

Roberto Martínez González

El nahualismo

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

650 p.

(Serie Antropológica, 19)

Ilustraciones

ISBN 978-607-02-2137-8

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/el/nahualismo.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

PARA ESTUDIAR EL NAHUALISMO

TODO AQUEL QUE HAYA VIVIDO EN MÉXICO o el norte de Centroamérica se ha dado cuenta de que la creencia en el *nahualli* continúa sumamente vigente. Ésta constituye una parte estructural de la mentalidad indígena y se escurre entre los muros del autodenominado “pensamiento racional” para tocar el espíritu de la mayoría de los mestizos. Basta con salir de la ciudad y dirigirse al campo, o penetrar en cualquiera de las periferias del Distrito Federal, para escuchar las aterradoras historias del *nagual*. En ocasiones ni siquiera es necesario interrogar a un campesino para que espontáneamente éste se ponga a relatar *cuentos de nagueles* con la finalidad de asustarnos. Con frecuencia, los niños y los adolescentes se cuentan historias de *nagueles*, entremezcladas con cuentos de fantasmas, cuando van a acampar o durante los múltiples apagones que afectan a nuestro país.¹ Recurrentemente, en las historietas nacionales —como *Sensacional de Terror y Extraño pero Cierto*— y los periódicos sensacionalistas —como *Semanario de lo Insólito*—, encontramos historias de *nagueles* y brujos transformistas. Hemos oído cientos de veces la palabra *nagual* y, ciertamente, lo hemos imaginado acechándonos desde las penumbras. La imagen del *nahualli* nos conduce a la indianidad y a un remoto pasado anterior a la llegada de los conquistadores; sin embargo, todavía nos es difícil definir con precisión lo que este concepto significa, pues los contactos efímeros y ocasionales que tenemos con él no nos permiten más que entrever una parte superficial de su verdadera naturaleza.

Actualmente, la bibliografía especializada sobre el tema incluye varios miles de páginas y agrupa a investigadores provenientes de las más diversas ramas del saber histórico-antropológico. Seler (1990, II), Brasseur de Boubourg (1859, IV) y Brinton (1894) sentaron las bases para la realización de los primeros estudios. Foster (1946), Kaplan (1956) y Durand y Durand-Forest (1968), en un esfuerzo

¹ Según lo que me dijeron un *scout* de Tepoztlán, Morelos, y un niño de la periferia de la ciudad de México, el *nagual* es una especie de enorme perro negro, con ojos rojos, que asusta a las personas por la noche y provoca la locura a sus víctimas.

PARA ESTUDIAR EL NAHUALISMO

TODO AQUEL QUE HAYA VIVIDO EN MÉXICO o el norte de Centroamérica se ha dado cuenta de que la creencia en el *nahualli* continúa sumamente vigente. Ésta constituye una parte estructural de la mentalidad indígena y se escurre entre los muros del autodenominado “pensamiento racional” para tocar el espíritu de la mayoría de los mestizos. Basta con salir de la ciudad y dirigirse al campo, o penetrar en cualquiera de las periferias del Distrito Federal, para escuchar las aterradoras historias del *nagual*. En ocasiones ni siquiera es necesario interrogar a un campesino para que espontáneamente éste se ponga a relatar *cuentos de nagueles* con la finalidad de asustarnos. Con frecuencia, los niños y los adolescentes se cuentan historias de *nagueles*, entremezcladas con cuentos de fantasmas, cuando van a acampar o durante los múltiples apagones que afectan a nuestro país.¹ Recurrentemente, en las historietas nacionales —como *Sensacional de Terror y Extraño pero Cierto*— y los periódicos sensacionalistas —como *Semanario de lo Insólito*—, encontramos historias de *nagueles* y brujos transformistas. Hemos oído cientos de veces la palabra *nagual* y, ciertamente, lo hemos imaginado acechándonos desde las penumbras. La imagen del *nahualli* nos conduce a la indianidad y a un remoto pasado anterior a la llegada de los conquistadores; sin embargo, todavía nos es difícil definir con precisión lo que este concepto significa, pues los contactos efímeros y ocasionales que tenemos con él no nos permiten más que entrever una parte superficial de su verdadera naturaleza.

Actualmente, la bibliografía especializada sobre el tema incluye varios miles de páginas y agrupa a investigadores provenientes de las más diversas ramas del saber histórico-antropológico. Seler (1990, II), Brasseur de Boubourg (1859, IV) y Brinton (1894) sentaron las bases para la realización de los primeros estudios. Foster (1946), Kaplan (1956) y Durand y Durand-Forest (1968), en un esfuerzo

¹ Según lo que me dijeron un *scout* de Tepoztlán, Morelos, y un niño de la periferia de la ciudad de México, el *nagual* es una especie de enorme perro negro, con ojos rojos, que asusta a las personas por la noche y provoca la locura a sus víctimas.

taxonómico, procuraron diferenciar al nahualismo de otros fenómenos paralelos e identificaron algunas de las diferentes acepciones del término *nahualli*. Aguirre Beltrán (1955; 1963; 1978) y Fábregas Puig (1969), con un enfoque histórico-antropológico, estudiaron el rol del *nahualli* en el control de los fenómenos meteorológicos. Villa Rojas (1947; 1963), Nash (1960) y Hermitte (1970a) se interesaron principalmente por el papel del nahualismo como mecanismo de control social. Guiteras Holmes (1961a), Soustelle (1958, 150-151) y Holland (1963a) destacaron el rol del concepto *nahualli* en la terapéutica tradicional indígena. Villa Rojas (1947), Vogt (1969), Hermitte (1970b) y Gossen (1975) trataron el uso del concepto *nahualli* en la imagen indígena del orden comunitario. Pitt-Rivers (1971), con un enfoque estructuralista, interpretó por primera vez al nahualismo como un sistema simbólico y no como una serie de elementos inconexos. López Austin (1989a), Signorini y Lupo (1989), Lupo (1999, 2001), Pitarch (2000) y Figuerola (2000) centraron su atención sobre la relación entre el *nahualli* y la concepción del individuo. Knab (1984; 1991), Neff (2001) y Galinier (1997) hablan del papel del *nahualli* en las representaciones del sueño y el inframundo. Houston y Stuart (2001) y Grube y Werner (1994, 686) identificaron el glifo *way* (equivalente maya de *nahualli*) y estudiaron las asociaciones entre el citado ideograma y las diversas manifestaciones pictóricas del clásico maya. Arnauld y Dehouve (1997) y Navarrete Linares (2000) estudiaron las relaciones entre el nahualismo y el poder político. Báez Jorge (1998) y McKeever Furst (1998) se han ocupado del papel del nahualismo en la aprensión del cristianismo por los indígenas en la época colonial. Se cuenta también con revisiones bibliográficas como las López Austin (1989a), Tranfo (1979), Erice (1985) y Köhler (1995). Todo ello sin mencionar los numerosos trabajos monográficos y las obras documentales en los que se ha tratado el nahualismo de manera tangencial.

Hoy en día, poseemos informaciones provenientes de las más diferentes áreas culturales mesoamericanas. Encontramos creencias semejantes al nahualismo entre los mixes, los zapotecos, los mixtecos, los chinantecos, los triquis, los zoques, los amuzgos, los cuicatecos, los popolucas, los huaves, los totonacos, los chontales, los chatinos, los cuitlatecos, los tzeltales, los tzotziles, los chamulas, los tojolabales, los quichés, los jacaltecos, los mayas de Quintana Roo y, prácticamente, en todos los pueblos mayas. Concepciones parecidas al nahualismo se presentan también entre los otomíes, las poblaciones afroamericanas de la costa del Pacífico y los mestizos de la ciudad de México y del centro de Veracruz.

El problema es que, todavía, somos incapaces de plantear una explicación global de este fenómeno.² Es decir que, en el momento presente, somos capaces de describir cómo es el nahualismo en un grupo determinado, pero somos incapaces de explicar lo que el nahualismo es de manera general. Hemos superado aquellas antiguas definiciones que planteaban al nahualismo como “la creencia en el brujo transformista” pero, en su lugar, ha quedado un vacío de sentido que apela al uso de un término siempre indefinido. Así pues, la intención principal de este trabajo es llegar a una definición mínima de nahualismo, que nos permita su identificación en cualquier contexto crono-cultural. Por consiguiente, será necesario definir tanto aquello que tiende a mantenerse constante en los distintos nahualismos como el modo en que este sistema simbólico varía y se transforma a través del tiempo y el espacio. Para ello usaremos como análogo el concepto de *núcleo central* de la *teoría de las representaciones sociales*.

VIAJE AL CORAZÓN DEL NAHUALISMO: EL NÚCLEO CENTRAL

Los seres y los objetos que nos rodean producen en los individuos reacciones que nos conducen a la producción de series de sensaciones, emociones y respuestas. A través del lenguaje, tales sensaciones y emociones se concretizan en conceptos y nociones que, asociándose entre sí, constituyen representaciones mentales de los seres y objetos circundantes. Tales representaciones mentales nos permiten aprender el mundo que nos rodea y comunicar las ideas y concepciones que de él nos formamos. Es decir que, para el ser humano, la realidad material es conceptualmente inalcanzable; sólo tenemos acceso a los objetos y acontecimientos a través de las representaciones que de ellos nos hacemos, pues la representación “no es el reflejo en el espíritu de una realidad externa perfectamente acabada, sino una remodelación, una verdadera *construcción* mental del objeto, concebido como inseparable de la actividad simbólica del sujeto” (Herzlich: 1972, 306).

Sin embargo, dado que las reacciones producidas por el entorno se encuentran social y culturalmente condicionadas, las representaciones que nos forjamos de la realidad tienden a ser semejantes a las producidas por los otros miembros del grupo. Tales representaciones mentales, compartidas y condicionadas por una

² El único caso conocido es el texto de Musgrave Portilla “The *nahualli* or the transforming wizard in pre- and postconquest Mesoamerica”. Un valiente esfuerzo por comprender el fenómeno como una totalidad que, lamentablemente, se queda en una modesta compilación de fuentes sobre el nahualismo.

colectividad, son conocidas como *representaciones sociales*.³ Jodelet (1991, 35-37) define la *representación social* como:

Una forma de conocimiento socialmente elaborado, con una intención práctica y corriente dirigida a la construcción de una realidad común a un conjunto social [...]. Una modalidad del pensamiento que tiene su especificidad en el sentido social... [Las representaciones sociales actúan como] definiciones compartidas por los miembros de un mismo grupo [que] constituyen una visión consensual de la realidad. Dicha visión, que puede entrar en conflicto con la de otros grupos, es una guía para las acciones e intercambios cotidianos [...]. Las representaciones sociales, como sistemas de interpretación gobiernan nuestra relación con el mundo y con los otros, orientan y organizan las conductas y las comunicaciones sociales. Igualmente, ellas intervienen en procesos tan variados como la difusión y la asimilación de conocimientos, el desarrollo individual y colectivo, la definición de identidades personales y colectivas, la definición de identidades personales y sociales, la expresión de grupos y las transformaciones sociales.

Según Moscovici (1976, 17-18), la *representación social* es “una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos”. Farr (1987) añade que las *representaciones sociales* tienen la doble función de hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible perceptible; las representaciones son la humanización del entorno. Ellas establecen relaciones entre los objetos y los seres, sin importar si dichas relaciones existen o no; “la *representación social* es, para cada grupo, la apropiación del mundo exterior, búsqueda de un sentido en el que podrá inscribirse su acción” (Herzlich: 1972, 309). De este modo, las *representaciones sociales* no serían el producto de complejas elaboraciones teóricas sino formas de conocimiento práctico dirigidas a la acción e interacción con el mundo social y natural, pues, como lo menciona el propio Moscovici (1976, 178), en la vida corriente las circunstancias y las relaciones sociales exigen del individuo o del grupo social que sean capaces, en todo momento, de estar en situación de responder.

