

El nahualismo



Roberto Martínez González



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Roberto Martínez González
"Síntesis y conclusiones finales"
p. 499-529

El nahualismo
Roberto Martínez González (autor)

México
Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas
Ilustraciones y tablas
(Serie Antropológica 19)

Primera edición impresa: 2011

Primera edición electrónica en PDF: 2016

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

ISBN de PDF 978-607-30-1433-5

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>.

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

SÍNTESIS Y CONCLUSIONES FINALES

PARA FINALIZAR ESTE TRABAJO, comenzaremos por hacer una síntesis de todas las conclusiones que se han presentado a lo largo de nuestro texto y, a partir de ello, formularemos nuestro modelo de nahualismo. No queremos decir con esto que todos los nahualismos mesoamericanos correspondan exactamente a lo aquí expuesto ni que esto constituya una suerte de nahualismo primigenio sino tan sólo que, por estar constituido por los elementos más recurrentes, éste sería el nahualismo más representativo, una especie de nahualismo ideal que serviría de base para la construcción de los nahualismos reales.

Después de haber abordado el tema de los procesos de transformación por los que ha pasado este sistema simbólico, procuraremos explicar el modo en que el nahualismo suele variar en el tiempo y el espacio. A partir de ello y de la definición del *núcleo central* del nahualismo, procuraremos fijar sus límites cronológico-culturales.

Dedicaremos un último apartado al planteamiento de aquello que quedó por resolverse en el presente trabajo y algunos lineamientos que consideramos útiles para futuras obras sobre este tema.

UN MODELO DE NAHUALISMO

En el pensamiento mesoamericano, el hombre actual es pensado como producto de la unión de dos clases radicalmente diferentes de componentes. Por un lado, encontramos a los cuerpos que, imaginados como hechos de la tierra y sus productos, fungen como cobertura o recipiente para una clase de elementos mucho más sutiles. Por el otro, tenemos a las ánimas que son de una naturaleza menos palpable, derivan de las deidades y se encuentran contenidas en las partes más pesadas de la persona. Entre estos segundos elementos encontramos tres principales entidades: corazón, calor y aliento/sombra.

El ánimo-corazón es pensada como fuente última de vitalidad y centro, núcleo o esencia de todo aquello que existe. En el ser humano, dicha entidad actúa como sede de la acción, la emoción, el conocimiento, la memoria, la voluntad, el len-

guaje, la identidad étnica y la energía individual. No obstante, las cualidades de tal elemento no eran inmutables sino que éstas podían verse afectadas tanto por el comportamiento moral de la persona como por algunos de los males que afectaran al corazón. A pesar de su existencia casi inmaterial, dicha entidad se podía descomponer en tres aspectos diferentes: una especie de aire que abandonaba el cuerpo por la boca al momento de la defunción, una silueta etérea y antropomorfa que viajaba al inframundo tras el deceso y un elemento ornitomorfo que terminaría por destruirse al finalizar la vida. Al mismo tiempo, el ánima-corazón no era una esencia unitaria centrada en el músculo cardíaco sino un elemento múltiple y difuso que se encontraba disperso por todo el organismo. Es su carácter múltiple y difuso el que permite que una parte, o un avatar de esta entidad, pueda desprenderse del cuerpo como consecuencia de un susto y ser capturada por las deidades telúricas o perderse en el bosque, lo que provoca aquella patología conocida como *susto* y, si la separación se prolonga, la muerte.

Como el resto del cuerpo, el corazón se alimenta, a través de la sangre y la respiración, de una especie de energía bipolar, constituida por un elemento frío y otro caliente, que para su correcto funcionamiento debía encontrarse en cierto equilibrio. El exceso de cualquiera de sus partes puede provocar *aire* o *mal de ojo* a los seres y objetos del medio.

En uno de los extremos figura una entidad luminosa y caliente —conocida como *tonalli* en náhuatl— que, aunque se difunde por todo el organismo, tiende a concentrarse en puntos específicos como el corazón y la coronilla de la cabeza. En gran medida, el destino y las características personales de los sujetos están condicionados por el ánima-calor. El nombre personal y las cualidades de este elemento derivan de la influencia diferencial que el sol y la pareja suprema tienen sobre el recién nacido, en función de la clase de deidad que gobierne sobre la fecha de su nacimiento o baño ritual. No obstante, dichas cualidades no son definitivas ni inmutables sino que, además de poder modificar el destino inicial cambiando la fecha del baño ritual, las acciones emprendidas durante la vida también podían afectarlo; de hecho se supone que para conservar el *tonalli* en buen estado era preciso rendir culto a la deidad patrona de la fecha de nacimiento, llevar una vida de ayuno y penitencia y seguir el código moral indígena. Hoy en día, se dice que una persona es más o menos caliente según su edad, su sexo, su estatus social y el estado de ánimo en que se encuentre. Al mismo tiempo, el aumento en el calor corporal significa la posesión de un poder sobrenatural que, si no es correctamente encauzado, puede ocasionar daño sobre el entorno. Al igual que el ánima-corazón, y a veces junto con ella, el calor puede desprenderse del cuerpo durante el sueño, el coito, la ebriedad y el *susto*.

Del lado frío de este binomio se encuentra una entidad conocida como *aliento* o *sombra*, *ihiyotl/ ecahuil* en náhuatl. Se trata de un elemento que, derivado de la luna y las deidades celestes y renovado por la respiración, tiende a servir de contrapeso al calor corporal. Aun cuando muchas de sus funciones tiendan a confundirse con las del *tonalli*, resulta claro que se encuentra asociada con la vitalidad, el poder, la virtud, el esfuerzo, la voz, el sabor, el olor, la motivación, el talento y ciertos estados de ánimo como el enojo. Al igual que los otros dos compuestos, el aliento se encuentra difundido por todo el cuerpo, se concentra en puntos específicos como la cabeza, el corazón y el hígado, y corre el riesgo de separarse del cuerpo durante el *susto*. Además de manifestarse como flatulencias o vapores corporales, el comportamiento inmoral —y en particular el adulterio— produce en esta ánima una serie de modificaciones que, al emanarse como gas pestilente, podían producir diversas clases de daño a los objetos y seres del entorno. No obstante, al aliento también puede ser voluntariamente usado para curar o enfermar a las personas, según la intención del personaje al momento de soplar sobre el sujeto receptor.

Las tres entidades se encuentran distribuidas por el cuerpo e indisolublemente ligadas entre sí; juntas determinan las cualidades personales, el comportamiento moral influye en el conjunto de ellas, todas pueden separarse del cuerpo y éstas tienden a confundirse entre sí. En otras palabras, es el sistema formado por las tres entidades el que determina el carácter, la personalidad y el estado mental de los individuos particulares. Las variaciones en el comportamiento moral y la salud-enfermedad de los sujetos inducen modificaciones en el equilibrio entre las distintas esencias de la persona, produciéndose en ellas una serie de marcas que actuarían como memoria anímica de la historia individual. Aunque eventualmente terminan por separarse, los destinos *posmortem* de estos distintos componentes de la persona se encuentran entrelazados.

Al morir una persona, lo primero que sucede es que su sombra se separa del cuerpo y permanece sobre la tierra, ligada al lugar del deceso o enterramiento, cuando menos hasta el final del viaje al inframundo. Tras el enterramiento, el ánima-corazón inicia su viaje al inframundo mientras que el calor contenido en la carne del difunto actúa como una suerte de combustible que, al tiempo que da al ánima la energía necesaria para librar los distintos obstáculos, va desgastándose hasta desvanecerse en el proceso de descarnamiento del cuerpo. Paralelamente a la descomposición del cadáver, el ánima-corazón se libera y se limpia de todas aquellas marcas que en ella había impreso la historia personal del sujeto. De esta manera, al final del camino, el corazón se convierte en una especie de semilla purificada y lista para ser insertada en el útero de una mujer y vivir

de nuevo sobre la tierra o ir a habitar a una de las moradas de los muertos (Tonatiuh Ichan, Tlalocan, etcétera). Sin embargo, lo anterior no necesariamente significa que el *tonalli* siempre termine por destruirse en el viaje a Mictlan sino que, en ocasiones, los parientes pueden rescatar su ánima-calor e introducirla en un recién nacido al darle a éste el nombre del difunto. Sólo aquellos que no contaban con los méritos suficientes, cuyo calor no había alcanzado la fuerza suficiente para sobrevivir al Mictlan, terminaban por ser destruidos y sus entidades se desvanecían y perdían en el anonimato.

De esta manera, un nuevo ciclo vital daría inicio al conjuntarse las tres entidades con el cuerpo sobre la tierra; el cuerpo sería producto del sexo y las distintas ánimas entrarían en contacto con él en algún momento entre la concepción y el nacimiento. La unión de los distintos componentes anímicos del ser humano era reactualizada durante un baño ritual que representaba un nuevo nacimiento en sociedad.

Simultáneamente al nacimiento, una criatura no-humana, llamada *nahualli*, en ocasiones le es asignada a la persona para que la proteja, le asista y aconseje a lo largo de su vida. El hombre y el *nahualli* comparten una de las entidades anímicas —el *tonalli* entre los nahuas y el ánima-corazón en la mayoría de los grupos mesoamericanos—, de tal manera que el destino, el carácter y a veces incluso la apariencia física del individuo estarán en relación con la forma de su entidad compañera. El hombre y su coesencia están tan estrechamente ligados que todo daño sufrido por el *nahualli* tendrá una repercusión sobre su contraparte humana. Aun si ciertos individuos pueden tener varios *nanahualtin*, parece ser que siempre existirá uno que se encuentre más estrechamente ligado a su destino. Las otras coesencias, que por lo general corresponden a especies diferentes, no señalan más que aspectos marginales de la personalidad humana y su muerte no provocará más que enfermedades pasajeras.

