Anderson (trads. y eds.) 1951-1975. *General History of the Things of New Spain*, by B. de Sahagún. 11 vols. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Dow, J. 1986. *The Shaman's Touch. Otomi Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Durán, D. 1967 (1581). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (ed. A. Garibay). 2 vols. México: Porrúa.
- Durand, E.J. y J. de Durand-Forest 1970. "Nagualisme et Chamanisme", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten-kongresses II*: 339-345. München: Klaus Renner.
- Edmonson, M.S. 1971. *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. London: Oxford University Press.
- Ficino, M. 1942. "De vita libri tres", en E. Garin (ed.), *Filosofi italiani del Quattrocento*, pp. 373-381. Firenze: Le Monnier.

- Foster, G.M. 1944. Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* 2, 1-2: 85-103.
- 1945. *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. Berkeley: University of California Press.
- 1972. The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour. *Current Anthropology* 13, 2: 165-202.
- Foster, G.M. y B.G. Anderson 1978. *Medical Anthropology*. New York: John Wiley & Sons.
- Frankel, B. 1987. Comment to Keesing. *Current Anthropology* 28, 2: 169-170.
- García, E. 1970. Los climas del Estado de Veracruz (según el sistema de clasificación climática de Koeppen modificada por la autora), en *Anales del Instituto de Biología* 41, serie Botánica (1): 3-42. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García de León, A. 1969. El universo de lo sobrenatural entre los Nahuas de Pajapan, Veracruz. *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 279-311.
- Garibay, A.M. 1946. Paralipómenos de Sahagún. *Tlalocan* 2, 2: 167-174.
- 1971 (1953). *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols. México: Porrúa.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gell, A. 1977. "Magic, Perfume, Dream..." en I.M. Lewis (ed.), *Symbols and Sentiments*, pp. 25-38. London: Academic Press.
- González Torres, Y. 1976. El Concepto del *tona* en el México antiguo. *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 19 (2a. época): 13-16.
- 1979. *El culto a los astros entre los Mexicas*. México: Sep Diana.
- Gossen, G.H. 1975. Animal Souls and Human Destiny in Chamula. *Man* (N.S.) 10, 3: 448-461.
- 1984 (1971). *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Prospect Heights (Ill.): Waveland Press.
- Guggino, E. 1986. *Un pezzo di terra di cielo*. Palermo: Sellerio.
- Guiteras Holmes, C. 1961. *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Haly, R. 1987. *Aztec Songs: Old and New Voices*. *New Scholar* 11.
- s.f. *Aztec Songs: Old and New Voices. Part Two*. *New Scholar*, en prensa.
- Hasler, J.A. 1954. "Los cuatro dialectos de la lengua nahua", en J.A. Hasler (ed.), *Archivos Nahuas* 1, pp. 1-2. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- 1962. "Tetradialectología nahua", en B. Elson y J. Comas (eds.), *Homenaje a Cameron Townsend en el XXV aniversario del I.L.V.*, pp. 455-464. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Hauschild, T. 1982. *Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*. Berlin: Mensch und Leben.
- Hermite, E. 1970<sup>a</sup>. "El Concepto de Nahual entre los Mayas de Pinola", en N.A. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos Antropológicos*,