³ En su artículo “Représentations individuelles et représentations collectives”, Durkheim (1898) estableció que las representaciones colectivas no podían ser reducidas a lo individual y remarcó la existencia de vínculos estrechos entre lo individual y lo colectivo. Dicho trabajo fue uno de los precursores de la *teoría de las representaciones sociales*. Sin embargo, no es sino hasta la década de los sesenta que, con la aparición de la obra *La psychanalyse, son image et son publique*, de S. Moscovici (1976), que comenzó a desarrollarse una verdadera *teoría de las representaciones sociales*.

Dentro de un determinado grupo, los constantes intercambios de información y las interacciones entre los individuos hacen que las *representaciones sociales* se asocien entre sí. Algunas representaciones sirven de base para la construcción y organización de nuevas representaciones, fungiendo así como principios lógicos que dan coherencia al conjunto. Dicho cúmulo organizado actúa como una serie de pautas que determinan las diversas formas en que los individuos del grupo conciben e interactúan con el entorno, constituyéndose así *sistemas de representación social*.

Sin embargo, las *representaciones sociales* no son entidades rígidas o inmutables sino que existen variantes individuales y variaciones espacio-temporales, que hacen de ellas elementos maleables y en continua transformación.⁴ No obstante, no todos los elementos de una *representación social* están sujetos a la misma mutabilidad. Existen ciertos elementos altamente individualizados que se transforman con facilidad, en tanto que otros, más resistentes al cambio, aparecen en todas y cada una de las representaciones mentales producidas por los miembros del grupo en cuestión. Son estos segundos elementos los que constituyen el *núcleo central* de una *representación social*.⁵

De modo que, para comprender el funcionamiento del nahualismo —como sistema, o subsistema, de *representación social*—, es necesario no sólo definir su *núcleo central* sino también considerar los *esquemas periféricos* que se generan a partir de él, pues tales elementos periféricos juegan “un rol importante, entre otras cosas, en el funcionamiento de la representación frente a la realidad de las prácticas relativas al objeto” (Abric: 1994b, 75). El estudio de los *esquemas periféricos* nos ayuda, además, a comprender las transformaciones sufridas por la *representación social*.⁶ Así pues, en este trabajo se pretende tratar al nahualismo

4 Tal como lo menciona Moscovici (1991, 83), “al representarse una cosa o una noción, uno no se hace únicamente sus propias ideas o imágenes. Uno genera y trasmite un producto progresivamente elaborado en innumerables lugares según reglas variables”.

5 Flament (1989, 207) propone estudiar las *representaciones sociales* como compuestas de un núcleo central alrededor del cual se articulan ciertos elementos periféricos. Según Abric (1994a), “toda representación está organizada en torno a un núcleo central. Este núcleo central es el elemento fundamental de la representación social, pues es él quien determina, al mismo tiempo, la significación y la organización de la representación”.

6 Tal como lo señala Abric (1994b, 76), “cuando el individuo o el grupo se ve confrontado a situaciones o a informaciones que ponen en tela de juicio a la representación, los elementos periféricos juegan un rol preponderante en la gestión de la crisis. Entre otros, uno de los procesos de defensa y mantenimiento de la representación frente a informaciones contradictorias consiste en la transformación, no de la representación, sino de sus elementos periféricos”. Es decir que son tales elementos los que permiten que una representación mantenga su vigencia y/o se adapte a nuevos climas sociales.

no como una construcción rígida y estática, sino como un conjunto cambiante de *representaciones sociales* alineadas en torno a un *núcleo central* o *núcleo duro*, según la terminología de López Austin.⁷ Es decir, se propone definir el *núcleo central* del nahualismo y, a partir de él, identificar las diversas variantes y procesos de transformación a los que el fenómeno tratado ha estado sometido.

La cuestión que se nos presenta ahora es: si la *representación social* es un elemento del pensamiento ¿cómo podemos acceder a ella?

La aparición del lenguaje en el ser humano supone un recorte en la realidad y un cambio en las estructuras de pensamiento, que nos permite, mediante la acción de nombrar, definir y delimitar a los elementos diferenciándolos por oposición del resto. Implica un ordenamiento y una jerarquización del mundo que nos rodea. Es decir que el lenguaje, además de comunicar, estructura el pensamiento. Si el lenguaje estructura el pensamiento, es posible que a través del estudio del lenguaje podamos acceder al pensamiento y, en consecuencia, a la *representación social* (Luria: 1994, 25; Schaff: 1967, 176). Obviamente, esto no nos limita al estudio de la literatura oral o los textos escritos sino que la *representación social* puede, igualmente, expresarse por medios mucho menos codificados como la pintura o la escultura.⁸ Así, aunque la mayor parte de nuestro trabajo se base en el análisis de textos glotográficos, también haremos uso de imágenes y esculturas de diversas épocas y regiones.

Para la identificación del *núcleo central* del nahualismo se nos ocurren dos caminos posibles: el primero consistiría en definir las cualidades y características del nahualismo más antiguo y, a partir de éste, determinar el modo en que las diferentes transformaciones y adaptaciones han dado lugar a los otros nahualismos. El segundo implicaría la comparación de todos los nahualismos conocidos y, a partir de ello, la definición de aquellos elementos que se mantienen constantes e inconstantes. La cuestión es que ambos procedimientos son, por el momento, imposibles.

7 Definido por el autor (2001, 59; 1994, 11) como “un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural [...]. La cosmovisión tiene componentes que constituyen su *núcleo duro* muy resistente al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquéllos de naturaleza efímera”.

⁸ Pues, tal como lo señala Herzlich (1972, 306-309), “la representación es mediatizada por el lenguaje [...] el estudio de una representación debe [entonces] retomar el lenguaje, las categorías, las metáforas de los sujetos en los que se expresa”.

UNAM - IIH

En primer lugar, tenemos que las fuentes antiguas sólo nos proporcionan datos de valor sobre unos cuantos grupos étnicos —principalmente, nahuas y mayas—, mientras que, en la mayoría de los casos, se prefiere guardar silencio en todo lo tocante a las culturas indígenas. En segundo, resulta que, aun si casi todos los textos del siglo XVI mencionan el término *nahualli*, la información contenida en estas obras es escasa y repetitiva; en la mayoría de los casos, la atención se centra en la supuesta capacidad metamórfica del *nahualli* y se dejan de lado todas las otras creencias que forman parte del nahualismo. Muchas veces, en los documentos coloniales, las creencias indígenas se nos presentan entremezcladas con una serie de elementos religiosos procedentes del Viejo Mundo. La información disponible sobre las cosmovisiones de los indígenas contemporáneos no es, en modo alguno, homogénea; existen pueblos sobre los que contamos con una gran cantidad de información y otros para los que no poseemos ningún dato. Por último, la influencia del catolicismo y la moral judeocristiana ha hecho que, si comparamos las creencias de distintos pueblos contemporáneos, nos veamos ante la imposibilidad de definir qué es lo que proviene del pensamiento mesoamericano y qué es lo que se comparte por el simple hecho de haber pasado todos por el proceso colonial.⁹

Así, hemos optado por un método mixto. Para la construcción de nuestra definición mínima de nahualismo, tomaremos como guía a los datos contenidos en las fuentes antiguas y procuraremos establecer en qué grupos tales ideas se mantienen vigentes. En los casos en que un tema no sea tratado por las fuentes tempranas, intentaremos llenar los vacíos de información con hipótesis derivadas de los elementos que tiendan a mantenerse más constantes entre los pueblos indígenas contemporáneos. De este modo construiremos un modelo ideal que, aunque podría no encontrarse como tal en ningún grupo étnico particular, debería haber servido de base a todos los nahualismos reales. A partir de este modelo, procuraremos definir las distintas clases de divergencias que se presentan; diferencias debidas a la propia maleabilidad del sistema y variaciones exógenas que afectan al *núcleo central* y que, por consiguiente, apuntan hacia la desaparición del nahualismo. Las primeras nos ayudarán establecer los límites máximos del nahualismo y las segundas a entender la manera en que dicho sistema se ha

⁹ Sobre todo si tomamos en cuenta la enorme cantidad de semejanzas existentes entre el cristianismo y las religiones mesoamericanas: la confesión, la existencia de baños rituales asociados al nombre de los individuos, la creencia en paraísos perdidos.

transformado a través del tiempo y las culturas que han ocupado el espacio de estudio.¹⁰

De este modo, es preciso aclarar que nuestro texto no sólo presentará excepciones a las consideraciones aquí planteadas sino que, en ocasiones, nuestras conclusiones sólo serán válidas para un grupo étnico particular o excluirán a poblaciones específicas. Procuraremos explicitar estas condiciones a lo largo de nuestro escrito.

LAS FUENTES PARA EL NAHUALISMO

Aun si no pretendemos hacer un amplio estudio crítico de las fuentes utilizadas en la realización de este trabajo, conviene hacer una breve presentación de estos materiales a fin de precisar su interés en el estudio del nahualismo.

A pesar de que consultamos numerosos manuscritos pictográficos de tradición indígena, o *códices*, su utilización en la realización de este texto fue relativamente marginal, casi reducida al uso de las imágenes como ejemplos que corroboran o ilustran lo que dicen las fuentes escritas. Examinamos documentos procedentes de la Cuenca de México,¹¹ la Mixteca¹² y el Área Maya.¹³ Sin embargo, los manuscritos pictográficos que contienen anotaciones explicativas de la época de contacto nos fueron netamente más útiles. Específicamente, el *Códice telleriano remensis* (1899, 1995), el *Códice Vaticanus A* (1900, 1964-1966, 1979) y el *Códice magliabechiano* (1970) nos aportaron preciosos datos sobre el nahualismo prehispánico.

Los testimonios de los conquistadores tampoco proporcionaron informaciones particularmente interesantes para nuestro tema, pues, muchas veces, Cortés (1945, 1963), Díaz del Castillo (1972) y López de Gómara (1988) se muestran más interesados por los eventos de la conquista en sí que por las culturas que estaban descubriendo.

¹⁰ Consideramos que los datos antiguos y modernos son comparables porque “las religiones indígenas actuales no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas: pero pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana” (López Austin: 1994, 11-12).

¹¹ Como los códices del Grupo Borgia —*Códice Borgia* (1993), *Códice Laud* (1961, 1966), *Códice Vaticanus B*, *Códice Fejérváry-Mayer* (1964-1967, 1994) y *Códice Cospi* (1967)—, el *Códice borbonicus* (1988, 1991), el *Códice Boturini* (1964) y el *Tonalamatl Aubin* (1900-1901).

¹² *Códice Nuttall* (1975, 1992), *Códice Bodley* (1964), *Códice Selden* (1964) y *Códice vindobonensis o mexicanus I* (1967).

¹³ *Códice Madrid* (1992) y *Códice dresdensis* (1965).