A pesar del hecho de que, muchas veces, los hombres ordinarios no suponen conocer la identidad exacta de su coesencia, los documentos de las épocas colonial y actual mencionan un número considerable de técnicas usadas para la atribución de los *nanahualtin* que, aparentemente, coexistían en un mismo periodo y región. Al igual que el *tonalli*, el *nahualli* puede ser heredado de un pariente muerto, determinado con la ayuda de un calendario adivinatorio o designado durante un baño ritual semejante al bautizo cristiano. El *nahualli* puede ser igualmente asignado por la interpretación de las marcas dejadas sobre las cenizas o la oniromancia. Además existen procedimientos, probablemente complementarios, que implican una alianza con la entidad compañera en la edad adulta o cuando el niño tiene seis o siete años. A veces, la atribución de un *nahualli* se asocia con la

asignación de un nombre, probablemente secreto, que denota el tipo de entidad compañera atribuida al individuo.

Dada la variabilidad de los caracteres humanos, existe una gran diversidad de especies-*nahualli*: aun si los *nanahualtin* tienen generalmente una forma animal, éstos también pueden adoptar una apariencia vegetal, meteorológica, mineral, antropomorfa e incluso monstruosa. Estas entidades serán más o menos fuertes, maléficas o benéficas, tímidas o extrovertidas, según las características de los individuos a los que se asocian. La fuerza y el número de entidades compañeras vinculadas a un individuo están en relación con el estatus social. Sin embargo, los humanos no son los únicos que tienen *nanahualtin*, los dioses, las colectividades y probablemente los muertos podían igualmente poseerlos.

Como los hombres, los *nahuales* forman una sociedad organizada según principios jerárquicos, en la cual las entidades compañeras se desarrollan del mismo modo que los individuos a quienes se encuentran unidas. Se dice muchas veces que los *nanahualtin* establecen entre sí las mismas relaciones que sus contrapartes humanas y que los desplazamientos de los individuos implican movimientos equivalentes en las entidades compañeras. Sin embargo, la interdependencia de sus destinos no significa necesariamente que las acciones del hombre y el *nahualli* sean siempre idénticas, ya que el hecho de que una coesencia se pierda en el bosque tendrá sin duda un efecto sobre el humano, mas no significa que, como consecuencia de ello, el hombre se encuentre igualmente perdido. Son dos seres en dos “sociedades” diferentes que se encuentran entrelazadas por las entidades anímicas de sus miembros.

En el tiempo ordinario, los hombres y los *nanahualtin* se encuentran espacialmente separados. Los unos ocupan el pueblo o los campos de cultivo, los otros, el entorno natural, las montañas “sagradas”, el cielo o el inframundo, bajo la protección de deidades telúricas –Tlaloc o Tepeyollotl, entre los mexicas. Sin embargo, cuando el sol se oculta en el horizonte para penetrar en el inframundo y la frontera entre el reino de los muertos y la superficie terrestre se torna difusa, el ánima-corazón, o el *tonalli* entre los nahuas (y con ello la mente humana), se transfiere al *nahualli* que se pasea libremente entre la tierra y el inframundo. Al mismo tiempo, los dioses y los muertos adquieren formas no-humanas particulares a la esfera nocturna (en ocasiones llamadas *nahualli*) para desplazarse por el espacio terrestre y entremezclarse con los seres mundanos. Así la noche es un mundo en el que los seres procedentes de diversos espacios pueden encontrarse e interactuar. Dado que el periodo nocturno es un tiempo de inversiones, en el que las cosas no son necesariamente lo que aparentan, los hombres comunes se ven incapaces de interpretar correctamente sus sueños, ellos “no se acuerdan”,

“no ven con claridad” y, sobre todo, no son capaces de controlar las acciones de sus coesencias.

No obstante, entre los hombres comunes existen ciertos individuos “excepcionales”,¹ denominados *nanahualtin*, que por el hecho de estar dotados de un ánima-*nahualli* de una naturaleza particular —producto de la influencia de ciertas deidades—² poseen la capacidad de dirigir y controlar las acciones de sus coesencias en el mundo de la noche. Aquellos que desaparecen cuatro veces del vientre materno antes de nacer, quienes vienen al mundo bajo los signos 1 Lluvia, 1 Viento, 1 Muerte, 1 Lagartija y 1 Hierba,³ los que presentan ciertas marcas corporales congénitas y algunos de los que pertenecen a linajes de *naguales* estarán ineluctablemente destinados a ser hombres-*nahualli*. Es gracias a su condición inhabitual que muchas veces son elegidos por las deidades para fungir como intermediarios en la comunicación entre la sobrenaturaleza y los humanos.

Según lo que se menciona en las fuentes virreinales y contemporáneas, generalmente es a partir de la adolescencia que los futuros hombres y mujeres-*nahualli* son contactados en el sueño por las divinidades de la tierra y la lluvia. Durante la experiencia onírica —que por lo común se presenta después de haber sido golpeados por un rayo, tras una larga enfermedad o en asociación al consumo de alucinógenos—, los señores del Tlalocan anuncian al novicio cuál será su destino o su manera de actuar y en ocasiones le revelan la identidad de su coesencia-*nahualli*. Es común que los futuros especialistas rituales sientan miedo de asumir su cargo, pero las amenazas de muerte y la agravación de sus padecimientos les obligan rápidamente a cambiar de opinión. A partir de ese momento, se formará un pacto o alianza —a veces consolidado a través de un matrimonio— que hace que el individuo adquiera una condición semejante a la de sus contrapartes sobrenaturales.⁴ Algunas fuentes antiguas y contemporáneas mencionan que, antes de poder asumir su cargo, el futuro *nagual* debe pasar por un periodo de aprendizaje al lado de un especialista ritual más experimentado. Pero todo parece indicar que tal etapa, sin duda indispensable, es un evento poco valorado.

Como es sabido, la mayor parte de los elementos indispensables para la supervivencia de los seres humanos provienen del reino de la tierra y la lluvia. Las fuerzas de crecimiento, las semillas o corazones de las cosas, el agua, la fertilidad,

¹ El carácter “excepcional” de los hombres-*nahualli* responde a criterios altamente estereotipados.

² Ehecatl-Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Mayahuel, Itztlacoliuhqui y las Cihuateo.

³ Tales signos se refieren al día oficial de nacimiento del individuo (en el que realiza el baño ritual), lo que no necesariamente coincide con la fecha real del alumbramiento.

⁴ El caso del matrimonio con una entidad extrahumana nos muestra que la alianza con la sobrenaturaleza es pensada bajo las mismas formas y códigos que las alianzas con otros grupos humanos.

las plantas, los animales y los diversos aspectos del maíz pertenecen a Tlaloc y sus servidores. Sin embargo, puesto que los tlaloque no son señores caritativos, los hombres se ven obligados a adquirir en calidad de préstamo los recursos que consumirán, —en particular el maíz,⁵ porque que el maíz es, metafóricamente, semejante a la carne humana—; los hombres deberán pagar la deuda contraída y entregar su propia carne (y con ella el *tonalli* contenido) a la tierra para que sea devorada por ella tras la muerte.⁶ El hombre se alimenta de la tierra y la tierra se alimenta del hombre, y es dicho intercambio el que establece la continuidad entre la vida y la muerte, y asegura la pervivencia de la sociedad.

Como en todos los intercambios, se proclama la reciprocidad y se busca la ventaja: los hombres tratan de retardar el pago de la deuda al entregar a las deidades el cuerpo y la sangre de substitutos extranjeros. Las divinidades de la tierra y la lluvia intentan acelerar el pago y envían enfermedades, relámpagos o ahogan a la gente. De modo que para evitar el conflicto y la consecuente interrupción de la circulación de carne-maíz entre los dos mundos, es necesaria la presencia de un mediador. Es en virtud de su pacto o alianza con la sobrenaturaleza telúrica que el hombre-*nahualli* puede negociar con ella, acceder a sus riquezas y redistribuirlas entre los miembros de la comunidad.

Al caer la noche, el hombre-*nahualli* “viste” con su entidad compañera a una de sus entidades anímicas —principalmente el ánima-corazón, el *tonalli* entre los nahuas— para viajar a diversos espacios míticos durante el sueño. Dado que los dioses y los *nanahualtin* son los únicos que pueden cambiar de forma a voluntad, es muy posible que para ello los especialistas rituales debieran utilizar un ungüento negro que les permitiera identificarse con los dioses y, así, apropiarse de sus capacidades nocturnas. El *nahualli* comunica a los hombres los mensajes que recibe de las divinidades que encuentra en sus sueños y, probablemente, se deja poseer por los dioses para que los miembros de su comunidad puedan comunicarse con ellos. Al mismo tiempo, el *nahualli* puede encarnar a los dioses a fin de apropiarse temporalmente de sus cualidades, actuar sobre su entorno y evitar el desorden.

La función del *nahualli* es doble. Por un lado, obtiene la lluvia, la fertilidad y los alimentos para los hombres a través de ofrendas y sacrificios que constituyen

⁵ El maíz como designación genérica de los alimentos (López Austin: 2006, comunicación personal).

⁶ La carne de todos aquellos que habían consumido maíz o alimentado de la tierra en general era devorada por las deidades telúricas para impedir, así, que revivieran. Aunque estos términos no se encuentran etimológicamente emparentados, parece haber existido un juego de palabras entre el *tonalli*, que se obtiene del maíz y se entrega como pago a las deidades, y el propio cereal, *tonacatl*, que sirve de alimento para los seres humanos.

promesas de pago; por el otro, asegura el reembolso de la deuda enviando la muerte y la enfermedad a los humanos.