- pp. 371-390. México: Instituto Nacional Indigenista.
- 1970<sup>b</sup>. **Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo.** México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Holland, W.R. 1978 (1963). **Medicina Maya en los Altos de Chiapas.** México: Instituto Nacional Indigenista.
- Hultkrantz, A. 1953. **Conceptions of the Soul Among North American Indians.** Stockholm: Statens Etnografiska Museum.
- Ichon, A. 1973 (1969). **La religión de los totonacas de la Sierra.** México: Instituto Nacional Indigenista.
- Karttunen, F. 1983. **An Analytical Dictionary of Nahuatl.** Austin: University of Texas Press.
- Kearney, M. 1971 (1969). **Los vientos de Ixtepeji.** México: Instituto Nacional Indigenista.
- 1976. "A Word-View Explanation on the Evil Eye", en C. Maloney (ed.), **The Evil Eye**, pp. 163-192. New York: Columbia University Press.
- Keesing, R.M. 1987. Anthropology as Interpretive Quest. Current Anthropology 28, 2: 161-176.**
- Kelly, I. 1956. **Santiago Tuxtla, Veracruz. Culture and Health.** Copia mecanográfica.
- 1966. "World View of a Highland Totonac Pueblo", en **Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner**, pp. 395-411. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Key, H. 1965. Texts on Nahuatl Healing Methods. Tlalocan 5, 1: 74-84.**
- Key, H. y M. Ritchie Key 1953. **Vocabulario Mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla.** México: Instituto Lingüístico de Verano - Secretaría de Educación Pública.
- Knab, T. 1979. "Talocan Talmanic: Supernatural Beings of the Sierra de Puebla", en **Actes du XLII Congrès International des Américanistes 6: 127-136.** Paris: Société des Américanistes.
- Knab, T. y M.E. Sánchez 1975. Animistic Beliefs of San Miguel Tzinacapan.** Copia mecanográfica.
- Köhler, U. 1977. "Cònbilal C'ulelal. Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya-Tzotzil", en **Acta Humboldtiana, Series Geographica et Ethnographica 5.** Wiesbaden: Steiner.
- 1982. "On the Significance of the Aztec Day Sign 'Olin'", en F. Tichy (ed.), **Space and Time in the Cosmvision of Mesoamerica (Lateinamerika Studien n. 10)**, pp. 111-127. München: Wilhelm Fink Verlag.
- 1984. **Das Modell des Kosmos im zerimoniellen Leben der Tzotzil von San Pablo, México.** **Indiana 9: 283-303.**
- León Portilla, M. 1983 (1956). La filosofía náhuatl.** México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lévi-Strauss, C. 1958. **Anthropologie structurale.** Paris: Plon.
- Lewis, I.M. 1981 (1976). Social Anthropology in Perspective.** Harmonds-

- worth: Penguin Books.
- Lieban, R.W. 1973. "Medical Anthropology", en J.J. Honigmann (ed.), **Handbook of Social and Cultural Anthropology**, pp. 1031-1072. Chicago: Rand McNally.
- Lisón Tolosana, C. 1979). **Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia**. Madrid: Akal.
- Lok, R. 1987<sup>a</sup>. "The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village", en R. de Ridder y J.A.J. Karremans (eds.), **The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong**, pp. 211-223 Leiden: E.J. Brill.
- 1987<sup>b</sup>. **Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, México**. Doctoraal scriptie- en Stageverslag. Leiden.
- Lombardo Toledano, V. 1932. Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla. *Revista de la Universidad de México* III: 14-96.
- López Austin, A. 1967. Cuarenta Clases de Magos del Mundo Náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.
- 1975 (1971). **Textos en medicina náhuatl**. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1984 (1983). **Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas**. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lupo, A. 1981. Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico). *L'Uomo* 5, 2: 267-314.
- Madsen, C. 1965. "A Study of Change in Mexican Folk Medicine", en **Middle American Research Project, Publication n. 25**, pp. 83-138. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- Madsen, W. 1960. "Christo-Paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism"**, en M.A.L. Harrison y R. Wauchope (eds.), **Nativism and Syncretism**, pp. 105-179. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- 1969 (1960). **The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today**. Austin: University of Texas Press.
- Maloney, C. 1976. "Introduction", en C. Maloney (ed.), **The Evil Eye**, pp. v-xvi. New York: Columbia University Press.
- Martínez, M. 1979. Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas**. México: Fondo de Cultura Económica.
- McKinlay, A. 1964. Nahuatl Folklore from Xalacapan, Puebla. *Tlalocan* 4, 2: 164-165.
- Miller, W.S. 1956. **Cuentos Mixes**. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Molina, A. de. 1977 (1971). Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana**. México: Porrúa.
- Montoya Briones, J. de J. 1964. **Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl**.