En realidad, fueron los textos de los evangelizadores los que nos aportaron más y mejores datos sobre la vida y las creencias indígenas.¹⁴ Con una curiosidad semejante a la de los primeros etnólogos, y en pro de una mejor evangelización, los franciscanos, dominicos, agustinos y, más tardíamente, los jesuitas se dieron a la tarea de describir los aspectos más diversos de la sociedad prehispánica, yendo de la organización política, social y militar a la botánica, la medicina y la taxonomía indígenas, pasando por los ritos, las creencias, los proverbios y las adivinanzas.¹⁵

Los diccionarios antiguos nos permitieron comprender mejor el uso de la lengua así como las concepciones indígenas e hispánicas de la época. Se consultaron los *Vocabularios* de Alonso de Molina (1970), Pedro de Arenas (1982) y el *Manuscrit 362* de la Bibliothèque Nationale de France (2001), para el náhuatl. Sobre el otomí, revisamos el *Vocabulario trilingüe* de Alonso Urbano (1990) y el *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con vocabulario del mismo idioma* de Joaquín López Yepes (1826). En lo concerniente al tzeltal, fue el *Vocabulario en lengua tzeldal* de Domingo de Ara (1986) el que nos aportó mayor información. Para el maya yucateco, nuestras referencias principales fueron el *Bocabulario de Mayathan* (1993) y el *Calepino de Motul* (Ciudad Real: 1995). El vocabulario de Francisco Alvarado (1962) fue utilizado para el mixteco, el *Diccionario* de Maturino Gilberti (1901) para el purépecha y el *Vocabulario* de Diego de Reynoso (1916) para el mam. También se consultaron las obras de Diego de Basalenque (1975a; 1975b) sobre el matlatzinca, Domingo Basseta (2005) para el quiché, Juan de Córdoba (1987) para el zapoteco, Pedro Morán y Dionisio Zúñiga (1991) para el pocomchi y Francisco Ximénez (1985) sobre el quiché, el cakchiquel y el tzutuhil.

Entre las crónicas que nos fueron más útiles están los *Memoriales* (1970, 1971) y la *Historia de los indios de la Nueva España* (1969) de fray Toribio de Benavente, también llamado Motolinía por los indígenas (1482/91-1569), *La historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (1951, 1967) de fray Diego de Durán (1537-1588), así como otras crónicas derivadas de un manuscrito perdido conocido bajo el nombre de *Crónica x*,¹⁶ la *Historia eclesiástica indiana*

¹⁴ Para mayor información sobre la elaboración de cada una de estas fuentes, véase el volumen XIII del *Handbook of Middle American Indians* (1973) así como las introducciones de las ediciones consultadas.

¹⁵ Sahagún (1938, I, 5-6) dice escribir “para predicar contra estas cosas [la idolatría], y aun para saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos”.

¹⁶ Entre éstos encontramos la *Crónica mexicana* (1944, 1878, 1980) de Alvarado Tezozómoc, el libro VII de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (1940), la *Relación del origen de los*

(1945, 1971) de Jerónimo de Mendieta (1528-1604) y la *Monarquía indiana* (1986, 1969, 1975, 1943-1944) de Juan de Torquemada (1564-1624). Aun si la mayoría de los datos proporcionados por las *Relaciones geográficas* (1986) son demasiado vagos, ocasionalmente éstos nos proporcionaron informaciones interesantes sobre las prácticas y creencias indígenas.¹⁷ En particular, la *Relación de Tezcoco* (1964), redactada por Juan Bautista Pomar, y la *Historia de Tlaxcala* (1948) de Diego Muñoz Camargo presentan un buen número de detalles sobre los sistemas de pensamiento mesoamericanos.

Sin duda, los trabajos del franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1590) constituyen la fuente más completa y fiel sobre la sociedad mexicana. Para obtener sus informaciones, el padre Sahagún redactó un cuestionario, al que denominó su *minuta*, e hizo llamar a los informantes más hábiles para hacer con ellos largas entrevistas. Los datos se presentan en una versión náhuatl, acompañada de ilustraciones y de una traducción española, seguida de comentarios explicativos complementarios. Acudimos sobre todo al *Códice florentino* (1950-1981), a la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1938, 1956, 1969a, 1988, 1992) y a los *Primeros memoriales* (1997, 2003). La definición del *nahualli* que aparece en el libro x de la *Historia general* y el *Códice florentino*, complementada por las explicaciones aportadas por el libro iv y los comentarios sobre el *nahualli*, *tlaciuhqui*, *teciuhtlazqui*, proporcionados por los *Primeros memoriales*, son desde hace tiempo las principales referencias para el estudio del nahualismo mexicano. Se trata de, al menos, una decena de páginas enteramente consagradas al *nahualli*. Sin embargo, aun si con toda claridad el nahualismo no figuraba entre las preocupaciones principales de Sahagún, sus informantes se encargaron de diseminar en el texto toda una serie de datos y menciones que nos ayudan a comprender mejor la concepción mexicana del *nahualli*.¹⁸

A partir de la conquista, los indios descubrieron una nueva manera de expresión gráfica y, apropiándose de la escritura europea, desde las primeras décadas de la época colonial comenzaron a producir textos de diferente naturaleza. Sin embargo, por el hecho de que sólo los nobles tuvieran acceso a la educación formal, encontramos que la mayoría de los testimonios indígenas trata sobre la vi-

individuos que habitan esta Nueva España según sus historias, descubierta por José Fernando Ramírez (1878), y la *Relación del origen de los yndios* de Juan de Tovar (1972).

¹⁷ Resultado de un cuestionario de cincuenta preguntas enviado por la corona española a los funcionarios locales en 1577.

¹⁸ Es gracias a los programas informáticos *Chachalaca* y *Temoa*, creados por Marc Thouvenot y Sybille de Pury, que hemos podido localizar con rapidez todas las apariciones del término *nahualli* en el conjunto de los textos nahuas de los informantes de Sahagún.

sión de la elite de la historia y la religión prehispánica y no hablan más que en muy raras ocasiones de los eventos de la vida cotidiana.¹⁹

Uno de los primeros textos en lengua vernácula es el *Códice Chimalpopoca*, atribuido a Alva Ixtlilxochitl a partir de la copia de tres manuscritos del siglo XVI: los *Anales de Cuauhtitlan* o *Historia de los reinos de Culhuacan y México* o *Anónimo de 1570*, la *Leyenda de los soles* (fecha en 1558) y la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* del sacerdote Ponce de León. Los dos primeros textos presentan variantes interesantes de mitos cosmológicos mexicas, mientras que el tercero describe algunas prácticas rituales cotidianas de inicios del periodo virreinal. Otro manuscrito que tiene una importancia mayor para este trabajo es la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 1945), un texto de fecha incierta (redactado tal vez hacia 1532) y autor anónimo que, según su título, fue construido sobre la base de pictografías prehispánicas. La *Histoyre du Mechique* (1905, 1945) del viajero Jean Thévet, que muy probablemente es la traducción francesa de un documento español —que Jonghe (en *Histoyre du Mechique*: 1905) atribuye a Olmos—, presenta también versiones interesantes de mitos cosmogónicos mexicas.²⁰ Los manuscritos indígenas conocidos como la *Historia tolteca chichimeca* (1976) y los *Anales de Tlatelolco* (2000) también fueron de utilidad en la realización de la presente investigación.

Alvarado Tezozómoc, descendiente de las más nobles familias indígenas —nieta de Motecuhzoma II y bisnieto de Axayacatl—, escribió hacia 1609 su *Crónica mexicayotl* (1949, 1992) en donde él cuenta la historia de los nobles mexicas desde sus orígenes hasta 1578. Dice haberse basado en manuscritos pictográficos y testimonios recogidos entre los ancianos indígenas de la época (Tezozómoc: 1991, 4). En sus ocho *Relaciones*, su *Memorial breve de la fundación de la ciudad*

¹⁹ Después de la conquista española, la división entre nobles y *macehualtin* (personas del pueblo) no sólo se mantuvo sino que los evangelizadores introdujeron un nuevo elemento de diferenciación de clase: la educación formal, pues, tal como lo explica el *Códice franciscano* (1941, 55), sólo los hijos de los principales podían ir a la escuela y aprender a leer y escribir, mientras que el resto debía conformarse con el aprendizaje de la doctrina cristiana y, una vez hecho esto, tenía que incorporarse al trabajo junto con sus padres. Sin duda, el proyecto más ambicioso fue el que dio origen al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que tuvo como objetivo dar educación superior a los jóvenes hijos de los nobles (véase Mendieta: 1971, 217; Krickeberg: 1962, 59; Gonzalbo Aizpuru: 1990, 112).

²⁰ Andrés de Olmos (1491-1571), a quien debemos la compilación de un buen número de *huehuetlatolli* (relatos de los ancianos) y la redacción de las primeras gramáticas del náhuatl, teenek, totonaco y tepehua, fue uno de los primeros evangelizadores que llegaron a Nueva España. Aun si su texto sobre las antigüedades mexicanas desapareció desde hace mucho, sabemos que Mendieta y Torquemada copiaron numerosos pasajes de su obra.

de Culhuacan (1991) y las *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* (1965), Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660) presenta su propia visión de la historia prehispánica y universal, desde Adán y Eva, pasando por las peregrinaciones aztecas, hasta la época colonial, a la escala de la historia local. El autor proporciona detalles interesantes sobre la historia mexicana y relata toda una serie de eventos que se remontan a una época anterior a la llegada de los tenochcas.²¹ Cristóbal del Castillo, indígena de origen *macehualli*, nacido a fines del siglo XVI, ofrece en su *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista* (1991) una serie de relatos extraídos de obras ahora desaparecidas. A pesar de su brevedad, este texto presenta aspectos relevantes sobre las migraciones aztecas y en particular sobre el mito de Huitzilopochtli.²²

Entre los textos indígenas, encontramos seguido documentos que pretenden mostrar la pertenencia de un personaje o una familia a un linaje noble y, en consecuencia, sus derechos sobre ciertas tierras. En este contexto, Alva Ixtlilxochitl (1578-1650), descendiente de la nobleza de Texcoco, escribió a fines del siglo XVI las *Relaciones e Historia de la nación chichimeca* (en *Obra histórica*: 1891-1892, 1975) que pretenden demostrar los derechos de su familia a la región de Teotihuacan. Sus narraciones comprenden la historia de Texcoco desde los tiempos míticos hasta la época colonial. En este mismo orden de ideas, los *Títulos* guatemaltecos —como el *Título de Ajpop Huitzitzil Tzúnun* (1963), el *Título de Otzoya* (1957), el *Título de los indios de Santa Clara de la Laguna* (1957), el *Título de Pedro Velasco* (1989), el *Título de Totonicapán* (1983), la *Historia de los Xpantzay de Tecpan, Guatemala* (1957), la *Historia quiché de don Juan de Torres* (1957), el *Testamento de los Xpantzay* (1957) y el *Memorial de Tecpan Atitlan* (1934)—²³ resultan particularmente interesantes pues, retrasando la historia de sus ancestros, los autores presentan cuantiosos detalles sobre su concepción del mundo y, en particular, sobre el nahualismo maya.

El *Popol Vuh* (1968; 1971; 2003), libro sagrado de los maya-quichés, escrito en lengua indígena durante el siglo XVII, fue descubierto por el clérigo Francisco

²¹ Para quienes nos interesamos por la cultura mesoamericana, las *relaciones* más interesantes son la tercera, que cuenta la historia azteca; la cuarta, relativa a los grupos que se asentaron en la región de Chalco-Amecameca; la sexta, que cuenta la historia de la Cuenca de México hasta 1565, y la séptima, que comprende la historia de la región hasta la época colonial. Como señala Castillo (en Chimalpahin 1991, xi), se ignora todavía cuál era la estructura que el autor pretendía dar a su texto; no sabemos si todos los escritos suponían formar parte de una sola obra o si se trataba de proyectos diferentes.

²² Véase la introducción de Thouvenot (en Castillo: 1990) a los *Écrits de Cristóbal del Castillo*.

²³ También conocido con el nombre de *Memorial de Sololá, Anales de los kaqchiqueles y Anales de Xahil*.

Ximénez en el siglo siguiente en el poblado maya de Chichicastenango. Aun si algunos de sus pasajes nos resultan bastante herméticos, este texto contiene una gran cantidad de información precisa sobre la creencia en el *nahualli* y sobre la cosmovisión mesoamericana en general. La primera parte de este documento cuenta la creación del mundo y de la humanidad, la segunda relata las aventuras de los gemelos míticos y la tercera —la más importante para este trabajo— habla de la historia de los ancestros quichés, mencionados como *nahuales*, así como de sus enemigos.