Como *tlamatini*, “sabio”, el hombre-*nahualli* es un consejero, un terapeuta y un adivino que ejerce ciertas funciones sacerdotales. Cuando la coesencia de un individuo es atada por un brujo, expulsada del reino de la sobrenaturaleza telúrica o capturada por las deidades de la tierra y la lluvia debido a una transgresión al orden moral, el hombre-*nahualli* toma la forma de su entidad compañera para acceder durante el sueño al Más Allá y buscar al *nahualli* de su paciente, lo libera y reconduce a su hábitat, se encarga de pagar una compensación a las deidades y combate con los *nanahualtin* rivales, o sus coesencias, para obligarlos a curar a su paciente. De hecho, se cree que la cura del humano no puede alcanzarse si no se interviene simultáneamente sobre la coesencia-*nahualli*.

En su rol de *tlaciuhqui*, “el que excita o hace llegar las cosas”, predice el avenir, recupera objetos perdidos y adivina la causa de las enfermedades. En términos generales, las fuentes antiguas no describen los métodos adivinatorios empleados; sin embargo, es posible que éstos se hayan valido de procedimientos ordinarios como lanzar granos de maíz, medir el antebrazo e interpretar los sueños.

Al fungir como *teciuhlazqui*, “el que arroja el granizo”, el hombre-*nahualli* se encarga de controlar los fenómenos meteorológicos: organiza las ofrendas propiciatorias y examina las vísceras de una víctima sacrificada para saber si las deidades están satisfechas con el don que se ha realizado y para predecir cómo se desarrollará la temporada de lluvias. A fin de hacer llover, incita a los tlaloque a traer las lluvias a través de plegarias y haciendo nubes de copal, mientras que para evitar las tormentas el *nahualli* encarna la imagen guerrera del dios Telpochtli, asociado a la sequía, y pelea simbólicamente contra las tormentas; sahúma las nubes con sustancias probablemente consideradas como desagradables a las deidades de la tierra y la lluvia; sopla o sacude sus ropas contra las nubes, las amenaza con una serpiente viva —coesencia de las deidades telúricas— atada a un palo o las guía lejos del pueblo al tiempo que evoca, uno por uno, los lugares por los que debe pasar.

Al mismo tiempo, el *nahualli* es un guardián que se encarga de proteger a la comunidad, sus miembros y sus recursos, de los posibles ataques enemigos. Utiliza su capacidad nociva o actúa como *tlacatecolotl*, “búho-hombre”, para enviar la enfermedad y el mal tiempo a las poblaciones rivales. Es también el *nahualli* quien, a fin de evitar la devastadora cólera divina, se encarga de castigar con la muerte y la enfermedad a quienes transgreden las normas morales; además, cabe señalar que a través de ello también se paga la deuda con los miembros indeseables de la

sociedad.⁷ En otras palabras, su tarea es hacer frente a toda eventualidad que pudiera poner en riesgo la pervivencia de la sociedad. Su función no se define por el orden que se debe mantener sino por el desorden que se procura evitar.

Gracias a su función protectora, los hombres-*nahualli* eran altamente valorados por los miembros de la sociedad. Sus trabajos como *teciuhltlaꝑque* eran remunerados por el conjunto de la comunidad, los *tlatoque* los consultaban y contrataban para que se batieran contra los enemigos de Estado. Su reputación era tal que con frecuencia los gobernantes, como representantes de la ciudad y de los dioses, eran considerados como *nanahualtin* y, en ocasiones, dotados de poderes sobrenaturales que les permitían prever el futuro.

Al mismo tiempo, la función punitiva de los hombres-*nahualli* hacía que fueran vistos con cierta desconfianza, porque siempre era concebible que alguien tan poderoso decidiera abusar de sus facultades. Aun en la actualidad, es común que a los especialistas rituales se les acuse de practicar la brujería cuando éstos acumulan varios fracasos consecutivos ya que es sólo la “justa causa” (determinada en función de la opinión pública) la que marca la estrecha línea que separa al *buen* y al *mal nahualli*. En condiciones ordinarias, los hombres-*nahualli* más prestigiados, que generalmente son más carismáticos y poseen mayor facilidad de palabra, logran desviar las acusaciones hacia un tercero y así salir indemnes del embrollo. Por el contrario, aquellos que tienen un comportamiento antisocial o que por alguna otra razón no se encuentran plenamente integrados con la sociedad parecen tener mayor tendencia a perder su prestigio y, por consiguiente, a ser considerados como brujos. A partir del momento en que se establece su mala reputación, los miembros de la comunidad comienzan a imputarle diversos tipos de calamidades.

Temido y detestado, el hombre-*nahualli* terminaba por perder su clientela y caer en la miseria. Al ser considerado como brujo y motivado por la envidia y el rencor, el individuo empieza a ser cada vez más solicitado para operar maleficios, lo que, evidentemente, empeora su situación. Como *tlacatecolotl*, “búho-hombre” —término que también servía para designar un cierto aspecto peligroso, aterrador o nefasto de las deidades y los objetos—, el *nahualli* se sangra sobre las personas, pinta sobre los muros de las casas, quema o punza con objetos puntiagudos las imágenes de sus víctimas para matarlas o provocarles enfermedades, toca los objetos para destruirlos y esteriliza las tierras. Reza a las deidades para que dañen a su víctima, introduce animales u objetos en el cuerpo de las personas, las envenena, las asusta bajo su forma no-humana para hacerles perder sus ánimas y, bajo la

⁷ En su labor, el hombre-*nahualli* juega con la norma de la reciprocidad a fin de poder pagar lo más tarde posible y con los individuos considerados como peligrosos para la sociedad.

forma de su entidad compañera, tortura o asesina a los *nanahualtin* de sus víctimas. Es posible que sea como *texoxani*, que utiliza su mirada cargada de odio y deseo para hacer mal a las personas. Además, como *teyollocuani-tecotzcuani*, come el corazón y las pantorrillas de las personas para destruir los principios vitales que en ellos residen.

A fin de evitar este tipo de daño se procuraba mantener la identidad de las entidades compañeras en secreto. Si en ello se fracasaba, era corriente que se recurriera a otro hombre-*nahualli* para que combatiera al brujo (o sus coesencias-*nahualli*) y lo obligara a deshacer el sortilegio. Los días propicios para el maleficio —aquellos que tenían al nueve por numeral—, las personas se encerraban en sus casas y ponían cardones en las ventanas para protegerse de los malos *nanahualtin*. El miedo a estos personajes era tal que todo animal encontrado en el monte era considerado como un posible hombre-*nahualli*, y si, por azar, la pretendida víctima lograba capturar al hechicero antes de que el maleficio fuera realizado, le arrancaba los cabellos de la coronilla para despojarlo de su *tonalli* y así arrebatarle el poder sobrenatural y la vida. Dado que el *tonalli* era considerado como sede de la identidad, al perder el *tonalli* el individuo no sólo perdía su nombre y su destino (ser *nahualli*) sino también esa especie de memoria anímica que se había forjado a lo largo de la vida. De tal manera, este tipo de pérdida del *tonalli* debió haber implicado una especie de muerte simbólica en la que lo que fallece no es el individuo sino su identidad social. De hecho, el corte del cabello de la coronilla parece haber sido una marca de exclusión social que también se aplicaba a otros tipos de malhechores: ladrones, vagos, jóvenes desobedientes, jueces corruptos, ebrios, malos sacerdotes, etcétera.

Una vez echado el maleficio, lo primero que se tenía que hacer era descubrir la identidad del culpable, ya que la víctima o sus parientes debían tratar de convencer al *nahualli* de deshacer su sortilegio.⁸ Si el hechicero se rehusaba a ceder a sus peticiones, éste sería capturado y supliciado hasta que aceptara su culpa o curara al enfermo. De hecho, la función principal del brujo es, precisamente, la de ser culpable, pues al ser culpable actúa como explicación del mal y base para el remedio. Como lo muestra la documentación etnográfica contemporánea, mientras el mal sea reparado la vida del hechicero tenderá a ser perdonada. Evidentemente, ello no implica que no hayan existido linchamientos o asesinatos públicos de *nanahualtin*, sino que tales ejecuciones estaban reguladas por el Estado y reservadas a los

⁸ Una creencia bastante difundida en las sociedades mesoamericanas es que sólo aquel que ha provocado un maleficio es capaz de curarlo.

momentos de crisis, porque, al ser el Estado el que gestionaba el uso del poder sobrenatural, se evitaba el desencadenamiento de venganzas sucesivas.

Por otro lado, el brujo-*nahualli* no es el único mal *nahualli* que opera en la mentalidad mesoamericana. Aparentemente, cuando uno de los individuos dotados de un *tonalli-nahualli* excepcional tiene un comportamiento antisocial —en parte determinado por la posesión de cierta clase de coesencia—, las divinidades telúricas se abstienen de contactarlo durante los sueños y, por consiguiente, no pueden fungir como sus representantes ante la sociedad. Sin embargo, estando dotados de un poder sobrenatural semejante al de los otros *nanahualtin*, tales personajes se valen de sus facultades para satisfacer sus nefastos propósitos. Por un lado, los *tlahui-puchtin*, “humo o bruma luminosa”, se nutren de la sangre, el corazón o el calor vital de los infantes; por el otro, los *nonotzaleque*, “poseedor de consejos”, o *temacpalitotique*, “el que baila con el antebrazo”, sustraen los bienes materiales y abusan sexualmente de sus víctimas. Aun cuando estos *naguales* actúen igualmente en el mundo de la noche, su naturaleza es diferente a la de los otros *nanahualtin*; no siempre adoptan la forma de sus coesencias, con frecuencia operan verdaderas metamorfosis corporales y, en ocasiones, pueden tomar cualquier forma no-humana. Ni el *tlahui-puchtlí* ni los *nanahualtin*-ladrones pueden trabajar para alguien más y, en ningún modo, sus actividades pueden ser consideradas útiles a la sociedad. Es decir, que no se trata de especialistas rituales sino de individuos que, a causa de su comportamiento antisocial —flojera, adulterio, inversión de los roles de género—, son vistos como próximos a la animalidad y, en consecuencia, señalados como *naguales*.

