



ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Anales de Antropología 56-1 (enero-junio 2022): 7-22



www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Cosmologías nahua (*maseual*) y totonaca (*tutunakú*) de la Sierra Norte de Puebla (México). Segunda parte: las ‘almas’, los dueños, las fuerzas maléficas

Nahua (*maseual*) and Totonac (*tutunakú*) cosmologies of the Sierra Norte de Puebla (Mexico). Part two: souls, owners, evil forces

Pierre Beaucage*

Université de Montréal, Département d’anthropologie, CP 6128, Suc. Centre-Ville, Montreal, Que., H3C 3J7 Canadá.

Xanath Rojas Mora

Tecnológico Nacional de México, campus Zacapoaxtla. Carretera a Cuetzalan núm. 7, Colonia La Cortadura, Zacapoaxtla, Puebla, México.

Recibido el 20 de agosto de 2020; aceptado el 17 de febrero de 2021; puesto en línea el 30 de agosto de 2021.

Resumen

Continuando nuestra comparación entre las cosmologías indígenas de la Sierra Norte de Puebla (Beaucage y Rojas 2021), examinamos aquí, a partir de relatos y testimonios, los encuentros entre los humanos y los entes sobrenaturales que quedaron en el mundo una vez terminado el tiempo de la creación: Dueños de la Tierra, del Agua, del Fuego, y también seres malignos como los Aires y los tepeuanij. Esos encuentros a menudo tienen consecuencias sobre la salud, el ‘susto’ siendo la más común, pero no la única. Para entender esa patología espiritual y los tratamientos realizados por curanderos y chamanes, empezamos por aclarar la concepción de los ‘centros y entidades anímicas’ en las culturas nahua y totonaca. Distinguimos a tres: el ‘espíritu/corazón/alma’, la ‘sombra’ y el ‘doble animal’. Las fuerzas cósmicas afectan estas entidades de forma distinta y los tratamientos varían en consecuencia. Nuestro estudio pone a la luz diferencias importantes en conceptos y prácticas entre nahuas y totonacos, pero también variaciones entre comunidades de una etnia determinada. Se necesitan más estudios de caso para poder estimar bien la amplitud de estas diferencias.

Abstract

Continuing our comparative study of indigenous cosmologies on the basis of narratives and interviews in the Sierra Norte de Puebla (Beaucage & Rojas Mora 2021), we here examine encounters between humans and those supernatural beings which remained on the earth when the time of creation ended: Owners of Earth, Water, and Fire, as well as evil beings such as the ‘Winds’ and the tepeuanij. These encounters often have consequences on health, with fright or ‘susto’ being the most common, but not the only one. In order to understand this spiritual pathology and the treatments which are still carried out by healers and shamans, we shall first explain the conception of ‘animistic centers and entities’ in Nahua and Totonac cultures, identifying three of these: the ‘mind/heart/soul’, the ‘shadow’, and the ‘animal double’. As cosmic forces affect these entities in a different way, treatments will vary. Our study sheds light on important differences in concept and practice between Nahua and Totonac, as well as on variations between communities which belong to the same ethnic group. More studies are needed in order to assess the extent of these variations correctly.

Palabras clave: centros y entidades anímicas; susto; curanderos; chamanes; pueblos indígenas

Keywords: animistic centers and entities; fright (susto); healers; shamans; indigenous peoples

* Correo electrónico: pierre.beaucage@umontreal.ca

DOI: 10.22201/iiia.24486221e.2021.76853

eISSN: 2448-6221 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo *Open Access* bajo la licencia CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introducción

En un artículo anterior (Beaucage y Rojas 2021), comparamos relatos cosmogónicos de los nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Más allá de las diferencias en su contenido explícito, un análisis estructural sacó a la luz el paralelismo entre los grandes ciclos de relatos de creación en una y otra cultura: la sucesión de mundos, los protagonistas e incluso los relatos como narrativas. Hasta el punto que nos parecieron más bien dos variantes de una misma cosmogonía, con especificidades propias de cada cultura. Continuaremos aquí esta comparación con los Dueños y Guardianes sobrenaturales que quedaron a cargo del mundo una vez terminado el tiempo de la creación. Son espíritus antropomorfos que a veces se identifican con algún santo católico. También pueden fusionarse con el elemento que controlan: la tierra, el agua, el fuego. Esos Dueños y Guardianes castigan al que, sin pedir su permiso, usa determinados recursos (p. ej. cortar un árbol, cazar) o entra en una zona sobrenatural que está bajo su dominio (p. ej. uno de los varios rumbos “*ojkan*” del inframundo). También existen en el mundo fuerzas espirituales malévolas que tienen que ser aplacadas. La naturaleza de esos Dueños, Guardianes y entes malignas se revela principalmente en relatos y testimonios que narran sus contactos sobre los humanos y sus consecuencias. Para entender bien la naturaleza de esos contactos e impactos, presentaremos brevemente la concepción indígena del ser humano y de la salud y compararemos los resultados de nuestras investigaciones¹ con las de otros investigadores de la región.

Tanto entre los nahuas como entre los totonacos de la Sierra, el ser humano, aparte del cuerpo (nah.: *tonakayo* ‘el conjunto de nuestra carne’), tiene componentes espirituales. Alfredo López Austin encontró que, para los aztecas, el cuerpo tenía varios principios vitales que distinguía entre ‘centros anímicos’ y ‘entidades anímicas’. El centro anímico es “la parte del organismo humano [...] en la que se generan los impulsos básicos de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas [...] el asiento normal de la fuerza” (López Austin 1984: 197). En cambio, la entidad anímica es la “unidad estructurada de esta fuerza”. Las entidades anímicas pueden ser singulares o plurales [...] materiales o inmateriales (p. 198). Identificó tres centros anímicos mayores: el corazón (*yolotl*), sede de los afectos y de los pensamientos, la cabeza (*cuaítl*), sede del juicio, el hígado (*elli*), sede del vigor y de la pasión (pp. 207-212). Entre las entidades anímicas no arraigadas en un órgano particular, estaba el *tonalli*, que daba su calor y su energía al cuerpo (pp. 236-239).

¹ Entre los nahuas, estas investigaciones fueron realizadas principalmente en San Miguel Tzinacapan, municipio de Cuetzalan, Puebla, por P. Beaucage en colaboración con el Taller de Tradición Oral del CEPEC y el Grupo Youalxochit, entre 1985 y 1990 (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC 1988, 2012; Beaucage, Tabares, Taller de Tradición Oral del CEPEC y Grupo Youalxochit 1997). Entre los totonacos, Paul Roy efectuó una investigación sobre la farmacopea y la medicina tradicional en Huehuetla (Roy 1992). Xanath Rojas Mora efectuó entrevistas sobre relatos totonacos en 2019.

En su libro sobre las concepciones de los nahuas contemporáneos en Santiago Yancuictlalpan, en la Sierra Norte de Puebla, Signorini y Lupo identificaron una triada de componentes anímicos. El más importante, el corazón (*yolotl*), se asemeja al alma inmortal de la enseñanza cristiana; es indisoluble del cuerpo durante toda la vida, junto con la cabeza, es la sede del pensamiento y de las emociones; *yolpoliui* (lit. ‘se pierde el corazón’) es sinónimo de locura. Después de la muerte, el *yolotl*, ya como ‘ánima’, deja la tierra y regresa una vez al año, el Día de Todos Santos, a nutrirse del olor de las ofrendas en los altares domésticos. Otros componentes espirituales son el *tonal* y el *ecauil*, que los autores definen como estrechamente interrelacionados. La sombra (*ecauil*) sería el heredero del antiguo *tonalli* de los aztecas. Dotado de cierta autonomía (viaja en los sueños), puede ser accidentalmente separado del cuerpo, provocando la enfermedad del ‘susto’. Mientras que el animal compañero (*tonal*) nace al mismo tiempo que la persona cuyo destino queda íntimamente ligado al suyo (Signorini y Lupo 1989: 47-70). Según los autores, la ‘sombra’ es el eje que conecta el corazón-alma (*yolotl*) con el animal compañero *tonal*, que a su vez, lo relaciona con el medio circundante (p. 57). El susto, que resulta del choque entre la persona y fuerzas hostiles, produce una ‘caída de la sombra’ en la tierra; el curandero debe ‘levantarla’ para que el individuo recupere la salud (pp. 82 y ss.) Es interesante notar que esta descripción corresponde bastante con los dos casos de tratamiento del susto presentados por Ichon entre los totonacos de Mecapalapa (Ichon 1969: 291-296); aunque las causas hayan sido identificadas como el Arco Iris y un Aire, respectivamente, se procedió a ‘levantar de la sombra’ a los afectados en el lugar mismo del encuentro con las fuerzas maléficas. Esa similitud refuerza nuestra tesis de una correspondencia profunda entre los dos sistemas cosmológicos.