Otra fuente de interés para el tema está constituida por aquellos manuscritos proféticos, encontrados durante los siglos xvii y xviii, que la literatura americanista conoce bajo el nombre de *Chilam Balam*. Se trata de textos escritos en caracteres latinos que mezclan, en un lenguaje poético, las creencias prehispánicas y las de origen europeo. Entre éstos, el más rico es el *Chilam Balam de Chumayel* (1932, 1986), pues, además de enunciar predicciones, contiene toda una serie de fragmentos de relatos históricos y mitológicos que hacen alusión al *way*.²⁴

Si las fuentes antiguas presentan una gran cantidad de información sobre las grandes fiestas religiosas de la época prehispánica, las fuentes más tardías, de los siglos xvii y xviii, se muestran particularmente proliferas en detalles sobre la vida ritual de los indios de las zonas rurales. El *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España* (1953, 1984) de Hernando Ruíz de Alarcón (?-1646), publicado en 1629, es sin duda uno de los documentos más importantes sobre el nahualismo antiguo y colonial. Se trata de una compilación de mitos y encantaciones en náhuatl (recogidos al sur de la ciudad de México) acompañada de traducciones, explicaciones y comentarios del autor. Jacinto de la Serna retoma los textos de los cronistas de los siglos xvi y xvii y, añadiendo algunas descripciones de las creencias y prácticas de su época, redacta su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1953, 1987), en 1656. El irlandés Thomas Gage (1597-1655), quien fue misionero dominico en Centroamérica, en su *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España* (1946), consagra algunas líneas a la descripción del nahualismo maya. El obispo Francisco Núñez de la Vega (1632-1706), quien recorrió Chiapas en tres ocasiones, interrogando a los antiguos “idólatras” y revisando manuscritos indígenas, presenta en sus *Constituciones diocesanas* (1988) toda una serie de descripciones de creencias y rituales practicados por los *nahualistas* mayas de fines del siglo xvii. Dado que

²⁴ Véase la introducción de Roys al *Chilam Balam de Chumayel* (*The book of Chilam Balam of Chumayel*: 1932, 3).

se trata de un *compendium* de doctrina cristiana, el autor no cita más que algunos ejemplos y prefiere guardar silencio sobre un cierto número de eventos que pudo observar.²⁵ En la *Historia de Guatemala* o *Recordación florida* (1882), el administrador colonial de Totonicapán y Sonsonete, Francisco Antonio Fuentes y Guzmán (1643-1700), dedica algunos pasajes a la descripción de la creencia en la coesencia-*nahualli*. El clérigo Francisco Ximénez (1666-1729), descubridor y primer traductor del *Popol Vuh*, y autor del *Arte de las tres lenguas cacchiquel, quiché y tzutuhil* (1993), presenta en su *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1929) datos interesantes sobre el nahualismo maya colonial.

Otros documentos que me han sido particularmente útiles son los procesos inquisitoriales o judiciales de los siglos XVI y XVII —conservados en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México, el Archivo General de Indias de Sevilla y el Archivo Histórico Diocesano de Chiapas de San Cristóbal de las Casas— en los cuales los indígenas, como testigos, acusados y quejosos, mencionan algunas de sus más profundas creencias religiosas. Cuentan los eventos de su época y describen una gran cantidad de prácticas rituales clandestinas. Entre estos documentos, los procesos inquisitoriales de Martín Ocelotl y Andrés Mixcoatl y Papalotl (en *Procesos de indios, idólatras y hechiceros*: 1912) presentan una gran cantidad de información sobre las cualidades y características de los hombres-*nahualli*, mientras que los procesos de la región zoque, y en particular el de *Las dos Cuevas de Juquipilas* (1685), son especialmente ricos en detalles sobre la entidad compañera.

Las investigaciones de los etnólogos contemporáneos han producido un importante volumen de datos indispensables para la construcción de nuestro modelo. Entre los trabajos consultados sobre los nahuas podemos citar las obras de Boas (1920, 1924), Soustelle (1958), Madsen (1960), Montoya Briones (1964), García de León (1969), Fábregas Puig (1969), Sánchez y Díaz (1978), Buchler (1980), Knab (1984, 1991), Taggart (1984), Chamoux (1989, 1996), Signorini y Lupo (1989), Segre (1990), Sandstrom (1991), Farfán Morales (1992), Aranda Kilian (1993), Nutini y Roberts (1993), Goloubinof (1994), Münch (1994), Lupo (1995, 1999, 2001) y Duquesnoy (2001). Acerca de los teenek, nos basamos sobre todo en las obras de Ariel de Vidas (1997) y Gallardo Arias (2000). Los trabajos de Beals (1945), Miller (1956), Lipp (1991), Hoogshagen (1994a, 1994b)

²⁵ La presencia de Núñez de la Vega en los procesos inquisitoriales del Archivo Histórico Diocesano de Chiapas nos muestra que este cronista fue testigo de numerosos casos de nahualismo que, aparentemente, prefirió no mencionar en su obra.

y Torres Cisneros (2001) nos han aportado preciosos datos sobre los mixes. En lo referente a los zapotecos, hemos consultado los textos de Kearney (1971), Beals (1935), Butler (1982) y de la Fuente (1941-1946, 1949). Ravicz y Romney (1969), Kaplan (1956), Flanet (1977, 1982) y Mak (1959) son los autores que más hemos citado acerca de los mixtecos. Weitlaner (1977) nos aporta datos interesantes sobre los chinantecos. En cuanto a los triquis, nos hemos referido ante todo a los trabajos de Nader (1969), Cervantes Delgado (1999) y García Alcaraz (1973). Wonderly (1946) es el autor que nos proporciona más información sobre el nahualismo zoque. Los textos de Ravicz y Romney (1969) y Garnung (2000) fueron consultados acerca de los amuzgos. Estudiamos la obra de Weitlaner (1969) sobre los cuicatecos, la de Foster (1969, 1945-1951) referida a los popolucas y la de Ichon (1969) que se ocupa de los totonacos. Diebold (1969), Tranfo (1979), Cheney (1979) y García y Oseguera (2001) son los autores que más hemos citado sobre los huaves. Vásquez, Hernández (1994) y Carrasco (1960) nos aportaron datos importantes acerca de los chontales. Nos referimos a los trabajos de Drucker, Escalante y Weitlaner (1969), así como a Davis (1963), sobre los cuicatecos. Villa Rojas (1963), Pittarch (1996a, 1996b, 1998), Maurer Ávalos (1979), Nash (1960) y Figuerola (2000, 2005) nos han aportaron preciosos elementos sobre los tzeltales. Entre los trabajos consultados acerca de la cultura tzotzil, podemos citar las obras de Guiteras Holmes (1961a), Holland (1963a), Moscoso Pastrana (1991), Gossen (1975), Acheson (1966), Köhler (1992, 1995), Laughlin y Karasik (1988), Linn (1989), Pozas (1959) y Vogt (1966, 1969). Hemos revisado el texto de Ruz (1981a, 1981b) dedicado a los tojolabales, el de Colby y Colby (1986) sobre los ixiles y el de Wisdom (1961) acerca de los chortis. Saler (1969) y Bunzel (1959) nos aportaron preciosas informaciones referidas a los quichés. Nos hemos basado en los textos de La Farge y Byers (1931) y Stratmeyer y Stratmeyer (1979) sobre los jacaltecos, los de Bruce (1975) y Cline (1944) relativos a los lacandones, así como en los de Nash (1958) y Oakes (1951) acerca de los mames. Sobre los otomíes, hemos consultado los trabajos de Dow (1975, 1986), Galinier (1979, 1985, 1990, 1997) y Tranfo (1974). Van Zantwijk (1967) y Beals (1969) nos aportaron importantes datos en lo que respecta a los purépechas. Aguirre Beltrán (1994) y Gabayet (2002) nos proporcionan informaciones de gran interés referentes al nahualismo de las poblaciones afromexicanas de la costa del Pacífico. Por último, consultamos los trabajos de Robe (1971) y Lagarriga (1993), que se ocupan de las creencias de los mestizos de la ciudad de México y el centro de Veracruz.

Para profundizar en los datos aportados por estas fuentes, o para tratar de paliar la falta de datos, nos hemos valido de la información contenida en los vo-

cabularios indígenas modernos. Esta labor nos ha resultado particularmente provechosa al estudiar comparativamente las concepciones anímicas mesoamericanas. En la mayoría de los casos hemos debido recurrir a los vocabularios y diccionarios del Instituto Lingüístico de Verano, pues, además de ser de fácil acceso, son éstos los que comprenden la mayor extensión y variabilidad en el territorio mesoamericano.

Por último, los testimonios aportados por el señor Román Martínez y el profesor Refugio Miranda, hablantes de náhuatl de la Huasteca, nos han aportado informaciones extremadamente interesantes para el tema que nos ocupa.

PLAN DE EXPOSICIÓN

A fin de facilitar la lectura y evitar las repeticiones innecesarias, nuestra exposición no seguirá un orden cronológico sino temático.

Antes de entrar de lleno al estudio del *nahualli*, consideramos prudente empezar por esbozar los principios básicos de la concepción mesoamericana de la persona y, en particular, de las ideas en torno a las ánimas. Comenzaremos por describir las principales características y funciones de cada una de las entidades para, después, tratar de definir el esquema general bajo el cual se entrelazan y estructuran. Antes de concluir este apartado abordaremos el tema de la unidad y diversidad de las concepciones anímicas mesoamericanas, en contraste con las que se han observado en zonas aledañas.

En un siguiente apartado comenzaremos por analizar las diferentes propuestas sobre el origen y la significación del término *nahualli*; a partir de esto procuraremos establecer el sentido general de dicho vocablo. En seguida, estableceremos las principales características de la coesencia-*nahualli*; su forma, sus atributos, sus relaciones con las entidades anímicas y sus funciones en la construcción de la imagen indígena del individuo y la sociedad. Explicaremos también el lazo existente entre la creencia en la coesencia, la noción de hombre-*nahualli* y el rol de la primera dentro de la transformación del segundo. Una buena parte de este capítulo estará consagrada al estudio del rol de la entidad compañera en la comunicación entre los diferentes estratos del universo, tal como éste era imaginado por los mesoamericanos. Para finalizar, abordaremos los diversos modos de representación plástica del *nahualli* desde la época de los olmecas hasta la llegada de los españoles, y procuraremos establecer los límites espacio-temporales de la creencia en la entidad compañera.

Comenzaremos por explicar, en la segunda parte, el rol del hombre-*nahualli* en los intercambios entre la sociedad y la sobrenaturaleza para establecer después

el modo en que un individuo podía acceder a tal posición. Siguiendo la definición presentada por los informantes de Sahagún, explicaremos cuáles son las diferentes funciones del buen y el mal hombre-*nahualli*. Describiremos cada una de las actividades atribuidas al *buen nahualli* y procuraremos situar a dicho personaje dentro de la lógica del intercambio con la sobrenaturaleza. Una vez enumeradas las actividades del *mal nahualli*, describiremos el modo en que un individuo puede adquirir tal condición y explicaremos cuáles eran las funciones de las distintas clases de *nanahualtin* que conocemos. En otra sección desarrollaremos el estudio de dos personajes que, aunque también son llamados *nahualli*, no parecen concordar con los antes descritos. Con la ayuda de una vasta documentación etnológica, trataremos de definir cuál es el rol jugado por los *nanahualtin* ladrones y transgresores y chupasangre. Siguiendo el tema de los diferentes tipos de hombres-*nahualli* debatiremos sobre la noción de transformación y abordaremos temas como la importancia de la metamorfosis en la definición del nahualismo, los rituales de transformación y la existencia de datos contradictorios sobre la corporalidad o incorporeidad de dicho fenómeno. Presentaremos una breve discusión sobre la existencia de una deidad patrona de los hombres-*nahualli* y cerraremos esta parte con un breve ensayo sobre la unidad y diversidad de conceptos en torno al hombre-*nahualli*.