Entre los *nanahualtin*-ladrones y transgresores encontramos, por un lado, a los *nonotzaleque* quienes, al cubrirse con una piel de jaguar, adquieren la ferocidad necesaria para cometer sus delitos y, por otro, los *temacpalitotique*, que actúan en grupos y portan como guía una imagen de Quetzalcoatl —una de las deidades patronas de los *nanahualtin*— y el antebrazo de una mujer muerta en parto, danzan y cantan para adormecer a sus víctimas y, así, poderlas robar o agredir sin ser importunados. Durante el sortilegio para adormecer a las personas, el *temacpalitotí*, identificándose con Tezcatlipoca, reproduce el mito del rapto de Xochiquetzal y se apropia las capacidades de la deidad encarnada. Sin embargo, mediante este encantamiento, el *nahualli*-ladrón adquiere, igualmente, algunos de los defectos y de las limitaciones de las coesencias de la deidad, ya que, al igual que el Hacha Nocturna y el Hombre Paquete de Cenizas, su actividad se limita al periodo nocturno, de suerte que si llegara a descansar y amaneciera ya no podría moverse y correría el riesgo de ser capturado y supliciado por sus crímenes. Además, las personas podían recitar encantaciones preventivas y pedían a su silla y su petate que los protegieran.

Los *tlahuipuchtin*, por su parte, son imaginados como seres luminosos, aterradores, esencialmente femeninos y capaces de quitarse las piernas para transformarse en guajolote. Aun si la significación del acto de quitarse las piernas parece difícil de explicar, todo parece indicar que éste es un símbolo de la transgresión. El guajolote, la forma preferentemente tomada por los *tlahuipuchtin* actuales, está en relación con la impotencia, la femineidad, la lluvia, el fuego y el trueno. El ritual de transformación de estos personajes sigue, por cierto, el mismo esquema que el mito de la destrucción del Tercer Sol: es el fuego el que transforma a los humanos en guajolotes.

De este modo, es posible observar que lo que comparten los diferentes tipos de *naguales* no es una función única sino la posesión de un ánima-*nahualli* particular que les permite trascender la condición humana, actuar en el mundo de la noche y, así, asumir una diversidad de roles. *Nahualli* es un término genérico que, en lugar de designar la función del personaje, se refiere a la cualidad que permite al individuo adoptar diferentes funciones.

EL NAHUALLI Y LO NO-HUMANO

Hemos visto a lo largo de este trabajo que, más allá del cambio de forma, el nahualismo implica cierta oposición entre dos condiciones o entre aspectos posibles de la existencia del hombre; lo humano y lo no-humano. Lo no-humano es concebido como todo aquel espacio, tiempo, parte o aspecto de la persona en que su carácter antrópico se ve eclipsado por las características de lo animal, vegetal, meteorológico, sobrenatural, etcétera.

Entre los tiempos no-humanos se encuentran la noche y una especie de pasado que se proyecta hacia el futuro. En ambos casos se supone una cierta alternancia de formas entre lo humano y lo no-humano: los hombres de hoy fueron animales en el pasado y volverán a serlo al concluir el ciclo actual, los animales de hoy son los humanos de las eras anteriores y, posiblemente, volverán a serlo en el ciclo siguiente. En cambio, el tránsito del día a la noche entraña el paso de una de las entidades anímicas a la parte no-humana de la persona. Mas, como la noche implica una indiferenciación de tiempos y espacios, este paso al mundo de la noche también posibilita el ingreso a los espacios míticos, espacios sin tiempo en donde se encuentran y convergen el pasado, el presente y el futuro.

La categoría de los seres no-humanos está compuesta por todos aquellos que se encuentran en el límite de la humanidad: los muertos y los humanos de otras épocas, que fueron humanos y ahora se confunden con lo animal, meteorológico, mineral o vegetal; los hombres con malformaciones, ubicados en el límite de lo

humanamente reconocible; los transgresores, que por su comportamiento inmoral escapan a la humanidad, y los especialistas rituales que, por encontrarse próximos a lo divino, trascienden a la humanidad. Lo interesante es que en esta condición liminal las cualidades de los diversos seres mencionados tienden a confundirse y entremezclarse; quienes tienen defectos físicos suelen estar destinados a convertirse en especialistas rituales, los ritualistas están por encima de la moral ordinaria, quien representa a las deidades es capaz de acceder al mundo de los muertos, al pasado y al futuro, y el especialista ritual es dotado de características semejantes a las de los dioses, los espíritus y los ancestros.

Por último, los espacios no-humanos son todos los sitios no habitados que rodean al pueblo, conocidos como “encantos”. Se supone que en estos puntos es posible tanto encontrarse con seres procedentes de diversos lugares míticos como penetrar en ellos. Sin embargo, como lo no-humano también implica lo indefinido, todo lo no-humano tiende a aglutinarse y a confundirse dentro de un mismo espacio-tiempo-identidad. La noche es el tiempo en que los hombres y los seres de diversos espacios míticos se liberan del orden moral, y pueden ocultarse en sus formas no-humanas, realizar diversos actos transgresivos.⁹ Es también en el período nocturno que el presente y el pasado tienden a confundirse y entremezclarse.¹⁰ Al mismo tiempo, el pasado no sólo está asociado con lo animal sino que también es el tiempo de los especialistas rituales.¹¹ Además, el espacio salvaje es

⁹ Esto se ve con particular claridad en un testimonio tzotzil presentado por Guiteras Holmes (1965: 245, 232): “A la puesta del sol, la parte de nosotros mismos que se vincula con la naturaleza y con la tierra carece de la protección de la luz y de nuestra vida consciente, la vigilia, y que nos vemos incitados a aniquilar a nuestros semejantes, formando parte del monte y de la Santa Tierra que busca la destrucción de la humanidad [...]. En *sba-balamil* [el mundo cotidiano] sabemos lo que hacemos [...] en *waychil* [el mundo de los sueños] no sabemos, y estamos expuestos al peligro de las fuerzas externas y de las almas animales”.

¹⁰ De hecho, los chinantecos argumentan que los animales salvajes “son la gente de la oscuridad, porque eran la gente en el tiempo de las tinieblas” (Rupp: 1982, 295).

¹¹ “[Los ancestros de los tzotziles y los tucuchés] eran *puz* y *nahual* que practicaban sus artes hasta el amanecer. No hacían la guerra; únicamente ejecutaban sus hechicerías y sus encantamientos” (*Historia de los Xpantay...*: 1957, 133). “La gente-*nawal* proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo, a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo” (*Título de Totinicapan*: 1983, 175, 8r). “[Se dice sobre los abuelos que] de esta manera les pusieron sus nombres de encantadores, hechiceros, brujos y *naguales*” (*Testamento de Xpantay*: 1957, 169). “[Al preguntarse a un informante nicarao si podía ver a los dioses contestó:] —No; pero los primeros de aquel tiempo los vieron, e los de ahora no los ven [...]. Nuestros antepasados dijeron que solían venir y que hablaban con ellos mucho tiempo ha; pero ya no vienen [...]. Mucho tiempo ha que nuestros dioses no vienen ni les hablan; pero antes lo solían hacer” (Fernández de Oviedo: 1944-1945, xi, 74, 77, 85). “[Para los huaves

imaginado como un espacio ajeno al orden moral. Es por ello que, para los otomíes, “el territorio comunitario es el dominio del *ho*, es decir, del orden, de lo conocido del grupo familiar, que se opone al espacio fuera del límite, calificado de *s’ò*, ‘sucio’, ‘peligroso’” (Galinier: 1990, 480).¹²

Por lo tanto, quien penetra en el mundo de la noche se introduce igualmente en el tiempo no-presente, se interna en el espacio silvestre y en los mundos míticos donde se confunden lo humano y lo sobrenatural en un plano ajeno al orden moral. La noche es el tiempo anterior a la salida del Sol, antes de que las cosas adquieran su aspecto y orden actuales, y antes de que se dé la división definitiva entre los hombres, los dioses y los animales.

Por otro lado, lo no-humano aparece como margen de la humanidad y se constituye como un plano en el que las cualidades que hacen de un cuerpo una persona tienden a volverse difusas en cualquiera de sus direcciones. Como no-humano, la coesencia-*nahualli* se nos presenta como la parte instintiva de la persona, libre de ataduras morales, es la voz de lo no-humano —de lo silvestre, pasado, nocturno, etcétera, en la conciencia de la persona.¹³ Además, es también como no-humano que el hombre-*nahualli* representa tanto las conductas aberrantes como aquellas que tienden a confundirse con lo divino. Su carácter de límite a la humanidad se encuentra expresado incluso en su papel de vigilante, definiendo y protegiendo los límites de su comunidad (su espacio, sus recursos y su población). Como causante de enfermedades, el *nahualli* establece la distinción entre lo moralmente correcto y aquellas conductas que merecen ser castigadas, mientras que al actuar como brujo-ladrón y chupasangre establece los límites conductuales aceptables para la convivencia en sociedad.

modernos] *monteoc*, ‘los rayos’ son *naguales* que tienen poder y que trabajan junto con el viento del sur para producir la lluvia [...]. Viven en Cerro Bernal, punto geográfico hacia el cual se dirigen las peticiones colectivas de la lluvia. Son considerados como antepasados huaves y aun se piensa que, hasta hace poco, las autoridades eran *monteoc*” (García y Oseguera: 2001, 209). Incluso los espíritus con los que pactan los especialistas rituales parecen estar ligados al pasado. En Zongolica, los espíritus con los que se alía el especialista son los “*axantilmes*, que son los gigantes que vivieron antes [...]. Cuando se enseñó este Sol, ellos se escondieron en las cuevas, en los cerros, ahí se murieron y siguen actuando hasta ahora” (Rodríguez González: 2002, 36). Los pápagos también ven a los *espíritus guardianes* como procedentes de un tiempo mítico, pues se dice que son “los sobrevivientes del diluvio que se convirtieron en animales” (Underhill: 1969, 15).