Según Isabel Kelly, los totonacos de San Marcos Eloxochitlán consideran que los humanos tienen dos centros anímicos (‘almas’) que están localizados en el corazón y en la cabeza, respectivamente: el primero no deja el cuerpo sino en la muerte, pero el ‘alma de la cabeza’ viaja durante los sueños y puede ser raptada por un espíritu maligno, lo cual provoca el debilitamiento progresivo de la persona (1966: 402).

Nuestras propias investigaciones con los nahuas de San Miguel Tzinacapan, otra comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla, ilustran las diferencias entre las dos etnias y una importante variación interna en los nahuas. En primer lugar, nuestros interlocutores insistieron sobre la unidad necesaria de la pareja corazón-cabeza. El corazón (*yolotl*) es la base de la vida misma (*yoli*, ‘nacer’), del pensamiento profundo (*yolnemilia* ‘pensar con el corazón’, preocuparse) y del afecto; la cabeza es esencial para una relación cognitiva correcta con el mundo (Beaucage *et al.* 2012: 229-230). En cuanto al *tonal*, la tercera entidad anímica, es exterior al cuerpo y bastante autónomo: los dobles animales andan por su cuenta en alguna región del más allá. Mientras que los totonacos

consideran que cada individuo tiene doce (Ichon 1969: 13; Harvey y Kelly 1969: 679), los nahuas de Cuetzalan, creen más bien que cada persona tiene solo uno (Signorini y Lupo 1989: 55 ss.; Beaucage *et al.* 2012: 283 ss.). Si al doble animal lo hiere una fiera o un ave de presa (el *tonal* de un brujo) la persona cae enferma y se aliviará cuando un curandero pueda ‘llamar’ y encontrar al *tonal* herido y convencer a los Dueños del lugar donde está para liberarlo (Zamora 1988).

Para los nahuas de San Miguel, el cuerpo humano es templado como lo es su alimento principal, el maíz. Su salud reside en el mantenimiento de ese equilibrio entre calor y frío y la enfermedad proviene de su ruptura: hay enfermedades de calor y otras de frío. A nivel etiológico, las enfermedades se pueden dividir en dos grandes categorías. En primer lugar, están las que tienen causas naturales, que son la gran mayoría: se designan como ‘enfermedad no más’ (*kokolis saj*). Provienen de la alimentación inadecuada, de la intensidad del trabajo, de la exposición excesiva al sol, al aire, a la lluvia... Las curanderas nahuas de San Miguel Tzinacapan entrevistadas por el grupo Youalxochit identificaron unas 102 de esas enfermedades y dolencias (Beaucage *et al.* 1997). Los dos curanderos totonacos entrevistados por Paul Roy en Huehuetla distinguieron 115 (Roy 1992: 140-147). Las enfermedades naturales se curan con té, baños, cataplasmas, masajes, utilizando una extensa herbolaria: 232 plantas identificadas en San Miguel, 264 en Huehuetla.

Si el enfermo no se alivia con la medicina de las plantas, se buscan causas sobrenaturales, la más común es el ‘susto’ (nah.: *nemoujtil*; tot.: *pekwá*). Algunas fuerzas sobrenaturales son malévolas de por sí y atacan a los que encuentran. En cuanto a los Dueños del inframundo y a los que habitan en la superficie de la tierra, a menudo cruzan el mundo de los humanos y pueden impactar, por su mera fuerza o intencionalmente, sobre la salud y el bienestar. También hay Dueños que castigan a los humanos por infringir normas morales (Kelly 1966: 402; Beaucage *et al.* 2012: 200 ss.): es lo que Descola llamó ‘animismo’ en un sentido renovado (2005: 183).

Los nahuas de San Miguel distinguen tres clases de susto: el ‘susto de tierra’ (*talnemoujtil*), el ‘susto de agua’ (*anemoujtil*) y el ‘susto de fuego’ o más propiamente ‘de fogón’ (*tikotenenemoujtil*). En cuanto al aire, en su dimensión sobrenatural, se concibe con un conjunto de entes individualizados, ‘los Aires’ que agrede a una persona causando el mal aire (nah. *ejekakokolis*; tot. *paxtokgná'un*). Éstos son ‘fríos’ como el susto de tierra y el de agua; solamente el susto de fuego es ‘de calor.’ Cuando su impacto es ligero, se pueden curar con la medicina de las hierbas (*xiupajmej*); generalmente, es lo que se intenta primero. Si persiste el mal, hay que acudir a curanderos especializados que saben hacer ‘llamadas’ (*tanotsalis*). Sus sueños adivinatorios les permiten diagnosticar si la ‘sombra’ de una persona se quedó en un sitio donde cayó, si el ‘alma-corazón’ de un niño ha sido capturado por el agua del río o por el fuego de la casa, o en qué lugar está detenido un ‘doble animal’ extraviado por una acción de

brujería. Entonces se harán oraciones, pidiendo ayuda de fuerzas sobrenaturales benévolas, según modalidades que examinamos a continuación.

La Tierra (nah. *Tal*; tot. *Tiyat*) y el susto de tierra (nah. *talnemoujtil*; tot. *pekwá*)

Entre los nahuas, la Tierra misma (*Tal*) está personalizada: es una potencia benévolas, dotada de intencionalidad, y que se debe tratar con mucho respeto. “La Tierra es la que más sabe/puede (*in Tal kachi kimati*), por eso lo protege”. Un anciano nahua explica por qué es peligroso perseguir un armadillo que se hace bola para rodar cuesta abajo de la siguiente manera: “Si uno se porta mal, se transforma en serpiente” (Pedro Toral en Beaucage y Taller de Tradicion Oral del cepec 2012: 204). A nivel doméstico, no se puede tirar fuera de la casa la basura (*tajsol*) que se barrió en el piso de tierra después del anochecer, porque “se va a ir toda la riqueza de la casa”.²

Por su fuerza misma, la Tierra puede provocar un susto o espanto, deteniendo en un sitio a la ‘sombra’ (*ekauil*) de una persona que se cayó allí. Explica una curandera (*tapajtikej*): “Se asusta una al caer porque la Tierra también es viva (*nentok in Tal*)” “Donde se cae una, hay que llamarse una misma, pero no hay que enojarse porque si te enojas, pues allí te quedas, te asustas, porque el espíritu que tienes no es muy fuerte. Debes decir: ‘Padre Tierra, Madre Tierra, déjeme, que no quiero estar aquí.’ Eso es todo”. Cuando una curandera busca la ‘sombra’ cautiva de otra persona, tiene sueños adivinatorios: “Si la Tierra lo tiene agarrado, entonces verás a una arribeña (*komarejtsin*) con su enagua de lana negra y un arribeño (*komparejtsin*) con su cotón café claro.³ Los verás que te lo traen [al paciente] y sólo se lo pedirás y les dirás: ‘Ese es mio (*Yon ne noaxka*). ¿Por qué allí lo estás entreteniendo? Ese es mi hijo. ¿Porqué allí lo estás agarrando. Si ese es mio, yo me lo voy a llevar’. Entonces él te dira: ‘¿Y quién es?’ Entonces, y si es ‘por las buenas’ [sin brujería], te lo van a traer y te lo van a entregar”. El diálogo onírico entre la curandera y las personificaciones nahuas de la Tierra muestra el respeto y también la familiaridad con la que se negocia la liberación de la ‘sombra’. Existe una práctica preventiva, también: “Cuando yo era niño, mi padre me llevaba con él al monte. Si me caía, él pegaba fuerte en el suelo con un palo, donde me había caído, ordenando: ‘*Xipankisa!*’ (¡Levántate!) para para que mi sombra no se quedara allí” (Ceferino Ortigoza en Beaucage *et al.* 2012: 282). A la sombra (*ekauil*), que pertenece al individuo, no se le pide, se le ordena con fuerza, pegándole; a la Tierra nunca se le pega.