Antes de pasar a la exposición de la síntesis del modelo propuesto, dedicaremos un último apartado al estudio de los procesos de transformación que ha sufrido el nahualismo a partir del contacto entre pueblos mesoamericanos y mestizo-occidentales. Siendo que la mayor parte de las informaciones presentadas fue recogida por los españoles, comenzaremos por definir el modo en que el punto de vista de éstos sobre el nahualismo influyó en las informaciones recogidas y terminó por incidir en las concepciones indígenas. A continuación abordaremos el tema de los contactos entre pueblos indígenas y afroamericanos, y evaluaremos la posible existencia de un nahualismo negro. Para cerrar este apartado, veremos las diferentes maneras en que los pueblos no-indígenas contemporáneos se han apropiado del concepto *nahualli* y la manera en que lo han reinterpretado y reinventado en el contexto de los nuevos movimientos psicómicos de inspiración indígena.

ALGUNAS PRECISIONES PARA LA LECTURA DE *EL NAHUALISMO*

Aun cuando esto pueda debilitar las demostraciones que se presenten en nuestro texto, hemos querido mencionar no sólo los datos que apoyan nuestras hipótesis sino también los casos discordantes, pues, aunque nosotros postulamos un modelo general, sería absurdo ignorar aquellas informaciones que señalan que, por monolítico que sea, ningún sistema de pensamiento será jamás unitario.

Conscientes de que este trabajo no constituirá más que una primera síntesis, y no la última obra sobre el nahualismo, hemos querido señalar a lo largo del texto las dudas que durante nuestra investigación quedaron sin resolver. Esperamos que dichos señalamientos sirvan de guía para futuros nagualólogos, pues, a fin de cuentas, es mejor decir “no sé” que presentar soluciones ambiguas o carentes de fundamento.

NOTA: Por lo común, hemos preferido respetar la ortografía del siglo XVI y escribir *nahualli*; ocasionalmente sí se encontrarán otras grafías como *nagual* y *nahual*.

taxonómico, procuraron diferenciar al nahualismo de otros fenómenos paralelos e identificaron algunas de las diferentes acepciones del término *nahualli*. Aguirre Beltrán (1955; 1963; 1978) y Fábregas Puig (1969), con un enfoque histórico-antropológico, estudiaron el rol del *nahualli* en el control de los fenómenos meteorológicos. Villa Rojas (1947; 1963), Nash (1960) y Hermitte (1970a) se interesaron principalmente por el papel del nahualismo como mecanismo de control social. Guiteras Holmes (1961a), Soustelle (1958, 150-151) y Holland (1963a) destacaron el rol del concepto *nahualli* en la terapéutica tradicional indígena. Villa Rojas (1947), Vogt (1969), Hermitte (1970b) y Gossen (1975) trataron el uso del concepto *nahualli* en la imagen indígena del orden comunitario. Pitt-Rivers (1971), con un enfoque estructuralista, interpretó por primera vez al nahualismo como un sistema simbólico y no como una serie de elementos inconexos. López Austin (1989a), Signorini y Lupo (1989), Lupo (1999, 2001), Pitarch (2000) y Figuerola (2000) centraron su atención sobre la relación entre el *nahualli* y la concepción del individuo. Knab (1984; 1991), Neff (2001) y Galinier (1997) hablan del papel del *nahualli* en las representaciones del sueño y el inframundo. Houston y Stuart (2001) y Grube y Werner (1994, 686) identificaron el glifo *way* (equivalente maya de *nahualli*) y estudiaron las asociaciones entre el citado ideograma y las diversas manifestaciones pictóricas del clásico maya. Arnauld y Dehouve (1997) y Navarrete Linares (2000) estudiaron las relaciones entre el nahualismo y el poder político. Báez Jorge (1998) y McKeever Furst (1998) se han ocupado del papel del nahualismo en la aprensión del cristianismo por los indígenas en la época colonial. Se cuenta también con revisiones bibliográficas como las López Austin (1989a), Tranfo (1979), Erice (1985) y Köhler (1995). Todo ello sin mencionar los numerosos trabajos monográficos y las obras documentales en los que se ha tratado el nahualismo de manera tangencial.

Hoy en día, poseemos informaciones provenientes de las más diferentes áreas culturales mesoamericanas. Encontramos creencias semejantes al nahualismo entre los mixes, los zapotecos, los mixtecos, los chinantecos, los triquis, los zoques, los amuzgos, los cuicatecos, los popolucas, los huaves, los totonacos, los chontales, los chatinos, los cuitlatecos, los tzeltales, los tzotziles, los chamulas, los tojolabales, los quichés, los jacaltecos, los mayas de Quintana Roo y, prácticamente, en todos los pueblos mayas. Concepciones parecidas al nahualismo se presentan también entre los otomíes, las poblaciones afroamericanas de la costa del Pacífico y los mestizos de la ciudad de México y del centro de Veracruz.

El problema es que, todavía, somos incapaces de plantear una explicación global de este fenómeno.² Es decir que, en el momento presente, somos capaces de describir cómo es el nahualismo en un grupo determinado, pero somos incapaces de explicar lo que el nahualismo es de manera general. Hemos superado aquellas antiguas definiciones que planteaban al nahualismo como “la creencia en el brujo transformista” pero, en su lugar, ha quedado un vacío de sentido que apela al uso de un término siempre indefinido. Así pues, la intención principal de este trabajo es llegar a una definición mínima de nahualismo, que nos permita su identificación en cualquier contexto crono-cultural. Por consiguiente, será necesario definir tanto aquello que tiende a mantenerse constante en los distintos nahualismos como el modo en que este sistema simbólico varía y se transforma a través del tiempo y el espacio. Para ello usaremos como análogo el concepto de *núcleo central* de la *teoría de las representaciones sociales*.

VIAJE AL CORAZÓN DEL NAHUALISMO: EL NÚCLEO CENTRAL

Los seres y los objetos que nos rodean producen en los individuos reacciones que nos conducen a la producción de series de sensaciones, emociones y respuestas. A través del lenguaje, tales sensaciones y emociones se concretizan en conceptos y nociones que, asociándose entre sí, constituyen representaciones mentales de los seres y objetos circundantes. Tales representaciones mentales nos permiten aprender el mundo que nos rodea y comunicar las ideas y concepciones que de él nos formamos. Es decir que, para el ser humano, la realidad material es conceptualmente inalcanzable; sólo tenemos acceso a los objetos y acontecimientos a través de las representaciones que de ellos nos hacemos, pues la representación “no es el reflejo en el espíritu de una realidad externa perfectamente acabada, sino una remodelación, una verdadera *construcción* mental del objeto, concebido como inseparable de la actividad simbólica del sujeto” (Herzlich: 1972, 306).

Sin embargo, dado que las reacciones producidas por el entorno se encuentran social y culturalmente condicionadas, las representaciones que nos forjamos de la realidad tienden a ser semejantes a las producidas por los otros miembros del grupo. Tales representaciones mentales, compartidas y condicionadas por una

² El único caso conocido es el texto de Musgrave Portilla “The *nahualli* or the transforming wizard in pre- and postconquest Mesoamerica”. Un valiente esfuerzo por comprender el fenómeno como una totalidad que, lamentablemente, se queda en una modesta compilación de fuentes sobre el nahualismo.

colectividad, son conocidas como *representaciones sociales*.³ Jodelet (1991, 35-37) define la *representación social* como:

Una forma de conocimiento socialmente elaborado, con una intención práctica y corriente dirigida a la construcción de una realidad común a un conjunto social [...]. Una modalidad del pensamiento que tiene su especificidad en el sentido social... [Las representaciones sociales actúan como] definiciones compartidas por los miembros de un mismo grupo [que] constituyen una visión consensual de la realidad. Dicha visión, que puede entrar en conflicto con la de otros grupos, es una guía para las acciones e intercambios cotidianos [...]. Las representaciones sociales, como sistemas de interpretación gobiernan nuestra relación con el mundo y con los otros, orientan y organizan las conductas y las comunicaciones sociales. Igualmente, ellas intervienen en procesos tan variados como la difusión y la asimilación de conocimientos, el desarrollo individual y colectivo, la definición de identidades personales y colectivas, la definición de identidades personales y sociales, la expresión de grupos y las transformaciones sociales.

Según Moscovici (1976, 17-18), la *representación social* es “una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos”. Farr (1987) añade que las *representaciones sociales* tienen la doble función de hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible perceptible; las representaciones son la humanización del entorno. Ellas establecen relaciones entre los objetos y los seres, sin importar si dichas relaciones existen o no; “la *representación social* es, para cada grupo, la apropiación del mundo exterior, búsqueda de un sentido en el que podrá inscribirse su acción” (Herzlich: 1972, 309). De este modo, las *representaciones sociales* no serían el producto de complejas elaboraciones teóricas sino formas de conocimiento práctico dirigidas a la acción e interacción con el mundo social y natural, pues, como lo menciona el propio Moscovici (1976, 178), en la vida corriente las circunstancias y las relaciones sociales exigen del individuo o del grupo social que sean capaces, en todo momento, de estar en situación de responder.

³ En su artículo “Représentations individuelles et représentations collectives”, Durkheim (1898) estableció que las representaciones colectivas no podían ser reducidas a lo individual y remarcó la existencia de vínculos estrechos entre lo individual y lo colectivo. Dicho trabajo fue uno de los precursores de la *teoría de las representaciones sociales*. Sin embargo, no es sino hasta la década de los sesenta que, con la aparición de la obra *La psychanalyse, son image et son publique*, de S. Moscovici (1976), que comenzó a desarrollarse una verdadera *teoría de las representaciones sociales*.

Dentro de un determinado grupo, los constantes intercambios de información y las interacciones entre los individuos hacen que las *representaciones sociales* se asocien entre sí. Algunas representaciones sirven de base para la construcción y organización de nuevas representaciones, fungiendo así como principios lógicos que dan coherencia al conjunto. Dicho cúmulo organizado actúa como una serie de pautas que determinan las diversas formas en que los individuos del grupo conciben e interactúan con el entorno, constituyéndose así *sistemas de representación social*.

Sin embargo, las *representaciones sociales* no son entidades rígidas o inmutables sino que existen variantes individuales y variaciones espacio-temporales, que hacen de ellas elementos maleables y en continua transformación.⁴ No obstante, no todos los elementos de una *representación social* están sujetos a la misma mutabilidad. Existen ciertos elementos altamente individualizados que se transforman con facilidad, en tanto que otros, más resistentes al cambio, aparecen en todas y cada una de las representaciones mentales producidas por los miembros del grupo en cuestión. Son estos segundos elementos los que constituyen el *núcleo central* de una *representación social*.⁵

De modo que, para comprender el funcionamiento del nahualismo —como sistema, o subsistema, de *representación social*—, es necesario no sólo definir su *núcleo central* sino también considerar los *esquemas periféricos* que se generan a partir de él, pues tales elementos periféricos juegan “un rol importante, entre otras cosas, en el funcionamiento de la representación frente a la realidad de las prácticas relativas al objeto” (Abric: 1994b, 75). El estudio de los *esquemas periféricos* nos ayuda, además, a comprender las transformaciones sufridas por la *representación social*.⁶ Así pues, en este trabajo se pretende tratar al nahualismo

4 Tal como lo menciona Moscovici (1991, 83), “al representarse una cosa o una noción, uno no se hace únicamente sus propias ideas o imágenes. Uno genera y trasmite un producto progresivamente elaborado en innumerables lugares según reglas variables”.