¹² “Los indios [nahuas] también hacen una fuerte dicotomía entre el espacio civilizado, es decir, el pueblo y los campos cultivados, y el espacio salvaje, el espacio no cultivado, el monte” (Sánchez y Díaz: 1978, 219).

¹³ El *nahualli* es el “pensamiento fuera de sí”, una voz que proviene del exterior pero que a la vez interactúa y dirige lo más profundo del ser (véase Galinier: 2000, 12).

Sin embargo, hemos podido observar que lo humano y lo no-humano no constituyen polos necesariamente alejados del mundo sino que también suponen la existencia de cierta alternancia entre ambos estados: el hombre transita de lo humano a lo no-humano cuando el día se convierte en noche y cuando el presente se vuelve pasado al concluir un Sol. El especialista ritual es humano en el tiempo ordinario, y no-humano cuando penetra en el mundo de la noche y encarna a las deidades. Para el vivo, la tierra y el día se asocian a la humanidad, y el inframundo y la noche a lo no-humano, mientras que para los espíritus y los muertos sucede a la inversa.

De tal manera, la distinción entre humano y no-humano no significaría más que un cambio de perspectiva en que los diferentes seres del universo pueden modificar el aspecto de sus esencias según el espacio y el tiempo en que se sitúen. En el discurso del nahualismo se habla del cuerpo humano como metáfora del mundo diurno racional y de lo no-humano como representación de aquellas percepciones diversas que se producen durante el sueño. Dentro de este esquema, son los hombres ordinarios quienes, adquiriendo el punto de vista de sus coesencias, se ven incapaces de descifrar el verdadero sentido de la noche y el sueño; a diferencia de ellos, el hombre-*nahualli* asume una forma no-humana pero conserva su propia perspectiva. Es por ello que, aun bajo formas animales, es capaz de reconocer a sus aliados y enemigos. Lo no-humano representa el devenir, lo que se fue y lo que se será, pero no lo que se es; el hombre-*nahualli*, considerado como no-humano, es un hombre que, situado en el devenir, es capaz de transitar de un estado a otro. Según Deleuze (1996, 82-88), el devenir en una evolución asimétrica es un movimiento continuo en el que lo transformado siempre es algo que lo trasciende y se vuelve otra cosa; cuando se habla, por ejemplo, de la especie *nahualli* para enfatizar las cualidades de un humano, el hombre se vuelve animal pero el animal es reducido a una cualidad específica. En el *nahualli* su estado es siempre un disfraz o una envoltura de un ser que ya no es, pero está en posibilidad de ser.¹⁴

HACIA UNA DEFINICIÓN DE NAHUALISMO

El *nahualli*, como *disfraz* o *cobertura*, representa la totalidad del sujeto social a quien se encuentra asociado. Simboliza su estatus, sus características personales,

¹⁴ Cabe aclarar que el hombre no sólo es su nahual cuando toma su forma sino que lo es en todo momento. No se trata sólo de un “hacer como si”, pues es el nahual quien explica el temperamento, el destino, las cualidades físicas, etcétera, sino se trata de una interrelación entre dos seres que permite el libre tránsito de la conciencia entre uno y otro polo.

su estado de salud y, en ocasiones, hasta su apariencia física. No obstante, la existencia del *nahualli* sólo es pertinente cuando éste se sitúa dentro de un contexto social particular, ya que es sólo con respecto a las otras coesencias-*nahualli* que se puede definir su rol al interior de la comunidad. De tal manera, el mundo de los *nanahualtin* sería una especie de reflejo o proyección del mundo social en el que los conflictos y las alianzas entre los hombres ceden su lugar a formas análogas de interacción entre las coesencias. La violencia real es transformada en violencia simbólica ejecutada por *nanahualtin* adversarios que se enfrentan en un mundo imaginario.¹⁵ En el perspectivismo amazónico, se dota de “humanidad” a los elementos del entorno para negociar con ellos (Vilaca: 1992, 59; Viveiros: 2006, 347), mientras que en el nahualismo lo que se comparte es más bien la animalidad; y es bajo una lógica predatoria que los hombres combaten para instituir relaciones jerárquicas. Dentro de tal contexto, el hombre-*nahualli* tiene la función de evitar y remediar cualquier forma de desorden que pudiera poner en peligro a la sociedad. Sin embargo, cuando el equilibrio de la sociedad se ve amenazado y la violencia y los castigos ejecutados sobre el plano de los *nanahualtin* no bastan para aliviar la angustia provocada por un momento de crisis, el hombre-*nahualli* se convierte en el “chivo expiatorio” que, al ser sacrificado, restaura el equilibrio y la tranquilidad.

Al mismo tiempo, el mundo del *nahualli* es el mundo de la noche, un universo sin fronteras que se abre a la influencia de las fuerzas extrahumanas que detentan los recursos. A imagen y semejanza de los hombres, los dioses, los muertos y las colectividades son dotados de una coesencia a fin de que puedan tener una presencia material en el ámbito del *nahualli*. En el sueño, el individuo puede encontrarse con las coesencias de los espíritus y de las deidades, interactuar con ellas y recibir sus mensajes. Nahualizándolos, el hombre sitúa a los seres sobrenaturales —habitualmente inaccesibles a los individuos ordinarios— en el mismo plano que a los humanos, una posición sobre la cual ciertos individuos, vistos como excepcionales, pueden actuar, negociar o pelear en beneficio o en perjuicio de la sociedad. Por lo tanto, podemos concluir que, si el hombre mesoamericano sitúa a los distintos seres que pueblan el mundo sobre un mismo plano imaginario, es para, al actuar sobre tal plano, tratar de tener una cierta incidencia sobre el mundo real.

¹⁵ De hecho, sabemos que, entre los chinantecos, son muy raros los casos en los que se recurre a las autoridades civiles o se produce una pelea cuerpo a cuerpo “porque las confrontaciones son entre dobles” (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).

Como lo indica su etimología, el *nahualli* es la *cobertura* o *disfraz* de distintos seres cuando éstos penetran en el mundo de la noche. Es como *nahualli* de los dioses que el especialista ritual actúa alternativamente como representante de los hombres y de las deidades en los intercambios entre la sobrenaturaleza y la sociedad. De este modo, podemos concluir que el nahualismo es un sistema de representación simbólica, estructurado en torno a la noción de *cobertura* o *disfraz*, que expresa a través de la metáfora de lo no-humano los roles jugados por diversos personajes dentro del universo social o socializado. Es a través de este sistema que el hombre imagina poder intervenir en el orden de las cosas.

NAHUALISMO, VARIABILIDAD Y TRANSFORMACIÓN CULTURAL

Dada la escasa cantidad de datos disponibles sobre el paleolítico centroamericano, el estudio del origen del nahualismo resulta, por el momento, extremadamente difícil. Sin embargo, es posible que, como lo propone Lévi-Strauss sobre el totemismo, la creencia en la entidad compañera haya nacido del hecho de que el hombre usaba metafóricamente las diferencias entre las especies animales para describir la diversidad del carácter humano. Es probable que, en su origen, los *nanahuallin* no se encontraran jerarquizados y que sólo las coesencias de los especialistas rituales fueran consideradas como superiores a las otras. Así, no sería más que a medida que las diferencias socioeconómicas entre los individuos y los grupos se hicieron más profundas que el lenguaje simbólico se hizo más complejo. En un primer momento, este sistema debió formar parte de un conjunto más o menos homogéneo de creencias dispersas por el continente americano; mas, a medida que los distintos grupos cerraban el circuito de sus relaciones interétnicas y los grandes desplazamientos poblacionales se hacían menos frecuentes, el nahualismo comenzó a diferenciarse de los conjuntos de creencias de las áreas culturales vecinas.

Los datos iconográficos parecen indicar que la noción de *nahualli*, y probablemente el *nahualli* colectivo, ya estaba presente entre los olmecas arqueológicos (1500-300 a. C.). Sin embargo, es muy posible que en esta época el nahualismo se haya mantenido restringido a su área de influencia pues las manifestaciones pictóricas de otros complejos culturales preclásicos —como Capacha, Chupícuaro u Opeño— no parecen hacer alusión a la creencia en la coesencia-*nahualli*.

Bajo el peso de los constantes intercambios culturales entre las diferentes regiones, este sistema simbólico fue ampliamente difundido entre los pueblos más poderosos de la época clásica. Encontramos huellas del nahualismo entre los zapotecos, los teotihuacanos, los totonacos del Tajín y los mayas de diversas re-

giones. Entre estos últimos, el glifo *way* aparece asociado a una gran diversidad de clases de entidades compañeras que no sólo comprenden a especies animales sino también a seres monstruosos y fantasmagóricos. Según los datos epigráficos, en esta época el *nahualli* actuaba ya como una suerte de nombre de los individuos a quienes se asociaba. Dado que estas imágenes y glifos aparecen asociados con representaciones de gobernantes, es posible que los señores hayan sido pensados como hombres-*nahualli*. Entre los mayas, esta creencia se conservó hasta el Posclásico Terminal, mas, entre los mexicas, no parece haber quedado más que una suerte de rumor público.