- México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Motolinía, T. de Benavente 1985 (1541). **Historia de los Indios de la Nueva España** (ed. G. Baudot). Madrid: Castalia.
- Münch, G. 1983. **Etnología del Istmo Veracruzano**. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Murdock, G.P. 1957. World Ethnographic Sample. **American Anthropologist** 59, 4: 664-687.
- Nash, J. 1970. **In the Eyes of the Ancestors. Belief and Behaviour in a Maya Community**. New Haven: Yale University Press.
- Nicholson, H.B. 1971. "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en R. Wauchope (ed.), **Handbook of Middle American Indians** 10, pp. 395-446. Austin: University of Texas Press.
- Nutini, H.G. 1967. A Synoptic Comparison of Mesoamerican Marriage and Family Structure**. **Southwestern Journal of Anthropology** 23, 4: 383-404.
- 1988. **Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Synergetic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead**. Princeton: Princeton University Press.
- Nutini, H.G. y B.L. Isaac 1974. **Los pueblos de habla nahuatl de la región de Tlaxcala y Puebla**. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Nutini, H.G. y J.M. Roberts s.f. **Blood-Sucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala**. **En prensa**.
- Olavarrieta Marengo, M. 1977. **Magia en los Tuxtlas, Veracruz**. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Orellana, S.L. 1987. Indian Medicine in Highland Guatemala. The Pre-Hispanic and Colonial Periods**. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Parsons, E.C. 1970 (1936). **Mitla, town of the souls**. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pitt-Rivers, J. 1970<sup>a</sup>. "Palabras y hechos: Los Ladinos", en N.A. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), **Ensayos Antropológicos**, pp. 21-42. México: Instituto Nacional Indigenista.
- 1970<sup>b</sup>. "Spiritual Power in Central America. The Naguals of Chiapas", en M. Douglas (ed.), **Witchcraft, Confessions and Accusations**, pp. 183-206. London: Tavistock.
- 1971. Thomas Gage parmi les Naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie. **L'Homme** 2, 1: 5-31.
- 1985. "La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine", en **Annuaire. Résumé des conférences et travaux. Ecole Pratique des Hautes Etudes. V Section - Sciences Religieuses. Tome XCIII** 1984-1985, pp. 41-60. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- Ponce, P. 1985 (1569?). "Breve relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad", en A.M. Garibay (ed.), **Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI**, pp. 121-132. México: Porrúa.
- Preuss, K.T. 1982 (1968). **Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occi-**

- dental. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Ramírez Hernández, A. 1978. Creencias ancestrales. Un ensalmo en Ma-cayapan. *El México Indígena* 16: 7-8.
- Remotti, F. 1987. "Clifford Geertz: i significati delle stranezze. Introdu-zione all'edizione italiana", en C. Geertz, *Interpretazione di culture*, pp. 9-33. Bologna: Il Mulino.
- Reyes García, L. y D. Christensen 1976. *Der Ring aus Tlalocan. Mythen und Gebete, Lieder und Erzählungen der heutigen Nahua in Ve-racruz und Puebla, Mexiko*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Ridder, R. de 1987. "Anthropology and the Art of Parallelism. The Popol Vuh as Poetry", en R. de Ridder y J.A. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*, pp. 236-250. Leiden: E.J. Brill.
- Robinson, D.F. 1961. Textos de medicina náhuat. *América Indígena* 21, 4: 345-354.
- Rubel, A.J. 1960. *Concept of Disease in Mexican-American Culture*. *American Anthropologist* 62, 5: 795-814.
- Ruiz de Alarcón, H. 1953 (1629). "Tratado de las supersticiones y cos-tumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en F. del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (2 vols.), II, pp. 17-189. México: Fuente Cultura-l.
- 1984 (1629). *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs That Today Live Among the Indians Native to This New Spain* (eds. J.R. Andrews y R. Hassig). Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, B. de 1985 (1575-1585). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Sandstrom, A.R. 1978. *The Image of Disease. Medical Practices of Nahua Indians of the Huasteca*. Columbia (Miss.): The Museum of Anthro-pology, University of Missouri.
- Segre, E. 1986. *Cristo-Sole: la settimana santa in San Miguel Tzinacapan*. *Religioni e Società* 1: 96-114.
- Seler, E. 1980 (1904). *Comentarios al Códice Borgia*. 2 Vols. México: Fon-do de Cultura Económica.
- Shankman, P. 1984. The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretic-al Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25, 3: 261-280.
- Signorini, I. 1982. Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Nahua-Ladino Community of the Sierra de Puebla. *Ethnology* 21, 4: 313-323.
- 1988. Naissance et naissances analogiques dans une communauté rurale de l'Italie du Sud. *Civilisations* 38, 1.
- Signorini, I. y L. Tranfo 1979. "Las enfermedades. Clasificación y tera-pias", en I. Signorini, *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, pp. 215-261. México: Instituto Nacional Indige-