5 Flament (1989, 207) propone estudiar las *representaciones sociales* como compuestas de un núcleo central alrededor del cual se articulan ciertos elementos periféricos. Según Abric (1994a), “toda representación está organizada en torno a un núcleo central. Este núcleo central es el elemento fundamental de la representación social, pues es él quien determina, al mismo tiempo, la significación y la organización de la representación”.

6 Tal como lo señala Abric (1994b, 76), “cuando el individuo o el grupo se ve confrontado a situaciones o a informaciones que ponen en tela de juicio a la representación, los elementos periféricos juegan un rol preponderante en la gestión de la crisis. Entre otros, uno de los procesos de defensa y mantenimiento de la representación frente a informaciones contradictorias consiste en la transformación, no de la representación, sino de sus elementos periféricos”. Es decir que son tales elementos los que permiten que una representación mantenga su vigencia y/o se adapte a nuevos climas sociales.

no como una construcción rígida y estática, sino como un conjunto cambiante de *representaciones sociales* alineadas en torno a un *núcleo central* o *núcleo duro*, según la terminología de López Austin.⁷ Es decir, se propone definir el *núcleo central* del nahualismo y, a partir de él, identificar las diversas variantes y procesos de transformación a los que el fenómeno tratado ha estado sometido.

La cuestión que se nos presenta ahora es: si la *representación social* es un elemento del pensamiento ¿cómo podemos acceder a ella?

La aparición del lenguaje en el ser humano supone un recorte en la realidad y un cambio en las estructuras de pensamiento, que nos permite, mediante la acción de nombrar, definir y delimitar a los elementos diferenciándolos por oposición del resto. Implica un ordenamiento y una jerarquización del mundo que nos rodea. Es decir que el lenguaje, además de comunicar, estructura el pensamiento. Si el lenguaje estructura el pensamiento, es posible que a través del estudio del lenguaje podamos acceder al pensamiento y, en consecuencia, a la *representación social* (Luria: 1994, 25; Schaff: 1967, 176). Obviamente, esto no nos limita al estudio de la literatura oral o los textos escritos sino que la *representación social* puede, igualmente, expresarse por medios mucho menos codificados como la pintura o la escultura.⁸ Así, aunque la mayor parte de nuestro trabajo se base en el análisis de textos glotográficos, también haremos uso de imágenes y esculturas de diversas épocas y regiones.

Para la identificación del *núcleo central* del nahualismo se nos ocurren dos caminos posibles: el primero consistiría en definir las cualidades y características del nahualismo más antiguo y, a partir de éste, determinar el modo en que las diferentes transformaciones y adaptaciones han dado lugar a los otros nahualismos. El segundo implicaría la comparación de todos los nahualismos conocidos y, a partir de ello, la definición de aquellos elementos que se mantienen constantes e inconstantes. La cuestión es que ambos procedimientos son, por el momento, imposibles.

7 Definido por el autor (2001, 59; 1994, 11) como “un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural [...]. La cosmovisión tiene componentes que constituyen su *núcleo duro* muy resistente al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquéllos de naturaleza efímera”.

⁸ Pues, tal como lo señala Herzlich (1972, 306-309), “la representación es mediatizada por el lenguaje [...] el estudio de una representación debe [entonces] retomar el lenguaje, las categorías, las metáforas de los sujetos en los que se expresa”.

En primer lugar, tenemos que las fuentes antiguas sólo nos proporcionan datos de valor sobre unos cuantos grupos étnicos —principalmente, nahuas y mayas—, mientras que, en la mayoría de los casos, se prefiere guardar silencio en todo lo tocante a las culturas indígenas. En segundo, resulta que, aun si casi todos los textos del siglo XVI mencionan el término *nahualli*, la información contenida en estas obras es escasa y repetitiva; en la mayoría de los casos, la atención se centra en la supuesta capacidad metamórfica del *nahualli* y se dejan de lado todas las otras creencias que forman parte del nahualismo. Muchas veces, en los documentos coloniales, las creencias indígenas se nos presentan entremezcladas con una serie de elementos religiosos procedentes del Viejo Mundo. La información disponible sobre las cosmovisiones de los indígenas contemporáneos no es, en modo alguno, homogénea; existen pueblos sobre los que contamos con una gran cantidad de información y otros para los que no poseemos ningún dato. Por último, la influencia del catolicismo y la moral judeocristiana ha hecho que, si comparamos las creencias de distintos pueblos contemporáneos, nos veamos ante la imposibilidad de definir qué es lo que proviene del pensamiento mesoamericano y qué es lo que se comparte por el simple hecho de haber pasado todos por el proceso colonial.⁹

Así, hemos optado por un método mixto. Para la construcción de nuestra definición mínima de nahualismo, tomaremos como guía a los datos contenidos en las fuentes antiguas y procuraremos establecer en qué grupos tales ideas se mantienen vigentes. En los casos en que un tema no sea tratado por las fuentes tempranas, intentaremos llenar los vacíos de información con hipótesis derivadas de los elementos que tiendan a mantenerse más constantes entre los pueblos indígenas contemporáneos. De este modo construiremos un modelo ideal que, aunque podría no encontrarse como tal en ningún grupo étnico particular, debería haber servido de base a todos los nahualismos reales. A partir de este modelo, procuraremos definir las distintas clases de divergencias que se presentan; diferencias debidas a la propia maleabilidad del sistema y variaciones exógenas que afectan al *núcleo central* y que, por consiguiente, apuntan hacia la desaparición del nahualismo. Las primeras nos ayudarán establecer los límites máximos del nahualismo y las segundas a entender la manera en que dicho sistema se ha

⁹ Sobre todo si tomamos en cuenta la enorme cantidad de semejanzas existentes entre el cristianismo y las religiones mesoamericanas: la confesión, la existencia de baños rituales asociados al nombre de los individuos, la creencia en paraísos perdidos.

transformado a través del tiempo y las culturas que han ocupado el espacio de estudio.¹⁰

De este modo, es preciso aclarar que nuestro texto no sólo presentará excepciones a las consideraciones aquí planteadas sino que, en ocasiones, nuestras conclusiones sólo serán válidas para un grupo étnico particular o excluirán a poblaciones específicas. Procuraremos explicitar estas condiciones a lo largo de nuestro escrito.

LAS FUENTES PARA EL NAHUALISMO

Aun si no pretendemos hacer un amplio estudio crítico de las fuentes utilizadas en la realización de este trabajo, conviene hacer una breve presentación de estos materiales a fin de precisar su interés en el estudio del nahualismo.

A pesar de que consultamos numerosos manuscritos pictográficos de tradición indígena, o *códices*, su utilización en la realización de este texto fue relativamente marginal, casi reducida al uso de las imágenes como ejemplos que corroboran o ilustran lo que dicen las fuentes escritas. Examinamos documentos procedentes de la Cuenca de México,¹¹ la Mixteca¹² y el Área Maya.¹³ Sin embargo, los manuscritos pictográficos que contienen anotaciones explicativas de la época de contacto nos fueron netamente más útiles. Específicamente, el *Códice telleriano remensis* (1899, 1995), el *Códice Vaticanus A* (1900, 1964-1966, 1979) y el *Códice magliabechiano* (1970) nos aportaron preciosos datos sobre el nahualismo prehispánico.

Los testimonios de los conquistadores tampoco proporcionaron informaciones particularmente interesantes para nuestro tema, pues, muchas veces, Cortés (1945, 1963), Díaz del Castillo (1972) y López de Gómara (1988) se muestran más interesados por los eventos de la conquista en sí que por las culturas que estaban descubriendo.

¹⁰ Consideramos que los datos antiguos y modernos son comparables porque “las religiones indígenas actuales no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas: pero pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana” (López Austin: 1994, 11-12).

¹¹ Como los códices del Grupo Borgia —*Códice Borgia* (1993), *Códice Laud* (1961, 1966), *Códice Vaticanus B*, *Códice Fejérváry-Mayer* (1964-1967, 1994) y *Códice Cospi* (1967)—, el *Códice borbonicus* (1988, 1991), el *Códice Boturini* (1964) y el *Tonalamatl Aubin* (1900-1901).

¹² *Códice Nuttall* (1975, 1992), *Códice Bodley* (1964), *Códice Selden* (1964) y *Códice vindobonensis o mexicanus 1* (1967).

¹³ *Códice Madrid* (1992) y *Códice dresdensis* (1965).

En realidad, fueron los textos de los evangelizadores los que nos aportaron más y mejores datos sobre la vida y las creencias indígenas.¹⁴ Con una curiosidad semejante a la de los primeros etnólogos, y en pro de una mejor evangelización, los franciscanos, dominicos, agustinos y, más tardíamente, los jesuitas se dieron a la tarea de describir los aspectos más diversos de la sociedad prehispánica, yendo de la organización política, social y militar a la botánica, la medicina y la taxonomía indígenas, pasando por los ritos, las creencias, los proverbios y las adivinanzas.¹⁵

Los diccionarios antiguos nos permitieron comprender mejor el uso de la lengua así como las concepciones indígenas e hispánicas de la época. Se consultaron los *Vocabularios* de Alonso de Molina (1970), Pedro de Arenas (1982) y el *Manuscrit 362* de la Bibliothèque Nationale de France (2001), para el náhuatl. Sobre el otomí, revisamos el *Vocabulario trilingüe* de Alonso Urbano (1990) y el *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con vocabulario del mismo idioma* de Joaquín López Yepes (1826). En lo concerniente al tzeltal, fue el *Vocabulario en lengua tzeldal* de Domingo de Ara (1986) el que nos aportó mayor información. Para el maya yucateco, nuestras referencias principales fueron el *Bocabulario de Mayathan* (1993) y el *Calepino de Motul* (Ciudad Real: 1995). El vocabulario de Francisco Alvarado (1962) fue utilizado para el mixteco, el *Diccionario* de Maturino Gilberti (1901) para el purépecha y el *Vocabulario* de Diego de Reynoso (1916) para el mam. También se consultaron las obras de Diego de Basalenque (1975a; 1975b) sobre el matlatzinca, Domingo Basseta (2005) para el quiché, Juan de Córdoba (1987) para el zapoteco, Pedro Morán y Dionisio Zúñiga (1991) para el pocomchi y Francisco Ximénez (1985) sobre el quiché, el cakchiquel y el tzutuhil.

Entre las crónicas que nos fueron más útiles están los *Memoriales* (1970, 1971) y la *Historia de los indios de la Nueva España* (1969) de fray Toribio de Benavente, también llamado Motolinía por los indígenas (1482/91-1569), *La historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (1951, 1967) de fray Diego de Durán (1537-1588), así como otras crónicas derivadas de un manuscrito perdido conocido bajo el nombre de *Crónica x*,¹⁶ la *Historia eclesiástica indiana*

¹⁴ Para mayor información sobre la elaboración de cada una de estas fuentes, véase el volumen XIII del *Handbook of Middle American Indians* (1973) así como las introducciones de las ediciones consultadas.

¹⁵ Sahagún (1938, I, 5-6) dice escribir “para predicar contra estas cosas [la idolatría], y aun para saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos”.