Si por adivinación, la curandera descubre que la ‘sombra’ de un enfermo está detenida en una región del inframundo, se la pedirá a los Dueños de este ‘rumbo’ (*ojkan*). Por ejemplo, si es en *Talokan* “Para los que se

² Investigadora: Yolanda Argueta Mereles, comunicación personal.

³ Los nahuas de la sierra baja llaman familiarmente a los nahuas de la sierra alta ‘compadritos’ y ‘comadritas’ o ‘arribeños’ (*ajkopauani*).

asustan en la tierra, pues le reza uno a la Madre de Talokan (*Talokan Nanaj*), al Padre de Talokan (*Talokan Tat�*) y a Antonio Martín. Le dice uno: ‘Señor Antonio Martín, deje libre a este hijo de ustedes, para que no esté sufriendo’.

En tercer lugar, se puede también invocar santos cristianos ‘fuertes’ para incitar a la Tierra a devolver la sombra: ‘Hay que rezar, pedirle a la Madre Santísima y la virgen de Guadalupe y el Señor San José para que ese hijo no lo tengan ahí, que lo dejen libre y también hay que pedirle a la Tierra. Se ‘entrega’ (*kimaktilia*) una oración: ‘Padre Trinidad, Madre Trinidad, deja libre a tu hijo (*xi-kaua in mokoneuj*)’.⁴ Se busca establecer un diálogo con la Tierra, que ‘detiene’ la sombra que se cayó y se le pide devolverla; la contraparte son las oraciones.

Los totonacos también conocen el ‘susto de tierra’ (*pekwa*) y lo definen como una enfermedad ‘fría’. Cuando se piensa que se trata solamente de un choque leve, se acudirá a la medicina herbolaria; además del imprescindible aguardiente, se usarán baños y tés de plantas ‘calientes’ (Roy 1992: 99).⁵ En caso de persistencia de los síntomas, habrá que buscar un curandero (nah. *tapa-jtikej*; tot. *makuchiná*) que sepa ‘levantar la sombra’ del enfermo a través de un ritual curativo que se llevará a cabo en el lugar donde se quedó cuando ocurrió el susto. En un caso observado por Ichon, la curandera identificó como responsable al Arco Iris, Dueño del arroyo vecino, que apareció bajo la forma de una serpiente a una niña que iba por agua. Durante la ceremonia, la curandera se dirigió a esa potencia nefasta,⁶ a la que se le ofreció aguardiente, mientras que, con un pollo negro y estafiate, se ‘limpiaba’ a la paciente y a su hermana, ‘contagiada’ del susto (Ichon 1969: 291-294). En este caso, se debe hacer una ofrenda al Arco Iris para que suelte la ‘sombra’.

Mientras que la medicina de las hierbas cura el susto, por el contrario, el chamán determina una causa sobrenatural al susto de tierra: la ‘caída de la sombra’. Para los nahuas, el responsable último es uno mismo, al caerse. La Tierra está representada por una pareja de ancianos indígenas y la Santa Trinidad cristiana, bisexuada y las curanderas nahuas discuten con ella, le piden y le ‘regalan oraciones’. En el caso totonaco reportado por Ichon, el responsable es una potencia maligna, el Arco Iris. La curandera totonaca tiene que ofrecer un sacrificio. En ambos casos, la ‘sombra’ es una entidad anímica distinta

⁴ Luis Juárez, Martina Leyva, María de Jesús Gallardo, curanderos. Investigadoras: Oligaria Saldaña, Elia Toral Cayetano, Teresa Domínguez, San Miguel Tzinacapan.

⁵ El autor menciona la hierba del susto o maltanzin (*pekwa tuwan*, *Satureja brownii* (Swartz), Briq.) el omequelite (*jimana*, *Piper auritum* HBK) y el muntille (*limanin*, *Jacobinia spicigera*) (p. 99). Entre los nahuas, se recomienda el mismo maltanzin, el gordolobo (*Bocconia frutescens* L.), el estafiate (*Artemisia mexicana* Willd.), el ajenjo (*Artemisia absinthium* L.), el mozote (*Bidens pilosa* L.). Todas son ‘calientes’. Contra el susto de rayo, se usa el *kioujteyoxokoyoli* (una begoniácea ‘fría’).

⁶ Al mencionar el adjetivo nefasto, nos referimos a algo que causa una desgracia, mas no en el sentido detestable del término.

Cuadro 1. El ‘susto de tierra’ entre nahuas y totonacos

Nahuas (San Miguel Tzinacapan)	Totonacos (Mecapalapa)
Uno se cae / Tierra detiene ‘sombra’	Arco iris provocó ‘caída de sombra’
Curandera dialoga con Tierra, ofrece oraciones	Curandera ofrece sacrificio, limpia al enfermo
‘Levanta la sombra’	‘Levanta la sombra’

Fuente: Elaboración propia a partir de Luis Juárez, Martina Leyva, María de Jesús Gallardo, curanderos, 2006; Ichon 1969.

del cuerpo y de su alma-corazón; de allí la regañada a la ‘sombra’ para que no se quede separada del cuerpo.

Los Dueños de los cerros⁷

La Tierra encierra potencias nefastas, seres peligrosos que viven debajo de los cerros, de donde salen por las cuevas.

Tepeyolot, el ‘Corazón de la Montaña’

Para los nahuas de la sierra baja, el más poderoso y más temido de los Dueños de los cerros es el *Tepeyolot*, el ‘Corazón de la Montaña’.⁸ Por ejemplo, si unos quieren volar una ladera con dinamita para construir una carretera, su ira provocará avalanchas, causando accidentes mortales. Se nos contó que, una vez, salió de una cueva bajo la forma de un anciano vestido de un traje indígena, para amenazar a los que construían una carretera abajo de Cuetzalan. Los trabajadores prefirieron abandonar la obra. Para los totonacos de Eloxochitlán, el ‘Dueño de los cerros’ se llama *Masapihna*. Se dice que a veces hace caer a los que caminan por las empinadas laderas (Kelly 1966: 401). Esa fuerza temible no es objeto de ningún culto; se busca no ofenderlo y mejor ni se menciona su nombre.

Tepeuanimej, los Dueños de las montañas (nahuas)

En un artículo anterior (Beaucage y Rojas Mora 2021), mencionamos que, en el Tiempo de la Creación, algunos hombres no quisieron recibir la luz del sol, porque eso les iba hacer mortales, por eso se metieron en las cuevas. Actualmente son los Dueños de las montañas (*tepeuanimej*). De noche salen a la superficie por medio de las cuevas. En un relato, vestidos como extranjeros, llegaron a caballo a una casa a reclamar ‘un pollito’, es decir una víctima humana, para comérsela. El hombre, para sal-

⁷ Nuestros interlocutores nunca dijeron que “cada cerro tiene su dueño y ese dueño es un ‘aire’” tal como lo encontró Lourdes Baez en Naupan, comunidad náhuatl del extremo noroeste de la Sierra Norte de Puebla (Baez 2006: 126). Los nahuas de Cuetzalan atribuyen a los ‘aires’ funciones más limitadas, como veremos más adelante.

⁸ Para los aztecas, el *Tepeyollotl*, era representado con la figura de un jaguar. Avatar de Tezcatlipoca, “primer sol”, su tiempo-espacio era la noche y las profundidades de la tierra (Olivier 1998: 106).

var su vida y la de su esposa, ofreció a su hijo adoptivo ‘al que acababan de cortar el pelo porque tenía piojos’. Éste se libró rezando y persignándose toda la noche y al amanecer, huyó. En otro relato, los *tepeuanimej* tienen grandes riquezas y ofrecen dinero a los mortales a cambio de sus almas. Entregando el dinero dirán: “Dentro de diez o veinte años te venimos a buscar.” Y la persona morirá cuando termine el plazo. (Reynoso Rábago *et al.* 2006: 219-226). En ambos casos, buscan apoderarse del alma-corazón de una persona y hay una referencia a la antropofagia de la era sin sol.