nista.

- Simeón, R. 1981 (1885). **Diccionario de lengua náhuatl e mexicana.** México: Siglo XXI.
- Soustelle, J. 1940. *La pensée cosmologique des anciens mexicains.* Paris: Hermann.
- 1948. "Observations sur le symbolisme du nombre cinq chez les anciens mexicains", en **Actes du XXVIII Congrès International des Américanistes**, pp. 497-503. Paris: Société des Américanistes.
- 1955. *La vie quotidienne des Aztèques.* Paris: Hachette.
- Spranz, B. 1982 (1964). *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borjia. Una investigación iconográfica.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Taggart, J.M. 1975. *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad náhuatl de Puebla.* México: Instituto Nacional Indigenista.
- 1983. *Nahuatl Myth and Social Structure.* Austin: University of Texas Press.
- Tambiah, S.J. 1968. The magical power of words. *Man* (N.S.) 3, 1: 175-208.
- Tedlock, B. 1982. *Time and the Highland Maya.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Tedlock, D. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Thompson, J.E.S. 1939. "The Moon Goddess in Middle America", en **Contributions to American Anthropology and History, Carnegie Institution of Washington Pub. 509, Contribution 29**, pp. 127-173, Washington: Carnegie Institution.
- 1980 (1970). *Historia y Religión de los Mayas.* México: Siglo XXI.
- Toumi, S. 1984. *Vocabulario Mexicano de Tzinacapan.* Paris: Chantiers Amerindia.
- Tranfo, L. 1979. "Tono y nagual", en I. Signorini, **Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales**, pp. 177-213. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Valeri, V. 1987. *On Anthropology as Interpretive Quest.* **Current Anthropology** 28, 3: 355-356.
- Vera y Zuría, P. 1925. *Cartas a mis seminaristas en la primera visita pastoral de la arquidiócesis.* Puebla: Escuela Linotipográfica Salesiana.
- Villa Rojas, A. 1956. "Notas introductorias sobre la condición cultural de los Mijes", en W.S. Miller, **Cuentos Mixes**, pp. 13-68. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Vogt, E.Z. 1966. "H?ilotetik: The Organization and Function of Shamanism in Zinacantan", en **Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner**, pp. 359-369. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1969. *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas.* Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.

- 1976. **Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals.** Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Weitlaner, R.J. 1961. La ceremonia llamada «Levantar la sombra». **Revista Mexicana de Estudios Antropológicos** 17: 67-95.
- Weitlaner, R.J. e R. Barlow 1955. Todos Santos y otras ceremonias en Chilacachapa, Gro. **El México Antiguo** 7: 295-313.

El presente libro es el resultado de un trabajo de investigación realizado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante el periodo de 1955 a 1957, en el marco del programa de estudios de la etnohistoria y de la arqueología. El autor desea agradecer a los señores D. R. Barlow y R. J. Weitlaner por haberle permitido utilizar el material que se encuentra en sus obras, y a los señores D. R. Barlow y R. J. Weitlaner por haberle permitido utilizar el material que se encuentra en sus obras.

Siendo Rector de la Universidad Veracruzana el Dr. Salvador Valencia Carmona, se terminó de imprimir *Los tres ejes de la vida* en julio de 1989, en Eón Editores, S.A. de C.V., Camelia 78, Col. Florida. Tel. 524 23 72. México, D.F. La edición consta de 2 000 ejemplares.