¹⁶ Entre éstos encontramos la *Crónica mexicana* (1944, 1878, 1980) de Alvarado Tezozómoc, el libro VII de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (1940), la *Relación del origen de los*

(1945, 1971) de Jerónimo de Mendieta (1528-1604) y la *Monarquía indiana* (1986, 1969, 1975, 1943-1944) de Juan de Torquemada (1564-1624). Aun si la mayoría de los datos proporcionados por las *Relaciones geográficas* (1986) son demasiado vagos, ocasionalmente éstos nos proporcionaron informaciones interesantes sobre las prácticas y creencias indígenas.¹⁷ En particular, la *Relación de Tezcoco* (1964), redactada por Juan Bautista Pomar, y la *Historia de Tlaxcala* (1948) de Diego Muñoz Camargo presentan un buen número de detalles sobre los sistemas de pensamiento mesoamericanos.

Sin duda, los trabajos del franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1590) constituyen la fuente más completa y fiel sobre la sociedad mexicana. Para obtener sus informaciones, el padre Sahagún redactó un cuestionario, al que denominó su *minuta*, e hizo llamar a los informantes más hábiles para hacer con ellos largas entrevistas. Los datos se presentan en una versión náhuatl, acompañada de ilustraciones y de una traducción española, seguida de comentarios explicativos complementarios. Acudimos sobre todo al *Códice florentino* (1950-1981), a la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1938, 1956, 1969a, 1988, 1992) y a los *Primeros memoriales* (1997, 2003). La definición del *nahualli* que aparece en el libro x de la *Historia general* y el *Códice florentino*, complementada por las explicaciones aportadas por el libro iv y los comentarios sobre el *nahualli*, *tlaciuhqui*, *teciuhtlazqui*, proporcionados por los *Primeros memoriales*, son desde hace tiempo las principales referencias para el estudio del nahualismo mexicano. Se trata de, al menos, una decena de páginas enteramente consagradas al *nahualli*. Sin embargo, aun si con toda claridad el nahualismo no figuraba entre las preocupaciones principales de Sahagún, sus informantes se encargaron de diseminar en el texto toda una serie de datos y menciones que nos ayudan a comprender mejor la concepción mexicana del *nahualli*.¹⁸

A partir de la conquista, los indios descubrieron una nueva manera de expresión gráfica y, apropiándose de la escritura europea, desde las primeras décadas de la época colonial comenzaron a producir textos de diferente naturaleza. Sin embargo, por el hecho de que sólo los nobles tuvieran acceso a la educación formal, encontramos que la mayoría de los testimonios indígenas trata sobre la vi-

individuos que habitan esta Nueva España según sus historias, descubierta por José Fernando Ramírez (1878), y la *Relación del origen de los yndios* de Juan de Tovar (1972).

¹⁷ Resultado de un cuestionario de cincuenta preguntas enviado por la corona española a los funcionarios locales en 1577.

¹⁸ Es gracias a los programas informáticos *Chachalaca* y *Temoa*, creados por Marc Thouvenot y Sybille de Pury, que hemos podido localizar con rapidez todas las apariciones del término *nahualli* en el conjunto de los textos nahuas de los informantes de Sahagún.

sión de la elite de la historia y la religión prehispánica y no hablan más que en muy raras ocasiones de los eventos de la vida cotidiana.¹⁹

Uno de los primeros textos en lengua vernácula es el *Códice Chimalpopoca*, atribuido a Alva Ixtlilxochitl a partir de la copia de tres manuscritos del siglo XVI: los *Anales de Cuauhtitlan* o *Historia de los reinos de Culhuacan y México* o *Anónimo de 1570*, la *Leyenda de los soles* (fecha en 1558) y la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* del sacerdote Ponce de León. Los dos primeros textos presentan variantes interesantes de mitos cosmológicos mexicas, mientras que el tercero describe algunas prácticas rituales cotidianas de inicios del periodo virreinal. Otro manuscrito que tiene una importancia mayor para este trabajo es la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 1945), un texto de fecha incierta (redactado tal vez hacia 1532) y autor anónimo que, según su título, fue construido sobre la base de pictografías prehispánicas. La *Histoyre du Mechique* (1905, 1945) del viajero Jean Thévet, que muy probablemente es la traducción francesa de un documento español —que Jonghe (en *Histoyre du Mechique*: 1905) atribuye a Olmos—, presenta también versiones interesantes de mitos cosmogónicos mexicas.²⁰ Los manuscritos indígenas conocidos como la *Historia tolteca chichimeca* (1976) y los *Anales de Tlatelolco* (2000) también fueron de utilidad en la realización de la presente investigación.

Alvarado Tezozómoc, descendiente de las más nobles familias indígenas —nieta de Motecuhzoma II y bisnieto de Axayacatl—, escribió hacia 1609 su *Crónica mexicayotl* (1949, 1992) en donde él cuenta la historia de los nobles mexicas desde sus orígenes hasta 1578. Dice haberse basado en manuscritos pictográficos y testimonios recogidos entre los ancianos indígenas de la época (Tezozómoc: 1991, 4). En sus ocho *Relaciones*, su *Memorial breve de la fundación de la ciudad*

¹⁹ Después de la conquista española, la división entre nobles y *macehualtin* (personas del pueblo) no sólo se mantuvo sino que los evangelizadores introdujeron un nuevo elemento de diferenciación de clase: la educación formal, pues, tal como lo explica el *Códice franciscano* (1941, 55), sólo los hijos de los principales podían ir a la escuela y aprender a leer y escribir, mientras que el resto debía conformarse con el aprendizaje de la doctrina cristiana y, una vez hecho esto, tenía que incorporarse al trabajo junto con sus padres. Sin duda, el proyecto más ambicioso fue el que dio origen al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que tuvo como objetivo dar educación superior a los jóvenes hijos de los nobles (véase Mendieta: 1971, 217; Krickeberg: 1962, 59; Gonzalbo Aizpuru: 1990, 112).

²⁰ Andrés de Olmos (1491-1571), a quien debemos la compilación de un buen número de *huehuetlatolli* (relatos de los ancianos) y la redacción de las primeras gramáticas del náhuatl, teenek, totonaco y tepehua, fue uno de los primeros evangelizadores que llegaron a Nueva España. Aun si su texto sobre las antigüedades mexicanas desapareció desde hace mucho, sabemos que Mendieta y Torquemada copiaron numerosos pasajes de su obra.

de Culhuacan (1991) y las *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* (1965), Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660) presenta su propia visión de la historia prehispánica y universal, desde Adán y Eva, pasando por las peregrinaciones aztecas, hasta la época colonial, a la escala de la historia local. El autor proporciona detalles interesantes sobre la historia mexicana y relata toda una serie de eventos que se remontan a una época anterior a la llegada de los tenochcas.²¹ Cristóbal del Castillo, indígena de origen *macehualli*, nacido a fines del siglo XVI, ofrece en su *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista* (1991) una serie de relatos extraídos de obras ahora desaparecidas. A pesar de su brevedad, este texto presenta aspectos relevantes sobre las migraciones aztecas y en particular sobre el mito de Huitzilopochtli.²²

Entre los textos indígenas, encontramos seguido documentos que pretenden mostrar la pertenencia de un personaje o una familia a un linaje noble y, en consecuencia, sus derechos sobre ciertas tierras. En este contexto, Alva Ixtlilxochitl (1578-1650), descendiente de la nobleza de Texcoco, escribió a fines del siglo XVI las *Relaciones e Historia de la nación chichimeca* (en *Obra histórica*: 1891-1892, 1975) que pretenden demostrar los derechos de su familia a la región de Teotihuacan. Sus narraciones comprenden la historia de Texcoco desde los tiempos míticos hasta la época colonial. En este mismo orden de ideas, los *Títulos* guatemaltecos —como el *Título de Ajpop Huitzitzil Tzúnun* (1963), el *Título de Otzoya* (1957), el *Título de los indios de Santa Clara de la Laguna* (1957), el *Título de Pedro Velasco* (1989), el *Título de Totonicapán* (1983), la *Historia de los Xpantzay de Tecpan, Guatemala* (1957), la *Historia quiché de don Juan de Torres* (1957), el *Testamento de los Xpantzay* (1957) y el *Memorial de Tecpan Atitlan* (1934)—²³ resultan particularmente interesantes pues, retrasando la historia de sus ancestros, los autores presentan cuantiosos detalles sobre su concepción del mundo y, en particular, sobre el nahualismo maya.

El *Popol Vuh* (1968; 1971; 2003), libro sagrado de los maya-quichés, escrito en lengua indígena durante el siglo XVII, fue descubierto por el clérigo Francisco

²¹ Para quienes nos interesamos por la cultura mesoamericana, las *relaciones* más interesantes son la tercera, que cuenta la historia azteca; la cuarta, relativa a los grupos que se asentaron en la región de Chalco-Amecameca; la sexta, que cuenta la historia de la Cuenca de México hasta 1565, y la séptima, que comprende la historia de la región hasta la época colonial. Como señala Castillo (en Chimalpahin 1991, xi), se ignora todavía cuál era la estructura que el autor pretendía dar a su texto; no sabemos si todos los escritos suponían formar parte de una sola obra o si se trataba de proyectos diferentes.

²² Véase la introducción de Thouvenot (en Castillo: 1990) a los *Écrits de Cristóbal del Castillo*.

²³ También conocido con el nombre de *Memorial de Sololá, Anales de los kaqchiqueles y Anales de Xahil*.

Ximénez en el siglo siguiente en el poblado maya de Chichicastenango. Aun si algunos de sus pasajes nos resultan bastante herméticos, este texto contiene una gran cantidad de información precisa sobre la creencia en el *nahualli* y sobre la cosmovisión mesoamericana en general. La primera parte de este documento cuenta la creación del mundo y de la humanidad, la segunda relata las aventuras de los gemelos míticos y la tercera —la más importante para este trabajo— habla de la historia de los ancestros quichés, mencionados como *nahuales*, así como de sus enemigos.

Otra fuente de interés para el tema está constituida por aquellos manuscritos proféticos, encontrados durante los siglos xvii y xviii, que la literatura americanista conoce bajo el nombre de *Chilam Balam*. Se trata de textos escritos en caracteres latinos que mezclan, en un lenguaje poético, las creencias prehispánicas y las de origen europeo. Entre éstos, el más rico es el *Chilam Balam de Chumayel* (1932, 1986), pues, además de enunciar predicciones, contiene toda una serie de fragmentos de relatos históricos y mitológicos que hacen alusión al *way*.²⁴

Si las fuentes antiguas presentan una gran cantidad de información sobre las grandes fiestas religiosas de la época prehispánica, las fuentes más tardías, de los siglos xvii y xviii, se muestran particularmente proliferas en detalles sobre la vida ritual de los indios de las zonas rurales. El *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España* (1953, 1984) de Hernando Ruíz de Alarcón (?-1646), publicado en 1629, es sin duda uno de los documentos más importantes sobre el nahualismo antiguo y colonial. Se trata de una compilación de mitos y encantaciones en náhuatl (recogidos al sur de la ciudad de México) acompañada de traducciones, explicaciones y comentarios del autor. Jacinto de la Serna retoma los textos de los cronistas de los siglos xvi y xvii y, añadiendo algunas descripciones de las creencias y prácticas de su época, redacta su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1953, 1987), en 1656. El irlandés Thomas Gage (1597-1655), quien fue misionero dominico en Centroamérica, en su *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España* (1946), consagra algunas líneas a la descripción del nahualismo maya. El obispo Francisco Núñez de la Vega (1632-1706), quien recorrió Chiapas en tres ocasiones, interrogando a los antiguos “idólatras” y revisando manuscritos indígenas, presenta en sus *Constituciones diocesanas* (1988) toda una serie de descripciones de creencias y rituales practicados por los *nahualistas* mayas de fines del siglo xvii. Dado que

²⁴ Véase la introducción de Roys al *Chilam Balam de Chumayel* (*The book of Chilam Balam of Chumayel*: 1932, 3).

se trata de un *compendium* de doctrina cristiana, el autor no cita más que algunos ejemplos y prefiere guardar silencio sobre un cierto número de eventos que pudo observar.²⁵ En la *Historia de Guatemala* o *Recordación florida* (1882), el administrador colonial de Totonicapán y Sonsonete, Francisco Antonio Fuentes y Guzmán (1643-1700), dedica algunos pasajes a la descripción de la creencia en la coesencia-*nahualli*. El clérigo Francisco Ximénez (1666-1729), descubridor y primer traductor del *Popol Vuh*, y autor del *Arte de las tres lenguas cacchiquel, quiché y tzutuhil* (1993), presenta en su *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1929) datos interesantes sobre el nahualismo maya colonial.