También los *tepeuanimej* pueden apoderarse del doble animal de una persona, causando una enfermedad que no se cura con hierbas medicinales. Algunos curanderos logran identificar la causa y rescatar al *tonal* por medio de ofrendas. Cuenta la hija de una célebre curandera de San Miguel Tzinacapan que su mamá, después de rezar mucho, iba a dejar una ofrenda de comida (*tajpalol* ‘saludo’) incluyendo “un guajolote bien llegado, chile, jitomate, canela y clavo” en una cueva donde llegaban los *tepeuanimej*. Si se quedaba, los veía llegar, “nublados, borrosos” con aspecto de extranjeros, a oler la comida y a llevársela. Cuando estaban satisfechos, se curaba el enfermo, si no, se moría (Elena Islas en Sánchez 1987: 190-191). En todos esos casos, los *tepeuanimej* quieren “comer carne”: la de una víctima humana o de un sustituto, el guajolote. La relación que los *tepeuanimej* tienen con los humanos es de depredación: a cambio de ofrendas, aceptan no llevarse a uno.⁹ Es de notar que a estos seres de ‘antes del sol’ se les lleva solo comida cruda, mientras que las ánimas se nutren del olor de las velas y de los alimentos cocinados (los tamales de Todos Santos).

Masakamej, el ‘Pueblo-Venado’, los duendes

También de las cuevas salen los *masakamej* (‘Pueblo-Venado’) o duendes. A diferencia de los *tepeuanimej*, a menudo parecen niños pequeños, vestidos a lo indígena. ¡Pero es un engaño!: “los *masakamej* no son nuestros hermanos (*amo tokniuan*). Son animales dañinos (*okuilimej*)” (Knab 1983: 318). Salen de noche e intentan extraviar a los transeúntes, típicamente a un campesino que regresa, borracho, a su casa. En un relato, éste se da cuenta a tiempo que lo llevan a una barranca, para ahuyentarlo, enciende un puro porque sabe que no soportan el humo del tabaco. En otra variante, despierta ya en una cueva y sale siguiendo los murciélagos. Cuando cuenta su desventura a su esposa, ella lo interpreta como un castigo por su borrachera (Knab 1983: 305-328; Reynoso Rabago *et al.* 2006: 19-20, 25). Los *masakamej* son de ambos sexos, pueden aparecer en la forma de una mujer guapa que invita al caminante nocturno a venir a su casa “¡Cuidado! Lo va llevar a una gruta para devorarlo!”.

⁹ A ese tipo de ofrenda se refiere Johanna Broda cuando dice que es un obsequio que busca establecer una comunicación con unas potencias sobrenaturales “que representan constantes peligros y han de ser aplacadas” (Broda 2016: 535).

Otras veces, los *masakamej* se limitan a hacer bromas pesadas a los humanos. Un interlocutor relató cómo, una mañana, unos aserradores encontraron sus sierras dentro de los surcos, pero ¡con los dientes para arriba! (RN1). También, dos cazadores nahuas de Veracruz, quienes decidieron pasar la noche en el bosque para ahumar la carne del animal que acababan de matar, fueron esparcidos por un grito que cesó solo con la invocación de Dios: era el duende (RN2) (Martínez Morales 1982).

Sin embargo, en los cerros no solo habitan seres peligrosos o duendes traviesos. Los nahuas de la sierra alta relatan que cada cerro tiene un dueño protector (*tiotsin*, ‘diosito’), con forma de reptil, que regula la lluvia, tan esencial como escasa en la parte suroccidental de la sierra (RN3).¹⁰

También, para los nahuas, salen de las cuevas los *ta-lokej taskaltianij*. *Talokej*, porque vienen de Talokan, el lugar subterráneo fuente de toda abundancia; *taskaltiani* significa ‘los que hacen crecer’ [el maíz]. Los antepasados, que iban a trabajar muy temprano, los distinguían a veces, entre las milpas (Alfonso Reynoso Rábago, comunicación personal 1985).

El Agua, sus dueños y dueñas. El ‘susto de agua’

Las aguas de los ríos grandes, de las lagunas y del mar tienen otros dueños, además del agua de lluvia, que las controlan *Aueuejcho* (nahuas) y *Aktsini* (totonacos).

Para los totonacos de Eloxochitlan, el Dueño de las fuentes es *Xachisku-chuchut* (‘hombre-agua’); es muy susceptible, no hay que ir por agua al mediodía porque es el momento en que el Dueño descansa. Protege también las serpientes y regaña en sueño al hombre que mató una víbora que no lo amenazaba (Kelly 1966: 401). Para los de Mecapalapa, el Dueño de los arroyos es el Arco Iris, *Maxkulit*. Bastante maléfico, es responsable de muchos sustos; aparece bajo la forma de una víbora (Ichon 1969: 292-293).¹¹ De allí su nombre *Ma xitaka*, ‘el Enojado’. A la vez, en su punta, se encuentra el metapile, indispensable en la molienda del maíz.

Para los nahuas de la sierra baja y de la costa, en el mar impera *Aachane* (‘moradora del agua’) a quien pertenecen los peces. En un relato náhuatl de Veracruz (RN4), *Aachane* acepta entregar muchos peces a un pescador, con la condición de que “ya no toque a su mujer”. No puede respetar la condición y finalmente, se va a vivir con *Aachane* en su casa al fondo del mar “donde los asientos son conchas de tortugas” (García de León 1987). La Dueña del agua también puede exigir una víctima humana a cambio de sus peces. Un relato describe una *siuamichin* (‘mujer-pez’, sirena) que le exige a un pescador entregar a su hijo a cambio de los peces que le proporciona; el niño se entera y se escapa (Reynoso

¹⁰ Isabel González Valera (Huixcolotla, Ixtacamxtitlan). Investigadora: Alma Yohaly Morales González.

¹¹ Marcelo Rojas Morales. Investigadora: Xanath Rojas Mora.

et al. 1986, T2: 72). En ambos casos, es la Dueña del Agua quien fija los términos del contrato: a cambio de peces, el pescador tiene que entregar a su hijo o dejar a su esposa. Igual que sus dueños y dueñas, los grandes cuerpos de agua son peligrosos. Un análisis de los topónimos del territorio de San Miguel Tzinacapan nos reveló que numerosos 'encantos', donde se espantan los transeúntes y las mulas, están situados cerca de los ríos grandes. Un interlocutor nos explicó: "Es encanto porque es río (*ika in at*) y los ríos acarrean muchos muertos" (Beaucage et al. 1992: 126).

Sin embargo, también puede ser generosa la Dueña del Agua. En otro relato nahua, Auane/Asiuat acepta dar a su hija a un campesino que busca una esposa (Knab 1983: 397 ss.). La Princesa del Agua va a vivir con él a su pueblo y le regala un tejido que le salvará la vida cuando los Murciélagos lo quieran comer. Aquí el contrato, que también implica una relación matrimonial, es libre y no impuesto. Es significativo que se trata de un campesino que, a diferencia de los pescadores, no tiene deuda con la Dueña del Mar.

Cuadro 2. Las Dueñas del Agua y sus contratos

Aachane	Regala peces a pescador	El pescador no puede 'tocar a su mujer'. Se va a vivir con Aachane en el fondo del mar.
Auane/Asiuat	Da su hija a un campesino	Él se la lleva a su casa; ella cocina y teje. Ella le salva la vida.

Fuente: Elaboración propia a partir de García de León 1987; Reynoso Rábago et al. 1986.