Como lo muestra la iconografía, la difusión del nahualismo parece haber continuado durante los periodos Epiclásico y Posclásico Temprano, culminando con la llegada de los españoles, con la casi omnipresencia, en Mesoamérica, de la creencia en el *nahualli*. Hoy en día encontramos restos del nahualismo en lugares tan lejanos como Nuevo México y Nicaragua. Por su parte, el término *nahualli* no parece haber sido difundido sino hasta épocas relativamente tardías, ya que, a diferencia de los quichés —tributarios de los mexicas—, los yucatecos, que sin lugar a dudas estaban en contacto con los toltecas, no lo empleaban.

A su llegada, los sacerdotes evangelizadores identificaron al *nahualli* con la *bruja* europea y lo asociaron a todo lo que consideraban demoniaco y perverso. La imagen del *nahualli*-demoniaco fue difundida entre los indios por medio de textos en náhuatl, como los de Olmos y Paredes. Aun si la ley lo prohibía, la Inquisición y los obispos de Nueva España persiguieron, juzgaron, encarcelaron y en ocasiones ejecutaron a hombres-*nahualli* durante casi tres siglos. Ciertos hombres-*nahualli* se revelaron, otros se escondieron y un número indefinido de ellos terminó por abandonar dicha actividad.

Después de cinco siglos, el discurso sobre la brujería acabó por infiltrarse en la cosmovisión indígena. El vocablo *nagual* adquirió una connotación negativa, se convirtió en sinónimo de brujo y comenzó a ser usado ya no para designar a los terapeutas y a los meteorólogos. Hoy en día es común que los pactos demoniacos, las orgías y los festines caníbales formen parte de los relatos de nahualismo. Sin duda, una de las representaciones que refleja mejor la influencia de la brujería española es la creencia en el *nahualli*-chupasangre, un ser construido sobre la base de un ser luminoso y aterrador de origen prehispánico, llamado *lahuipuchtli*, sintetizado y confundido con la *striga* y la *bruja* europea. Paralelamente, los elementos culturales aportados por los españoles fueron interpretados por los indígenas en términos de sus propias creencias. Los animales que aparecen junto a los santos en las imágenes y los retablos fueron considerados como sus *naguales*; Cristo fue asimilado al Sol; el diablo adoptó la figura de un español o un mestizo, llamado El

Catrín; los animales de origen europeo fueron asociados al maleficio, y, al menos para los tzeltales, los sacerdotes, los obispos, los escribanos y los profesores se convirtieron en fuente de inspiración para la imaginación de los más maléficos y peligrosos *nanahualtin*.

Al mismo tiempo y a pesar del hecho de que los franciscanos trataron de evitar los contactos entre los indios y las otras *castas*, la falta de médicos certificados por el *Protomedicato*¹⁶ hizo que los españoles, mestizos y afroamericanos recurrieran cada vez más frecuentemente a terapeutas indígenas. Las técnicas terapéuticas, como las *barridas* rituales, comenzaron a ser utilizadas por no-indígenas y la noción de *nahualli* fue incorporada por las poblaciones mestizas y mulatas de zonas rurales. Aunque *sintetizada* con creencias de origen africano o europeo, hoy en día encontramos el concepto de la entidad compañera entre los pueblos negros de la Costa Chica del Pacífico, el *nahualli*-ladrón aparece en los relatos de los mestizos de la Cuenca de México y el estado de Veracruz, y la creencia en el *tlahuipuchtli* parece esparcirse un poco por todo México y los pueblos mexicano-americanos de los Estados Unidos.

No obstante, a partir de la llegada a la Nueva España de las ideas de la Ilustración, los grupos dominantes comenzaron a cambiar su punto de vista acerca de las creencias indígenas. El nahualismo ya no era visto como producto de la inspiración diabólica sino como fruto de la ignorancia indígena. De hecho, la utilización actual citadina del término *nahual*, como sinónimo de “rudo” o “vulgar”, parece ser heredera de la visión española y mestiza que veía en la cultura indígena un obstáculo para la modernización del país.

Años después, en el proceso de construcción de la identidad mexicana, los ideólogos de la Independencia y la Revolución comenzaron a ver el pasado indígena como una suerte de época dorada que servía de prefacio a la historia de un país emergente. El mexicano, la raza de bronce, era pensado como producto del épico mestizaje entre la España conquistadora y el antiguo mundo mesoamericano. Para promover esta nueva imagen del mexicano, el Estado propulsó el surgimiento de un arte nacionalista que difundía los valores e iconos de la nueva cultura. Como acompañante en construcción del imaginario mexicano, el *nahual* se convirtió en uno de los más insignes emblemas de indianidad y, como tal, fue ampliamente difundido en los más diversos géneros artísticos.

Sin embargo, no fue sino a partir de las décadas de 1960 y 1970 que, en el marco de los movimientos contraculturales de la época, los no indígenas comenzaron a apropiarse de las antiguas creencias prehispánicas para utilizarlas en prácticas

¹⁶ Institución colonial encargada de supervisar la práctica médica.

psicomísticas. En este contexto, Castaneda presenta una nueva imagen del indio contemporáneo mexicano en la cual, en lugar de figurar como símbolo del subdesarrollo, éste es mostrado como poseedor de un saber oculto e inaccesible a la mentalidad occidental. Al mismo tiempo, el gusto por lo exótico de los occidentales y los mexicanos occidentalizados, impulsó la emergencia de diversos movimientos psicomísticos —principalmente mexicanos y norteamericanos— que, inspirados por el nahualismo y otras corrientes neochamanistas, buscan la salvación a través de la autoexploración.

Gracias a la difusión de la educación nacional, a la masificación de la información por el radio, la televisión y el internet, y a los recientes movimientos de reivindicación indígena, los mesoamericanos contemporáneos han comenzado a revitalizar y dar nuevas significaciones a las antiguas creencias prehispánicas. Los indios leen las obras de los historiadores y antropólogos mexicanistas contemporáneos, reinician la enseñanza de lenguas indígenas en las poblaciones más mestizadas y, en nuestros días, comenzamos a encontrar de nuevo individuos que se dicen *nahuales* en los medios más urbanizados.¹⁷

La historia del *nahualli* es la historia de un término que, después de numerosas modificaciones semánticas, ha escapado a la extinción del mundo prehispánico. Su sentido se ha transformado con el tiempo, se ha adaptado a los nuevos contextos socioculturales y ha perdurado al interior de las culturas capitalistas contemporáneas. Al mismo tiempo, el nahualismo ha sabido encontrar diversas estrategias que le han permitido mantenerse anclado en el pensamiento indígena contemporáneo. Los términos que designan al *nahualli* han cambiado, mas la creencia ha sabido resistir al impacto devastador de la evangelización. ¿Podrá soportar la influencia de la cultura globalizada difundida mediante la televisión y el internet?

SOBRE EL SINCRETISMO Y LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL

El estudio de los diferentes procesos históricos por los que ha transitado el *nahualli* nos muestra el escaso valor explicativo del concepto de sincretismo. Al decir que una cosa es “sincrética” se sobreentiende la existencia de un elemento que no lo es, lo cual, después de casi dos millones de años de vida humana y producción cultural, resulta más que ingenuo. Cuando hablamos de sincretismo en Mesoamé-

¹⁷ Durante mi estancia en Huejutla pude observar letreros, en los alrededores de la biblioteca, que anunciaban cursos de náhuatl para los habitantes del municipio. Además, los miembros del Cemahuac Tlamaztiloyan enseñan náhuatl clásico y danzas de inspiración mexicana en numerosas casas de cultura de la ciudad de México.

rica solemos referirnos a la mezcla, convergencia y unión de fenómenos culturales indígenas y españoles. Pero olvidamos que la cultura española, además de no ser homogénea —y lo era aún menos en el siglo XVI, unas décadas después de su unificación—, está constituida por elementos de origen judeocristiano, árabe-musulmán y greco-latino, sin mencionar que estas tradiciones tienen como antecedente a los egipcios, los sumerios, los fenicios, etcétera. Por otra parte, es innegable que las culturas mesoamericanas prehispánicas, empezando por los olmeca, han estado en contacto tanto con pueblos de suroeste Norteamericano —de Bat Cave a los hopis, zuñis, etcétera— como con sociedades del norte de Sudamérica, cuando menos desde Chavín de Huantar. A ello también se puede añadir el origen norteño de las lenguas yutoaztecas y la posible procedencia sureña del purépecha.¹⁸

De este modo, nos resulta ilógico pensar a la cultura indígena del siglo XVI como un sistema monolítico de relaciones simbólicas, pues, a nuestro parecer, se trataría más bien de un sistema en que la fricción entre los numerosos puntos de vista permitió un perpetuo cambio. Parafraseando a Galinier (2000: 9), nosotros tenderíamos a ver a la cosmovisión mesoamericana como algo que “se ha construido, sedimentado lentamente, antes —y después— de la llegada de los europeos”.

Por otro lado, cuando estudiamos su evolución poshispánica podemos notar que en los nahualismos contemporáneos no existe una simple fusión de ideas procedentes de diferentes contextos culturales sino que, en diferentes épocas y situaciones, una gran diversidad de fenómenos y agentes ha dado lugar a muy distintas clases de operaciones simbólicas. Entre estas últimas hemos podido identificar las siguientes:

Reducción y convergencia. Ante la presencia de figuras análogas se resaltan las semejanzas y se minimizan las divergencias; se usan las similitudes para hacer concordar al elemento exógeno dentro de la lógica de la cosmovisión que la absorbe. Ejemplos de ello son el *nahualli* mesoamericano y el ritualista pagano europeo *reducidos* a la figura de la bruja, el *nagual* explicado como falso ángel de la guarda por Núñez de la Vega o el ángel de la guarda descrito en términos *naguales* por los

¹⁸ Existen algunos motivos, como la “greca escalonada” y los “hombres-pájaro-serpiente”, que se encuentran en el arte de muy diversas culturas del Pacífico americano, desde el norte de Sudamérica hasta el suroeste de Estados Unidos. A esto podemos añadir que, en la opinión de Swadesh (1967-68), el quechua y el purépecha se encuentran emparentados (véanse los trabajos de Hers: 1989 y Braniff: 1995).

mames contemporáneos. Un último ejemplo de este tipo de fenómenos es la reducción de Huitzilopochtli-Tezcatlipoca a la figura de Santiago, ya que se aprovechó su carácter guerrero y su asociación al trueno, e importó muy poco que este santo fuera patrono de la conquista al momento de convertirlo en protector de los indígenas.