Otros documentos que me han sido particularmente útiles son los procesos inquisitoriales o judiciales de los siglos XVI y XVII —conservados en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México, el Archivo General de Indias de Sevilla y el Archivo Histórico Diocesano de Chiapas de San Cristóbal de las Casas— en los cuales los indígenas, como testigos, acusados y quejosos, mencionan algunas de sus más profundas creencias religiosas. Cuentan los eventos de su época y describen una gran cantidad de prácticas rituales clandestinas. Entre estos documentos, los procesos inquisitoriales de Martín Ocelotl y Andrés Mixcoatl y Papalotl (en *Procesos de indios, idólatras y hechiceros*: 1912) presentan una gran cantidad de información sobre las cualidades y características de los hombres-*nahualli*, mientras que los procesos de la región zoque, y en particular el de *Las dos Cuevas de Juquipilas* (1685), son especialmente ricos en detalles sobre la entidad compañera.

Las investigaciones de los etnólogos contemporáneos han producido un importante volumen de datos indispensables para la construcción de nuestro modelo. Entre los trabajos consultados sobre los nahuas podemos citar las obras de Boas (1920, 1924), Soustelle (1958), Madsen (1960), Montoya Briones (1964), García de León (1969), Fábregas Puig (1969), Sánchez y Díaz (1978), Buchler (1980), Knab (1984, 1991), Taggart (1984), Chamoux (1989, 1996), Signorini y Lupo (1989), Segre (1990), Sandstrom (1991), Farfán Morales (1992), Aranda Kilian (1993), Nutini y Roberts (1993), Goloubinnof (1994), Münch (1994), Lupo (1995, 1999, 2001) y Duquesnoy (2001). Acerca de los teenek, nos basamos sobre todo en las obras de Ariel de Vidas (1997) y Gallardo Arias (2000). Los trabajos de Beals (1945), Miller (1956), Lipp (1991), Hoogshagen (1994a, 1994b)

²⁵ La presencia de Núñez de la Vega en los procesos inquisitoriales del Archivo Histórico Diocesano de Chiapas nos muestra que este cronista fue testigo de numerosos casos de nahualismo que, aparentemente, prefirió no mencionar en su obra.

y Torres Cisneros (2001) nos han aportado preciosos datos sobre los mixes. En lo referente a los zapotecos, hemos consultado los textos de Kearney (1971), Beals (1935), Butler (1982) y de la Fuente (1941-1946, 1949). Ravicz y Romney (1969), Kaplan (1956), Flanet (1977, 1982) y Mak (1959) son los autores que más hemos citado acerca de los mixtecos. Weitlaner (1977) nos aporta datos interesantes sobre los chinantecos. En cuanto a los triquis, nos hemos referido ante todo a los trabajos de Nader (1969), Cervantes Delgado (1999) y García Alcaraz (1973). Wonderly (1946) es el autor que nos proporciona más información sobre el nahualismo zoque. Los textos de Ravicz y Romney (1969) y Garnung (2000) fueron consultados acerca de los amuzgos. Estudiamos la obra de Weitlaner (1969) sobre los cuicatecos, la de Foster (1969, 1945-1951) referida a los popolucas y la de Ichon (1969) que se ocupa de los totonacos. Diebold (1969), Tranfo (1979), Cheney (1979) y García y Oseguera (2001) son los autores que más hemos citado sobre los huaves. Vásquez, Hernández (1994) y Carrasco (1960) nos aportaron datos importantes acerca de los chontales. Nos referimos a los trabajos de Drucker, Escalante y Weitlaner (1969), así como a Davis (1963), sobre los cuicatecos. Villa Rojas (1963), Pittarch (1996a, 1996b, 1998), Maurer Ávalos (1979), Nash (1960) y Figuerola (2000, 2005) nos han aportaron preciosos elementos sobre los tzeltales. Entre los trabajos consultados acerca de la cultura tzotzil, podemos citar las obras de Guiteras Holmes (1961a), Holland (1963a), Moscoso Pastrana (1991), Gossen (1975), Acheson (1966), Köhler (1992, 1995), Laughlin y Karasik (1988), Linn (1989), Pozas (1959) y Vogt (1966, 1969). Hemos revisado el texto de Ruz (1981a, 1981b) dedicado a los tojolabales, el de Colby y Colby (1986) sobre los ixiles y el de Wisdom (1961) acerca de los chortis. Saler (1969) y Bunzel (1959) nos aportaron preciosas informaciones referidas a los quichés. Nos hemos basado en los textos de La Farge y Byers (1931) y Stratmeyer y Stratmeyer (1979) sobre los jacaltecos, los de Bruce (1975) y Cline (1944) relativos a los lacandones, así como en los de Nash (1958) y Oakes (1951) acerca de los mames. Sobre los otomíes, hemos consultado los trabajos de Dow (1975, 1986), Galinier (1979, 1985, 1990, 1997) y Tranfo (1974). Van Zantwijk (1967) y Beals (1969) nos aportaron importantes datos en lo que respecta a los purépechas. Aguirre Beltrán (1994) y Gabayet (2002) nos proporcionan informaciones de gran interés referentes al nahualismo de las poblaciones afromexicanas de la costa del Pacífico. Por último, consultamos los trabajos de Robe (1971) y Lagarriga (1993), que se ocupan de las creencias de los mestizos de la ciudad de México y el centro de Veracruz.

Para profundizar en los datos aportados por estas fuentes, o para tratar de paliar la falta de datos, nos hemos valido de la información contenida en los vo-

cabularios indígenas modernos. Esta labor nos ha resultado particularmente provechosa al estudiar comparativamente las concepciones anímicas mesoamericanas. En la mayoría de los casos hemos debido recurrir a los vocabularios y diccionarios del Instituto Lingüístico de Verano, pues, además de ser de fácil acceso, son éstos los que comprenden la mayor extensión y variabilidad en el territorio mesoamericano.

Por último, los testimonios aportados por el señor Román Martínez y el profesor Refugio Miranda, hablantes de náhuatl de la Huasteca, nos han aportado informaciones extremadamente interesantes para el tema que nos ocupa.

PLAN DE EXPOSICIÓN

A fin de facilitar la lectura y evitar las repeticiones innecesarias, nuestra exposición no seguirá un orden cronológico sino temático.

Antes de entrar de lleno al estudio del *nahualli*, consideramos prudente empezar por esbozar los principios básicos de la concepción mesoamericana de la persona y, en particular, de las ideas en torno a las ánimas. Comenzaremos por describir las principales características y funciones de cada una de las entidades para, después, tratar de definir el esquema general bajo el cual se entrelazan y estructuran. Antes de concluir este apartado abordaremos el tema de la unidad y diversidad de las concepciones anímicas mesoamericanas, en contraste con las que se han observado en zonas aledañas.

En un siguiente apartado comenzaremos por analizar las diferentes propuestas sobre el origen y la significación del término *nahualli*; a partir de esto procuraremos establecer el sentido general de dicho vocablo. En seguida, estableceremos las principales características de la coesencia-*nahualli*; su forma, sus atributos, sus relaciones con las entidades anímicas y sus funciones en la construcción de la imagen indígena del individuo y la sociedad. Explicaremos también el lazo existente entre la creencia en la coesencia, la noción de hombre-*nahualli* y el rol de la primera dentro de la transformación del segundo. Una buena parte de este capítulo estará consagrada al estudio del rol de la entidad compañera en la comunicación entre los diferentes estratos del universo, tal como éste era imaginado por los mesoamericanos. Para finalizar, abordaremos los diversos modos de representación plástica del *nahualli* desde la época de los olmecas hasta la llegada de los españoles, y procuraremos establecer los límites espacio-temporales de la creencia en la entidad compañera.

Comenzaremos por explicar, en la segunda parte, el rol del hombre-*nahualli* en los intercambios entre la sociedad y la sobrenaturalidad para establecer después

el modo en que un individuo podía acceder a tal posición. Siguiendo la definición presentada por los informantes de Sahagún, explicaremos cuáles son las diferentes funciones del buen y el mal hombre-*nahualli*. Describiremos cada una de las actividades atribuidas al *buen nahualli* y procuraremos situar a dicho personaje dentro de la lógica del intercambio con la sobrenaturaleza. Una vez enumeradas las actividades del *mal nahualli*, describiremos el modo en que un individuo puede adquirir tal condición y explicaremos cuáles eran las funciones de las distintas clases de *nanahualtin* que conocemos. En otra sección desarrollaremos el estudio de dos personajes que, aunque también son llamados *nahualli*, no parecen concordar con los antes descritos. Con la ayuda de una vasta documentación etnológica, trataremos de definir cuál es el rol jugado por los *nanahualtin* ladrones y transgresores y chupasangre. Siguiendo el tema de los diferentes tipos de hombres-*nahualli* debatiremos sobre la noción de transformación y abordaremos temas como la importancia de la metamorfosis en la definición del nahualismo, los rituales de transformación y la existencia de datos contradictorios sobre la corporalidad o incorporeidad de dicho fenómeno. Presentaremos una breve discusión sobre la existencia de una deidad patrona de los hombres-*nahualli* y cerraremos esta parte con un breve ensayo sobre la unidad y diversidad de conceptos en torno al hombre-*nahualli*.

Antes de pasar a la exposición de la síntesis del modelo propuesto, dedicaremos un último apartado al estudio de los procesos de transformación que ha sufrido el nahualismo a partir del contacto entre pueblos mesoamericanos y mestizo-occidentales. Siendo que la mayor parte de las informaciones presentadas fue recogida por los españoles, comenzaremos por definir el modo en que el punto de vista de éstos sobre el nahualismo influyó en las informaciones recogidas y terminó por incidir en las concepciones indígenas. A continuación abordaremos el tema de los contactos entre pueblos indígenas y afroamericanos, y evaluaremos la posible existencia de un nahualismo negro. Para cerrar este apartado, veremos las diferentes maneras en que los pueblos no-indígenas contemporáneos se han apropiado del concepto *nahualli* y la manera en que lo han reinterpretado y reinventado en el contexto de los nuevos movimientos psicómicos de inspiración indígena.

ALGUNAS PRECISIONES PARA LA LECTURA DE *EL NAHUALISMO*

Aun cuando esto pueda debilitar las demostraciones que se presenten en nuestro texto, hemos querido mencionar no sólo los datos que apoyan nuestras hipótesis sino también los casos discordantes, pues, aunque nosotros postulamos un modelo general, sería absurdo ignorar aquellas informaciones que señalan que, por monolítico que sea, ningún sistema de pensamiento será jamás unitario.

Conscientes de que este trabajo no constituirá más que una primera síntesis, y no la última obra sobre el nahualismo, hemos querido señalar a lo largo del texto las dudas que durante nuestra investigación quedaron sin resolver. Esperamos que dichos señalamientos sirvan de guía para futuros nagualólogos, pues, a fin de cuentas, es mejor decir “no sé” que presentar soluciones ambiguas o carentes de fundamento.

NOTA: Por lo común, hemos preferido respetar la ortografía del siglo XVI y escribir *nahualli*; ocasionalmente sí se encontrarán otras grafías como *nagual* y *nahual*.