Asociadas a los ríos y lagunas, encontramos serpientes fantásticas como el quetzalcoate (*kuesalkouat*), guardián de las lagunas de montaña:

Es una serpiente grande con crines detrás de la cabeza. Vive en las lagunas de montaña, donde hay pozas (*axoxouih*). Se encuentra muy poco. Cuida la laguna: dicen que cuando se va, se seca la laguna. Cuando golpea el agua con su cola, se ve encima del *kuesalkouat* un arcoíris (*ixkosantsin*). Sale más cuando hace calor (*taxisijtata*), de febrero a mayo. Si tarda más de veinte días sin llover, sale a la orilla y pega las piedras con su cola; suena como si fuera el tambor de los cuetzalines:¹² entonces llueve. No hace malos efectos ni hipnotiza (Natividad Tomás, Juan de los Santos y Rosaria Sierra en Beaucage et al. 2020: 39)

Otras de estas serpientes pueden representar una amenaza grave para la gente. La 'Serpiente de la lluvia' (*kiauin-*

kouat) junto con los Rayos provocó la primera lluvia en el mundo y la gente la recuerda cuando vienen lluvias torrenciales que hacen desbordar los ríos [como en septiembre de 1999] (Juan José García en Beaucage et al. 2020: 21).

Al mismo grupo pertenece la 'Serpiente de fuego' de la tradición totonaca (RT1). Esta serpiente enorme salió de la poza de un río y se comía la gente que quería cruzar. Las personas mayores de un pueblo vecino hicieron contacto con otros 'hombres', los *tipskgoyat*, quienes comieron brasas candentes y volaron sobre los montes hasta llegar donde estaba la serpiente. La víbora se los tragó y explotó.¹³ Si bien la llaman 'la Serpiente de fuego' en realidad vive en el agua. Los 'hombres' a quienes la gente pidió ayuda son Dueños del Fuego y aumentan su fuerza comiendo brasas.

Se dice que en cada pueblo totonaco hay de esos Dueños del fuego (*tipskgoyat*, también llamados *taqskgoyat* o *taqsjoyut*) que lo protegen del agua (*infra*).

Los nahuas tienen un relato parecido donde los Rayos tienen esta función protectora (RN5). Una 'boa' enorme sale de una laguna y se lleva al hijo de una mujer. Ella acude a la autoridad, quien pide a los Rayos intervenir. Para vencer a la boa de la laguna, éstos acuden al mismo gesto mágico que los *Tipskgoyat*: tragarse fuego bajo la forma de olores encendidos, que son los que se usan para encender el fuego doméstico. Logran secar la laguna, pero el niño ya está muerto (Rafael Vázquez en Reynoso Rábago et al. 2006: 75).

En otro relato totonaco (RT2), una víbora grande llamada Ayacat salió de una poza profunda del río y se convirtió en un ser humano. Pidió ir a vivir en tres pueblos, pero se lo negaron. Al final se instaló en el campanario de Ixtepec. Allí cayó un Rayo y lo mató, destruyendo también el campanario. Al morir, se convirtió en una fuente de aguas verde oscuro; la gente del pueblo que la tomó se volvió mala.¹⁴

En los tres relatos anteriores, se observa la misma estructura. Los protagonistas se sitúan en los dos extremos del eje cósmico. Por una parte, el 'frío': la serpiente amenazadora está asociada a las frías pozas de río o a la laguna, y no al monte donde viven los reptiles normales. Los humanos no pueden solos y las autoridades tienen que buscar el extremo opuesto: el Fuego, representado por los Dueños del Fuego (totonacos) y por los Rayos (nahuas). Ambos tienen relación con el fuego doméstico (brasas y olores encendidos) cargado de simbolismo mágico.

¹³ Marcelo Rojas Morales. Investigadora: Xanath Rojas Mora.

¹⁴ Marcelo Rojas Morales, quien lo escuchó de Fernando Lucas, de Tuxtla en 1975 o 1976. Investigadora: Xanath Rojas Mora. En la versión nahua publicada por Taggart, el extranjero se quedó. El río que nació era un monstruo que se tragaba la gente y los animales. Hasta que los totonacos de Ixtepec pidieron ayuda a una anciana nahua de Huitzilan, quien fue y, con ayuda de los Rayos, hizo regresar el río de donde venía. El autor ve allí una metáfora de las luchas que acompañaron la invasión de los mestizos en el territorio indígena a fines del siglo xix (Taggart 1983: 68-75). El mal nombre totonaco para los extranjeros es precisamente *lu'uan*, 'víbora'.

¹² Danzantes rituales. Sus trajes simbolizan 'aves de plumas preciosas' y su danza, el cortejo que hace el macho a la hembra. Es una de las danzas rituales más directamente relacionadas con la cultura precolonial.

Las tres historias de serpientes ilustran, una vez más, el carácter peligroso del agua de los grandes ríos y lagunas.

El agua tiene el poder de causar susto, ‘susto frío’ (*ne-moujtil sesek*). La víctima puede ser una persona adulta: “Una sabe que tiene susto porque no da hambre, no quiere una comer nada, no se saborea, nada está sabroso (*amo teyi uelik*). Pero cuando uno está sano, come, comes todo lo que quieras; pero si uno ya no come, es cuando uno sabe que está espantado (*se momoujtitok*). Al fumar te das cuenta (*komo tichichinás, tenamekas*), si se siente escalofrío, se da una cuenta que tiene susto de agua”. Si se considera que es leve, que el desequilibrio afecta solamente al cuerpo (*tonakayo*), como es ‘susto frío’, se curará con té y baños de hierbas ‘calientes’, las mismas que para el susto de tierra.

El susto de agua (*anemoujtil*) puede ser particularmente dañino para los niños:

ligioso asocia a la virgen María: se le ‘ofrecen oraciones’, rogándole que lo libere. Se completan las oraciones con el gesto mágico de tirar al agua siete piedritas de río.

El Fuego, sus Dueños y el susto de fuego

Ya hemos mencionado al fuego varias veces, tanto en los relatos como en las curaciones. Existe bajo dos formas básicas: el fuego doméstico y el rayo, cada uno con sus dueños.

El fuego doméstico: el fogón (nah. *tikoteno*; tot. *pumalhkun*) y el temazcal (*temaskal*)

El animismo relativo al fuego doméstico aparece en los rituales que implican las tres piedras donde se apoyan el comal y las ollas, los *tenamaztles*. Para los interlocu-

Cuadro 3. El río, la serpiente y los Dueños del Fuego (Rayos y Tipskgoyat)

Frío	Serpiente sale de un río/laguna	Come a la gente (RT1) Roba a un niño (RN5) Convertida en ser humano, se instala en el campanario (RT2)
	Gente pide ayuda a los Tipskgoyat (RT1) Autoridades piden ayuda a los Rayos (RN5)	
Calor	Tipskgoyat comen brasas	Se echan a la boca de la Serpiente
	Rayos comen olootes encendidos	Se echan a la laguna
	Gracias a los Tipskgoyat, la gente puede vivir en paz (RT1)	
	Rayo destruye el campanario	Mata al Hombre/Serpiente
	Rayos matan la boa	Sacan al niño
		La truenan (RT1)
		Secan laguna (RN5)
		Nace fuente de agua mala (RT2)
		El niño está muerto (RN5)

Fuente: Elaboración propia a partir de Rojas Morales; Reynoso Rábago *et al.* 2006: 75.

El agua donde lavas tu ropa, el agüita le roba el espíritu a un niño, porque le gusta cómo es el niño, entonces le roba el espíritu, se queda el espíritu del niño. Eso ya es el susto (Don Luis Juárez, com. pers.).

Si se asustó en el agua hay que pedirle o rezarle al “Agua Virgen de María” y allí nombras a la persona que tiene el susto, si es José, María o Juan o bien el nombre que tenga y empiezas a rezar. Y luego agarras siete piedritas de esas que hay en el agua. Esas piedritas las echas al agua para que dejen libre a ese espíritu, que no lo tenga allí (Doña Martina Leyva, com. pers.).