Retroalimentación. Se trata de un proceso en el que la creencia exógena es usada para confirmar una idea propia. A diferencia del caso anterior, aquí no existe intento alguno para explicar la creencia del otro sino que simplemente se le reorienta en el sentido de la propia cosmovisión. Éste es el caso de la mención de los sacrificios humanos mesoamericanos en un texto de demonología del siglo XVI: “Por ende, el demonio trayendo a la memoria los sacrificios pasados [los mencionados en la Biblia] en que le sacrificaban niños y derramaban en los templos mucha sangre humana, como si en ello se deleitase, agora por sus ministros lo mismo trabaja, como dicen que se hace entre los idólatras de la Nueva España” (Castañega: 1994, 27).

Síntesis y confusión. En virtud de sus semejanzas y el intercambio de sus propiedades, dos elementos procedentes de tradiciones culturales diferentes y en contacto terminan por mimetizarse y volverse casi indistinguibles. Éste es el caso de la *strix* europea y el *tlahuipuchtli* mesoamericano, así como del *animal* afro mestizo y el *nahualli* indígena.

Cambio de sentido. Se refiere a aquellos casos en que un término es empleado por una cultura diferente a la que lo produjo y con un sentido completamente distinto del que originalmente tenía. Esto se observa en el uso mestizo ciudadano del término *nagual*, pues asignándole el sentido de “naco”, “inculto”, etcétera, se le dan significados que antes nunca tuvo. Obviamente éste es también el caso de los distintos grupos neonahuales que imponen sus propios valores culturales al término *nahual* y a la sociedad tolteca.

Simplificación discursiva. Se refiere a la adopción de un discurso ajeno sobre la propia cultura sin que éste produzca, en realidad, una transformación significativa. Éste es, por ejemplo, el caso de aquellos indígenas nahuas que definen al *nahualli* como “aquel que se transforma”, sin que por ello se incluya a toda clase de seres transformistas en la categoría de los *nanahualtin*.

Erosión. Al modificarse el marco conceptual en el que se ubicaba un concepto, se produce una pérdida de sentido que conduce al reemplazo del significado original por un simple remanente. Un ejemplo de este fenómeno es el uso de la palabra “brujería” para nombrar las prácticas de superchería o superstición pues, aunque esta idea sí estaba presente en su formulación original, se ha perdido en gran me-

dida su vinculación con lo demoniaco. Lo mismo sucede con las figuras del *temacpalitoti* y el *nenonotzale* porque, aunque el robo y el rapto todavía aparecen entre las actividades de *nahualli*, se han perdido tanto los vocablos enunciados como la especificidad de los personajes.

Polivalencia. Al apropiarse de un elemento procedente de un contexto cultural exógeno, éste adquiere una nueva carga semántica sin, por ello, perder su sentido original. Éste es el caso de los conceptos de bruja y diablo en el mundo indígena contemporáneo, ya que, sin perder su carácter maléfico, éstos son aplicados a la terapeuta tradicional y el Señor del Monte, respectivamente.

Refuncionalización. Aquí hablamos de aquellos casos en los que, sin que exista un evidente cambio de sentido, se modifica la función de un elemento cultural exógeno al incorporársele a un contexto cultural diferente. Aquí hacemos particular alusión a las valoraciones nacionalistas de la figura del *nahualli*: aunque dicho concepto no se ha modificado directamente, su uso como símbolo del folclor indígena dista mucho del que tuvo en época prehispánica. Éste es también el caso de los sacerdotes en las creencias de los tzeltales y los habitantes de Malinalco porque, sin que éstos hayan perdido sus principales atributos, se les sitúa en contextos que resaltan su carácter de enemigos de la tradición local.

Reinvención. Un elemento cultural casi desaparecido es reinventado a través de la reinterpretación de creencias remanentes a partir de ideas procedentes de contextos exógenos que *cambian de sentido* o *refuncionalizan* el elemento indígena original. Éste es claramente el caso de los antiguos pueblos indígenas que, inmersos en un proceso de revaloración de su patrimonio cultural, procuran reintroducir el nahualismo a partir de lo que leen en textos tanto psicomísticos como de carácter histórico-antropológico.

Adición y conglomeración de funciones. Aquí se trata concretamente de aquellos especialistas rituales que, a fin de preservar su vigencia, en situación colonial, se ven obligados a asumir funciones que antes no tenían, ya sea la simple *adición* de una clase de actividad o la *conglomeración* de diversos roles sociales bajo la imagen de un sólo personaje. Éstos serían los casos de los *nanahualtin* en las sublevaciones indígenas y la fusión de los papeles del *tlamacazqui* y el *tlamatini* en los especialistas rituales de la época contemporánea.

Adición. La forma más clara de modificación de un sistema simbólico es la aparición de símbolos o personajes procedentes de un trasfondo cultural diferente. Dentro de esta clase de fenómenos encontramos la *incorporación por analogía*, en la que es a través de la comparación con elementos culturales propios que un elemento exógeno puede ser aprendido e incorporado a la cosmovisión del individuo

o grupo. A través de este mecanismo los españoles asimilaron las creencias indígenas y, por medio del mismo, los mesoamericanos contemporáneos aprenden e interpretan las doctrinas protestantes.¹⁹

Obviamente, lo que aquí presentamos no tiene más que una intención esquemática pues, en la realidad, ninguno de estos procesos se presenta de manera aislada sino que éstos tienden a seguirse e imbricarse en largas cadenas de transformaciones culturales.

Al mismo tiempo, vemos al cambio cultural en Mesoamérica como un proceso en el que diversos sistemas de representación simbólica se enfrentan y luchan por la conservación de sus núcleos centrales. En esta dinámica, los elementos del exterior son interpretados, manipulados, adicionados, absorbidos o eliminados siempre procurando que su contacto no perjudique los propios marcos de referencia. El interior del sistema simbólico es ajustado, reinterpretado e, incluso, reinventado con la intención de que su modificación no conlleve la total aniquilación de la identidad grupal. Son el balance y el equilibrio, entre los diversos factores que entran en juego, los que determinan que un cierto sistema simbólico se conserve vigente o caiga en el desuso y el olvido.

UNIDAD, DIVERSIDAD Y DIFUSIÓN DEL NAHUALISMO

Cuando nos dedicamos a buscar semejanzas entre las creencias en torno a las entidades compañeras de los pueblos indígenas de América, nos encontramos con una serie de creencias dispersas por muy diversas regiones del continente; regiones tan distantes como el sur de Canadá y el norte de Sudamérica. Sin embargo, también podemos observar que, salvo en algunos casos poco usuales como los ojibwa y otros pueblos chippewa, las creencias más semejantes tienden a situarse en una zona bastante definida: Mesoamérica nuclear (centro y sur de México, norte de Centroamérica).

No obstante, al estudiar las creencias específicas de esta zona, hemos podido observar que no existe una homogeneidad absoluta entre los conjuntos de nociones sino que, por el contrario, existe una amplia variedad de creencias y también, diversas formas de permutaciones posibles:

1. *Variaciones ordinarias*. Hemos podido observar la existencia de una serie de elementos que, aunque pueden ser cambiados por otros, se ubican dentro de una gama bastante limitada de alternantes. En ocasiones, pueden encontrarse, de

¹⁹ Ya habíamos tratado el tema de los procesos de transformación cultural en un trabajo anterior. Véase Lugo y Martínez (2005).

modo no excluyente, dos o más versiones de un mismo aspecto en una comunidad o región cultural, como si un determinado grupo social tuviera la posibilidad de elegir una creencia de entre un conjunto más o menos finito de concepciones equivalentes. Algunos ejemplos de esta clase de variaciones son los medios para asignar o adivinar la especie *nahualli* de un individuo, el método usado para combatir las tormentas y la clase de entidad anímica que se comparte con la entidad compañera.

2. *Variaciones en el margen.* Dentro de esta clase encontramos modificaciones que, aunque son infrecuentes, cambian muy poco el esquema general del nahualismo. Entre éstas tenemos la idea de que comer al *nahualli* evita la muerte del personaje, el hecho de que el *mal de ojo* es provocado por una entidad fría o caliente y el que las coesencias otomíes se obtienen por pares.
3. *Variaciones trascendentes.* Se trata de alteraciones que sitúan a un caso particular en el borde de lo aceptable y, por lo común, suponen una cierta contradicción con el resto de las ideas sobre el *nahualli*. En este caso, observamos la idea de que el *nahualli* es la especie y no el individuo, entre los nahuas de Tequila, el que el hombre y la entidad compañera tengan cada uno su propia ánima, entre los mixes, y el que nunca sea la coesencia la forma asumida, por los hombres-*nahualli* jacaltecoc.

Las modificaciones de los dos primeros grupos pueden ser interpretadas como producto de la multiplicidad de opiniones y puntos de vista sobre un tema dentro de cualquier sociedad. En el tercer caso estaríamos ante alteraciones que, al acumularse, tenderían a suponer la desaparición o el distanciamiento del nahualismo como sistema simbólico.