El agua que asusta al niño no es cualquier agua, sino el agua del río ‘donde lavas tu ropa’. Igual que la Tierra, es personificada y el animismo le atribuye sentimientos humanos como la envidia; ‘le gusta el niño’ y se lo quiere quedar. Las curanderas nahuas no mencionan una caída como causa del susto de agua; más bien es el Agua que atrae y luego detiene el espíritu/ alma/ corazón (*yolot*) del niño. Para contrarrestar el efecto de esta Agua, hay que pedir la ayuda de una Agua Santa, que el sincretismo re-

tores totonacos de Ichon, están estrechamente asociadas al Dueño del Fuego (*Taqjoyut*). Una de las tres piedras es la Madre de las otras dos. El Dueño del fogón es a la vez macho (*Makskut-chisku*) y hembra (*Makskut-puskat*) como lo es el Dueño del fuego que controla el horno del temazcal y el fuego del trapiche: *Taqjoyut-chisku* y *Taqjoyut-puskat*. Se les dirigen plegarias; al fogón, ‘acostado y parado’, se le pide que no haga saltar chispas ni provoque vómitos y fiebres entre los moradores de la casa; al temazcal, ‘sentado y parado’, que no se enoje por ‘las cosas malas que los humanos le van a tirar, y que haga bien a las parturientas (quienes toman un baño de vapor después del parto) porque en ellas se formaron los niños’ (Ichon 1966: 132-134). De forma complementaria, en un ritual de curación, se realizaron ofrendas tanto en las milpas como en dos casas abandonadas por el paciente; en ellas se sacrificó un gallo, muñecos y un pollito para apaciguar el Dueño del Fogón que sigue allí (Ichon 1966: 305). Kelly narra cómo, después de un parto, se efectúa una ceremonia dirigida a la Madre del Fogón, para ‘limpiar’ los *tenamaztles* ‘ensuciados’ por el parto. Otra ceremonia,

mucho más elaborada y costosa, tiene que ser realizada años después (Kelly 1966: 401).¹⁵

Cuadro 4. Aplacando a los Dueños y Madres del fogón y del temazcal (totonacos)

Se hacen oraciones al Dueño del Fogón ('acostado y parado')	que no haga chispas que no provoque enfermedades
Se hacen oraciones al Dueño del temazcal ('sentado y parado')	que no se enoje de las suciedades que haga bien a las parturientas
Ceremonia a las Madres del Fogón para 'limpiar' los tenamaztles 'ensuciados' por un parto.	
Otra ceremonia a las Madres del Fogón, más elaborada, años después.	

Fuente: Elaboración propia a partir de Kelly 1966; Ichon 1966.

El 'susto de fuego' y la locura

Entre los nahuas, la fuerza del fuego doméstico se revela en el 'susto de fuego' o más propiamente 'susto de fogón' (*tikotenenemoujtil*). Éste afecta particularmente a los niños pequeños y a las mujeres. Así lo expresó un curandero:

Se asusta una con las piedras del fogón (*telamas*). Ustedes las mujeres, ponen una acá, la otra acá y la otra acá. Entonces ustedes las están moviendo a cada rato, la arriman al fogón y la vuelven a alejar. ¡No las muevan tan seguido! Porque ella es la principal, la Madre (*tenan*). A esa se le dice: 'Nuestra señora, eres la flor pura'. En español se llama Santa Florecita, así se llama. A las otras dos, se les llama: Señora Isabel y Santa Agustina.¹⁶

Como entre los totonacos, hay una 'Madre' en el fogón nahua y la falta de respeto hacia los *tenamaztles* puede provocar el susto de fuego. Éste, como el susto de tierra, se expresa como una 'caída', pero simbólica. Como lo dice doña María Josefa: "Si se cae uno en el fuego, le agarra a uno fiebre (*Komo itech tit se uetsi yejua ya yon totonik tekui*)". También es una captura: "El fuego es vivo, [a los niños pequeños] los jala (*kinintilana*)". Entonces, queda cautiva el alma del niño, como lo expresa María Nicolasa, "el fuego los atonta (*kininxoxa*), los agarra (*kininkui*) y después no los quiere dejar (*amo kineki kininkauas*)". Como tratamiento, cuando no resulta la

¹⁵ Entre los nahuas parece haber existido también rituales hacia el fogón. Una anciana nahua recordó que cuando era niña: "Las piedras del fogón (*telamas*) las lavábamos cada tres días con agua caliente [...] porque no se enfrián pronto y si se lavan con agua fría se resquebrajan [...] Se ponían a secar fuera o dentro de casa y, al ponerlas otra vez en el fogón, se colocaban sobre una hoja de plátano o sobre un papel" (Rosario Sierra citada en Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994: 169).

¹⁶ Luis Juárez. Investigadora: Teresa Domínguez.

medicina herbolaria,¹⁷ doña Carolina propone oraciones sincréticas que unen a un santo cristiano con una personalización del fuego: "Si cayó en la lumbre (*itech tit*), entonces se les pide a San Antonio Texochitsin (Florecita de Fuego) y a San Antonio Tiselotsin (Brotecito de Fuego): se les dice que esté uno bien y que no lo agarre el susto a uno (*maj amo tekui in nemoujtil*), así se pide. Se reza un Padre Nuestro, un Ave María y un Credo, cada tres días si uno puede". Como en el caso del Agua o de la Tierra, la idea es que el alma/espíritu/corazón, después de 'caer en el fuego' está detenida en algún lugar del más allá y se pide su liberación a los Dueños de ese lugar, los dos San Antonio-Fuego.

Cuadro 5. Los peligros del fogón: los tenamaztles y el fuego (nahuas)

La mujer mueve mucho los tres tenamaztles (femeninos). Su 'alma' cae en el fuego.

El curandero ofrece oraciones a la Madre (Florecita) y a las otras dos: Isabel, Agustina.

Liberan el ánima de la mujer.

El fuego 'jala' al ánima de los pequeños 'agarra, atonta, no quiere dejar' el ánima.

La curandera ofrece oraciones a los Dueños del Fogón: San Antonio Tixochitsin / Tiselotsin

Liberan el ánima del niño.

Fuente: Elaboración propia a partir de entrevistas del Grupo Youalxochit 1986.

Si bien pueden dar susto, también intervienen los Dueños del fuego doméstico para la curación de una enfermedad 'caliente', la locura o 'atarantamiento' denominada *lokojkuilis* (agarrar la locura) o *yolpoliujkayot* (pérdida del corazón). En un primer tiempo, se acude a las plantas medicinales: una infusión de cinco hojas de café, o una hierba 'fría' precisamente llamada *yolpoliujkaxiuit* 'hierba de la locura' (no identificada): "Ésa se pega en la piedra donde corre el agua. Se toma con agua cruda y fría como a las tres de la mañana pero no se le dice a la persona".¹⁸

Si persiste el trastorno, hay que acudir a un chamán que sabe entrar en contacto con los Dueños del Fuego. Enzo Segre relata el tratamiento realizado por un curandero nahua, Nicolás Antonio López, de Soquita, Cuetzalan. Incluye una larga súplica delante del fuego en la que invoca a la Santa Trinidad, identificada con las tres piedras del fogón, y le pide que le "lave el cerebro y el

¹⁷ Como té y baños de ajenjo (*Artemisia absinthium* L.) y maltanzin, 'la hierba del susto' (*Satureja brownii* [Swartz] Briq) (María Nicolás Saldaña Juárez, Carolina Labastida. Investigadoras: Oligaria Saldaña, Elia Toral Cayetano, Teresa Domínguez,)

¹⁸ Cristina Tomás y Miguel Ortigoza. Investigadores: Ismael Chávez Tomás, y Pedro Cortés Ocotlán.

corazón” de su paciente para que “llegue a la razón” (*yektamatilti*) y reconozca el día y la hora en que está. También lava en agua de manantial la parte inferior de los *tenamaztles*, la que está en contacto con la ceniza. Recoge el agua en un jarro nuevo y le da de tomar al paciente durante 18 días (Segre 1987: 168). Mientras que en el caso del susto, los *tenamaztles* y el fuego son causantes y se les ruega soltar el ánima cautiva, aquí se les ruega usar su fuerza para curar una enfermedad ‘fría’.

El fuego cósmico: los Rayos y los Dueños del Fuego (*Taqskgoyut*)

En el segundo brazo de la tierra
viven los dioses del trueno [...]
El segundo brazo de la tierra
trae la lluvia
trae el viento
trae las nubes
trae los manantiales
trae las flores
trae la siembra. (Espinosa 2008: 49)

Los Rayos son otra forma de existencia del Fuego estrechamente ligada a su opuesto: la lluvia. En náhuatl, los Rayos se conocen como *kioujteyomej* (semillas de la lluvia) o *achiuanimatej* (hacedores de agua); alumbran el cielo con el relámpago (*tikouat*, ‘serpiente de fuego’) y causan el trueno (*tatitikuini*). Su intervención es indispensable en el ciclo de las lluvias. En San Miguel Tzinacapan, se dice que los Rayos viven en una fosa (*axoxouil*)¹⁹ del río Tozan. El lugar se llama *Ixpepetaniat*, ‘agua que brilla’, porque la superficie brilla cuando salen antes de una tormenta.

En dos relatos náhuas, un hombre vive la experiencia de ir hasta la morada de los Rayos. En el primero (RN5), un flojo hace un trato con un Rayo para ir a trabajar de cocinero. Desobedece la orden de usar solo cinco granos de maíz para el nixtamal y provoca un desastre en la cocina. Empeora la situación cuando decide ponerse un traje de los Rayos: suelta truenos y lluvias que no puede controlar y lo despiden. En el segundo relato (RN6), un soltero que busca una esposa llega al inframundo, engañado por un Murciélagos. Desde allí alcanza la tierra de los Rayos donde su desobediencia causa catástrofes en la cocina y en el cielo. Logra escapar y regresar a su casa.

Esos dos relatos náhuas poseen una estructura narrativa muy similar a la historia totonaca de Tamalixcan (ver Beaucage y Rojas 2021), cuyo protagonista también llega al país de los Rayos y se pone un traje mágico, causando tempestades catastróficas. Lo que lo distingue es el desenlace: en RN6, el hombre extraviado regresa a su casa donde su esposa lo espera; en RN5, el flojo no se enmienda y termina convertido en zopilote. Por su parte, Tamalixcan es amarrado por los Rayos en el fondo del mar, converti-

do en Aktsini, el Dueño de la Lluvia.²⁰ En los tres relatos, los Rayos son representados como hombres solteros que se dedican a cortar árboles. Ya sugerimos que se trata de una metáfora sacada de la práctica cotidiana (Chamoux 2016: 39) en la que el rayo que pega un árbol produce un ruido fuerte y seco como un hachazo.

Cuadro 6. Viaje al País de los Rayos (nahua)

Un hombre llega al país de los Rayos y lo contratan como cocinero.	Los Rayos lo regañan
No cree que el maíz y los frijoles se multiplican allí.	
Causa desastres en la cocina.	
Se pone traje un de los Rayos.	Los Rayos lo despiden
Provoca tormentas e inundaciones.	

Fuente: Elaboración propia a partir de Reynoso Rábago *et al.* 2006; Knab 1983.

RN6 es parte de un relato mucho más largo y contiene una descripción detallada de las regiones oscuras del inframundo: aparte de los Murciélagos antropófagos (que recuerdan a los *tepeuani*), contiene una zona de ‘aguas profundas’ donde viven las *auane* (la suegra del hombre es Dueña del Agua) así como un sector de Vientos (Malos) y el País de los Muertos, con sus respectivos Dueños (Knab 1983: 388-443). Los brujos (*naualmej*) se llevan a los dobles animales de sus víctimas a esas zonas oscuras y hasta allá tienen que ir los chamanes para rescatarlas.

Los mismos Rayos también pueden causar un susto que se asemeja al ‘susto del fogón’. Se puede intentar curarlo con té de *kioujteyoxokoyolij* (begonia-rayo), una planta ‘fresca’. Si no resulta, es que los Rayos se llevaron el doble animal (*tonal*) del enfermo. Un joven curandero sanmigueleño contó cómo se le pidió rescatar el *tonal* de una señora asustada por los Rayos: en sueño llegó a un ‘lugar difícil’ (*ouijkán*) donde le costó convencer a los Guardianes, unos hombres con capas negras, que lo liberaran, así como al *tonal* de la señora. El mismo tuvo dudas sobre su propio regreso de allá (Jorge Ponce Toral en Beaucage *et al.* 2012: 283).

Para los totonacos, los Rayos forman un conjunto más diferenciado. Se distingue a *jilinin* (el relámpago grande), *sikulan* o *tajín* (el rayo que parte los árboles y mata a la gente), y *maqlipni* (el trueno). También comprenden a los *la-snanin* (los que riegan) o *mumunun* (los que mojan). Luego están los Rayos chiquitos (*xanat-chisku*, ‘hombres flor’) asemejados a los santos católicos (Ichon 1969: 120-121). Los Rayos son machos y hembras y viven en los cerros. El Viento suelta al relámpago, *kitsis-luwa* (cinco-serpiente), que hará caer la lluvia. Cuando sueltan a Aktsini y sale del mar para su fiesta, él manda Nubes y Rayos para que llueva y crezcan los ríos (pp. 112-113).

¹⁹ “Las fosas profundas de los ríos constituyen entradas al mundo subterráneo” (Reynoso Rábago *et al.* 2006: 71).

²⁰ Así es la variante que ha sido analizada por Minerva Oropeza Escobar (1999).

Vemos cómo los Rayos y el fuego cósmico comparten la naturaleza ambigua del fuego doméstico. Por una parte, traen la muy necesaria lluvia y mantienen amarrado a Aueuejcho/Aktsini en el fondo del mar, para que no inunde el mundo; por la otra, su gran fuerza puede causar al ser humano un choque, el ‘susto de rayo’, cuando raptan el doble animal de una persona. Su fuerza es utilizada por la medicina mágica para sanar/secar una enfermedad cutánea, la verruga o mezquino se ‘echa’ al relámpago.

Los Dueños totonacos del Fuego: *Tipskgoyat/Taqskjoyut/Taskgoyot*²¹

Si bien el Fuego, bajo la forma de Rayos, produce la lluvia, para los totonacos interviene otro Fuego, éste sí opuesto al Agua, para que los ríos y las fuentes no se desborden.

Taskgoyot tú
El alma del fogón
El alma de la madre piedra
El alma del tenamaztle [...]
El que calma la furia
de los dioses de la lluvia
el que se quita las rodillas
con la luz de la luna
el que se convierte en fuego
el que pica el corazón a la tierra
Cuando se enfurecen los ríos. (Espinosa 2008: 47)

Los Dueños del Fuego son más potentes aún que los Rayos. Según los interlocutores de Ichon en Mecapalapa, cada pueblo tiene cuatro *Taqskjoyut*, uno por cada ‘viento’ o ‘lado’: dos hombres y dos mujeres. Cuando aparecen –en sueño– a los humanos, se ven como ancianitos, pequeños y muy negros o como un perro negro de ojos brillantes. También toman la forma de una bola de fuego que cruza el cielo nocturno. De forma más cotidiana, vigilan el agua de los pozos y de los ríos, penetrando en ellos, si hace falta, para secarlos cuando se quieren desbordar. Todos concuerdan en que son protectores de los pueblos.

¿Cómo surgen esos Dueños del Fuego? “Para algunos, son hombres y mujeres que, de noche, se cambian en guardianes del fuego” (Ichon 1969: 132-134). El poema *Taskgoyot* (*Dios del fuego*), citado arriba, expresa esa mutación: “el que se quita las rodillas/con la luz de la luna”.

Nahuas y totonacos comparten la concepción animista del fuego en sus varias formas: tanto el fuego del fogón y los tenamaztles como los Rayos son seres vivos, susceptibles de afectar la vida de los humanos. En los relatos nahuas, se describe a los Rayos como hombres solteros que viven cortando árboles en un país de abundancia; en

los relatos totonacos, son hombres y mujeres y viven en El Tajín. Otras diferencias mayores aparecen entre las representaciones cosmológicas de ambos grupos. No parece haber entre los nahuas un equivalente a los Dueños del Fuego (*Tipskgoyat/Taqskjoyut/Taskgoyot*), distintos de los Rayos y más poderosos que ellos. Tampoco hemos encontrado prácticas rituales hacia las Madres del fogón y los *tenamaztles* como las hay en Mecapalapa o Eloxochitlán. En San Miguel, cuando se mencionan es como co-responsables del ‘susto de fogón’, un tipo de susto que no tiene un equivalente entre los totonacos, según las fuentes consultadas.