Dentro de la última clase encontramos tres posibles factores que podrían haber incidido en su divergencia:

- a) La posibilidad de que ciertos sistemas simbólicos similares al nahualismo, pero con diferente origen, hayan terminado por confundirse o fusionarse con él. Éste es, tal vez, el caso de los lacandones, donde los *onen* se encuentran más ligados a los linajes y a los dioses que a los individuos (Bruce: 1975, 71), y los tlapaneos, quienes, en lugar de vincularse con un ser animado, pueden asociarse a un elemento topográfico (Dehouve: 2006, comunicación oral).²⁰

²⁰ Comunicación hecha durante su conferencia dictada en el marco del “Seminario Signos en Mesoamérica”, dirigido por Alfredo López Austin y Andrés Medina del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

- b) La existencia de variaciones regionales o específicamente asociadas a un determinado grupo étnico. Al parecer éstas no suelen ser muy significativas o al paso del tiempo han tendido a borrarse ya que, hasta el momento, el único caso que pudimos localizar es el del nahualismo maya donde existe la idea de que la entidad compañera puede radicar, al mismo tiempo, en el interior y en el exterior del cuerpo humano; dicha idea es bastante inusual en el resto de Mesoamérica.
- c) La influencia de cuerpos de ideas de origen foráneo que inducen diversos tipos de cambios. De este tema ya hemos hablado en otra sección.

Así, nuestro *núcleo central*, más que estar constituido por una serie de elementos invariables, se encontraría formado por un conjunto de permutaciones que, al mantenerse dentro de ciertos límites, nos permiten prefigurar un esquema general. Nuestros *esquemas periféricos* estarían conformados por todos aquellos elementos que pueden variar sin alterar considerablemente la constitución del sistema.

A partir de esto y del modelo que hemos construido, consideramos que el nahualismo se encuentra presente entre los nahuas, los otomíes, los mixes, los zapotecos, los mixtecos, los chinantecos, los chontales, los triquis, los zoques, los amuzgos, los cuicatecos, los pupulucas, los huaves, los mazatecos, los totonacos, los chontales, los chatinos, los tzeltales, los choles, los tzotziles, los tojolabales, los quichés, los chuj, los jacaltecos, los tzutuhiles, los mayas yucatecos, los mames, los mochó, los lencas y los chontales. Entre los grupos que se encuentran en los márgenes del nahualismo figuran los yaquis, los pueblo, los huicholes, los rarámuris, los pápagos, los diegueño, los tlapanecos y los lacandones. Así, aun si todavía no estamos en condiciones de demostrarlo de manera cabal, tenderíamos a colocar como *núcleo* de nuestro sistema en el centro, sureste y suroeste de Mesoamérica y en la *periferia* a los grupos del noroeste de México y del suroeste de los Estados Unidos.

Aunque esto sólo constituye una somera guía para la identificación del nahualismo, en la tabla 17 se presentan las principales creencias del nahualismo clasificadas según su frecuencia.

EVALUACIÓN FINAL Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Aun si, gracias a la analogía etnográfica, hemos podido plantear los principios básicos de aquel sistema simbólico que llamamos nahualismo, no podemos pretender haber agotado la totalidad de este tema, ya que todavía restan algunos problemas que no hemos sido capaces de resolver.

Para empezar, podemos mencionar que un mayor conocimiento de las lenguas indígenas permitirá a los futuros investigadores expresar a las fuentes antiguas datos más precisos. Particularmente, considero que un conocimiento profundo del significado etimológico de los términos *texoxani*, *nenonotzale*, *puʔ*, *lab* y *ch'ulel* nos ayudará a comprender mejor la creencia en el *nahualli*. En este mismo sentido, habría que indagar más en los usos metafóricos de los vocablos *way* y *nahualli* en los cantos y proverbios de la época de contacto, ya que, en la mayoría de los casos, éstos me han sido escasamente comprensibles; recomiendo empezar por estudiar los *Cantares mexicanos* (1985, 362-363, 398-399, 404-406), el *Códice florentino* (VI, 234) y *El ritual de los Bacabes* (1987). Para un próximo estudio del nahualismo y, en especial de la terminología referente al *nahualli*, será de gran utilidad contar con vastos conocimientos en lenguas mayas y yuto-aztecas.

Para una definición y delimitación más precisa del fenómeno estudiado será necesario contar con mayor cantidad de datos confiables. Debo admitir que, después de casi cien años de antropología mexicanista, los vacíos de información son todavía aterradores. Sobre todo, es necesario recopilar textos sobre aquellos grupos que en el momento presente se ven amenazados por la extinción. La falta de información afecta en particular a temas como la creencia en *nanahualtin* colectivos, las transformaciones *posmortem* y los viajes al inframundo en forma no humana durante el sueño, temas sobre los que los datos contemporáneos son escasos e imprecisos.

El desciframiento de nuevos textos epigráficos mayas tendrá sin duda un rol de importancia en la comprensión de las evoluciones premexicas del fenómeno. Un estudio profundo de los diversos procesos inquisitorios de la época colonial, que yo apenas tuve ocasión de explorar, nos permitirá sin duda disponer de nuevos casos y variantes de nahualismo.

De hecho, este trabajo no constituye más que una primera aproximación, necesaria pero insuficiente, para la plena comprensión del fenómeno. Aún resta por entender el modo en que el nahualismo funciona y se transforma en cada uno de los contextos cronoculturales en que se sitúa. Al mismo tiempo, si se considera que la creencia en el *nahualli* se encuentra íntimamente ligada a los conceptos de cuerpo y ánima, ésta no podrá ser plenamente comprendida en tanto no poseamos mayores datos sobre la noción de persona en general. En otras palabras, no es sólo el trabajo teórico individual el que hará avanzar este problema sino, sobre todo, la acción conjunta y meticulosa de la colección de datos precisos y detallados sobre los nahualismos de las más variadas épocas y regiones.

Tabla 17
 Frecuencia de las creencias sobre el *nahualli*

Conceptos constantes	Conceptos usuales
<p>Existe, al menos, un ser, de forma generalmente animal, que comparte una entidad anímica. Gracias a esto sus destinos son interdependientes; lo que sucede a uno repercute en el otro. Por ello se procura evitar que los enemigos sepan la identidad de la propia entidad compañera.</p>	<p>Los dioses, los muertos y las colectividades pueden estar igualmente dotados de un <i>nahualli</i> que se presenta en la superficie terrestre para comunicarse con los hombres.</p>
<p>En virtud de esta ánima compartida existe toda una serie de cualidades humanas que, se supone, derivan de la clase de <i>nahualli</i> que se posea.</p>	<p>La entidad compañera vive en el inframundo pero también puede desplazarse al mundo humano u otros espacios míticos.</p>
<p>Cuando menos, en algunos casos, la entidad compañera funge como guardián, compañero o consejero de la persona a quien se asocia.</p>	<p>Los <i>nanahualtin</i> viven en un mundo jerarquizado a imagen y semejanza del mundo social; el <i>nahualli</i> ocupa una posición similar a la su contraparte humana.</p>
<p>El <i>nahualli</i> tiende a adquirirse durante el embarazo o los días inmediatos al nacimiento.</p>	<p>Entre los múltiples <i>nanahualtin</i> existe uno que se encuentra más íntimamente ligado a la persona; el resto sólo señalan rasgos marginales de la personalidad y su muerte provoca males pasajeros.</p>
<p>Ambos seres viven en espacios separados y sólo durante el sueño, o estados semejantes, que el <i>nahualli</i> revela su naturaleza al humano.</p>	<p>Quienes no tienen <i>nahualli</i> suelen ser pensados como inferiores.</p>
<p>La posesión de un mayor número de <i>nanahualtin</i> está relacionada a un mayor poder sobrenatural. Quienes no los tienen son vistos como inferiores.</p>	<p>Suelen existir deidades encargadas de cuidar a las entidades compañeras.</p>
<p>En algunos casos se cree que todo mundo posee un <i>nahualli</i>, en otros que sólo unos cuantos, pero siempre existen algunos que se encuentran más íntimamente ligados a sus entidades compañeras. Es esta característica quien les permite tomar su forma y actuar en el ámbito de la noche.</p>	<p>La especie <i>nahualli</i> puede figurar en el nombre o signo de aquello a lo que se asocia.</p>

Conceptos inusuales

Que el *nahualli* viva al mismo tiempo al interior y el exterior del cuerpo (mayas).

Que el *nahualli* sea invisible o imperceptible para el común de los humanos (lencas y tzeltales).

La existencia de ritos tardíos para unir al hombre con su *nahualli* (chontales de Honduras, chiapanecos coloniales).

Los *nanahualtin* pueden ser transmitidos, comprados o vendidos en vida (tzeltales).

El *nahualli* existe desdoblado en el cielo y el cerro (tzotziles).

Un brujo puede dañar a un recién nacido cambiándole el *nahualli* que le corresponde (chatinos).

Si una persona migra, su coesencia seguirá sus movimientos.

Tabla 17 (*continuación*)

Conceptos constantes	Conceptos usuales
<p>Quienes se encuentran más próximos a sus entidades compañeras son pensados como capaces de adoptar su forma, penetrar en espacios míticos y recibir mensajes de la sobrenaturaleza.</p>	<p>Los <i>nanahualtin</i> son pensados como falsos animales; existen cualidades que los distinguen de los otros seres de su especie.</p>
<p>Gracias a este carácter especial, esos personajes suelen ser elegidos por las deidades para fungir como sus intermediarios. Así, suelen fungir como terapeutas, meteorólogos y causantes de enfermedad.</p>	<p>Los <i>nanahualtin</i> se desarrollan de modo semejante a sus contrapartes humanas.</p>
	<p>Un individuo que ha perdido a su coesencia puede evitar la muerte consumiendo una parte del cuerpo de su <i>nahualli</i>.</p>

Conceptos inusuales

Una persona puede condicionar el tipo de coesencia de otra al tocarlo (afromexicanos de la Costa Chica).