El Aire, los Aires y el mal aire

Hace tiempo, la tierra estaba seca, no había vida. El Aire (*ejekat*) era un niño juguetón. Un día le dijo la Luna: “¿No te gustaría andar con otros hermanos?” Un día, se subió al cielo y consiguió ver a la Luna, quien lo mandó al Talokan, donde encontró a otros niños. Después el Dueño de allí les dijo: “Ya es tiempo de que vayan a la tierra a trabajar. Él es el Aire y será quien los guíe en el trabajo. La niña será la Lluvia y ustedes niños serán los Rayos, y uno será la Nube”. Bajaron a la tierra y trabajaron todos; cuando terminaron, nacieron los ríos, árboles, hierbas, cerros y animales, quedó hermosa la tierra, toda verde (Salazar 2007).

Como para la Tierra, el Agua y el Fuego, hay dos niveles de representaciones muy diferentes acerca del aire. Uno corresponde a lo que Pierre Bourdieu llamó “el sentido práctico”²² que se funda sobre la práctica agrícola ancestral de los moradores de la sierra baja. Se reconoce el viento o ‘aire bueno’ (nah. *kuali ejekat*) que sopla del este, trayendo las nubes de lluvia para los cultivos. Se aprecia en particular la neblina blanca o ‘blandura’ (*ayouit*) de la que se dice que favorece la floración del café. Por Todos los Santos, cuando la segunda cosecha de maíz (nah. *xopamil*, ‘maíz de temporal’) se siente ya el frío y vienen los ‘nortes’, el ‘viento negro’ (*tiltik ejekat*): “La lluvia se pone negra, así se ve el agua en los charcos”. En diciembre de 1989, ese aire trajo a la zona cafetalera una nevada destructora. Sin embargo, más se teme aún al *tonal ejekat*, ‘viento del sol’, fuerte y seco, que llega de las tierras altas del sur: a principios de los años 1980, una ‘surada’ primaveral tumbó las milpas de *tonalmil* (maíz del sol), deshojó las plantaciones y levantó los techos.

En un segundo nivel de representaciones, el aire es un ser sobrenatural: en este caso, se habla de ‘los Aires’ (*ejekamej*). Igual que la Tierra y el Agua, pertenecen a la dimensión ‘fría’ del universo, pero son una fuerza esencialmente negativa: son ‘aires malos’ (*amo kuali ejekat*). Contrariamente a los otros elementos, forman una multitud de entes personalizados y autónomos, dotados de

²¹ Las tres grafías corresponden a variantes dialectales del totonaco: costeño –Tenampulco (*Tipskgoyat*), sureño – Huehuetla (*Taskgoyot*) y norteño –Mecapalapa (*Taqskjoyut*).

²² “Los objetos de conocimiento son construidos, no simplemente registrados y [...] el principio de esta construcción es el sistema de dispositivos estructurados y estructurantes que se constituye en la práctica y está siempre orientado hacia funciones prácticas” (Bourdieu 1980: 87).

capacidades propias de interferir en el bienestar de los humanos. Su tiempo privilegiado para actuar es la noche, entonces salen de su morada subterránea, su lugar predilecto son los espacios apartados, ‘difíciles’ (*ouikan*) y los cuatro caminos (*nauiojpan*), punto de contacto entre la superficie de la tierra (*taltikpak*) y las regiones del mundo subterráneo. También se acercan a las casas, esperando a la gente.

Los nahuas de San Miguel y Yancuictlalpan consideran que los aires penetran en el cuerpo, causando una enfermedad específica, el ‘mal aire’ (*ejekakokolis*) (ver Signorini y Lupo 1989: 136-157). Como lo expresa una anciana nahua de San Miguel Tzinacapan: “Están jugando los niños en frente de la casa y allí anda el mal aire y los agarra la enfermedad [...] Si el niño tiene mal aire, llora mucho, llora lleno de miedo (*moyekolia moujkatsajssi*). Si no se cura a un niño del mal aire, puede morir”²³. En el adulto, el mal aire se manifiesta por náuseas, ganas de acostarse durante el día y, a veces, desmayos (*ixtayoua*, ‘se oscurece la vista’). También “una mujer puede perder el juicio y ponerse a gritar como un hombre y golpear a la gente”. Entre los nahuas de Naupan, en el noroeste de la Sierra, forman una realidad más difusa; pueden provenir de una ‘envidia’ que los recién fallecidos tienen a los vivos y los brujos pueden mandar ‘aires malos’ a la gente. Incluyen también a “entidades malévolas que pululan en el entorno en busca de aquellos que han transgredido alguna norma, como los borrachos, para provocar en ellos conductas anómalas” (Baez 2006: 123, 130-131). En un relato recogido por Tim Knab, un hombre logra escapar a los *masakamej* pero después de regresar a su casa, su hija cae enferma. Su esposa dice: “Te siguieron, te siguieron cambiados en aires malos”. ‘Penetraron’ (*kalakij*) a la hija y ésta se enfermó (Knab 1983: 318-319).

Por ser potencias malas, no se les hace ofrendas ni se les dirige oraciones. Una persona que camina de noche fuma un cigarrillo por precaución, porque el humo del tabaco ahuyenta a los malos aires. Si es demasiado tarde, se busca sacarlos del cuerpo del enfermo donde penetraron. Como los Aires son ‘fríos’, varias curanderas bañan a los niños enfermos con hierbas ‘calientes’, como secapalo (*sakapal*) y omequelite (*omikilit*), o ‘tibias’ como malhombre (*atsitsikas*), ‘hierba del aire’ (*ejekapajxiuit*) (‘hierba del aire’) o mozote de monte (*kuamosot*).²⁴ En casos más graves, se consulta a un chamán para echar a los aires. En San Miguel Tzinacapan, unos curanderos ‘limpian’ al paciente con un ramo de sauco (*xomet*) que van a tirar después a un cruce de caminos. Otros hacen sahumerios con ingredientes diversos, como pelos de gato o de toro negro o nuez moscada e incluso queman

basura de las cuatro esquinas de la casa (*kalijtiktajsol de naui esquina*).²⁵

Entre los totonacos, los Aires, siempre peligrosos, de igual forma penetran en el cuerpo. Como entre los nahuas, primero se tratan con tés y baños de plantas ‘calientes’.²⁶ En Mecapalapa no se ven como entes autónomos, más bien están asociados a ciertos individuos, como los brujos (*skguná*), a un objeto ritual, como el caballito de los danzantes Santiagueros o al contacto con un muerto, incluso a la participación en una ceremonia religiosa. Pero el tratamiento es parecido: se ‘barre’ al paciente o el lugar con cempasuchil o ramas de chichicaste²⁷ que, después, se tiran lejos, en el monte (Ichon 1969: 215-217).

En resumen, la Tierra, el Agua y el Fuego impactan la vida de los humanos a un doble nivel. Son elementos positivos, imprescindibles para la reproducción de la vida y que se han de respetar. Sin embargo su propia fuerza representa un peligro para el ser humano que choca con ellos, aún involuntariamente: el ‘susto’ (nah. *nemoujtil*; tot. *pekwá*) modifica el delicado equilibrio de la persona por un exceso de ‘calor’ (Fuego) o de ‘frío’ (Tierra, Agua). También ‘fríos’ son los Aires que entraron en el cuerpo. Las culturas nahua y totonaca tienen dos niveles de respuesta: la medicina de las hierbas para disturbios leves y el chamanismo para casos más graves. En este segundo nivel, las concepciones y prácticas de los chamanes nahuas de San Miguel Tzinacapan se distinguen de sus vecinos de Yancuictlalpan, estudiados por Signorini y Lupo, y de los totonacos. Para éstos, después de efectuar el diagnóstico, los curanderos-chamanes proceden a ‘levantar la sombra’ del paciente, en el lugar mismo donde ocurrió el susto, haciendo oraciones y sacrificios para aplacar las potencias espirituales que identificaron como responsables.

Por su parte, las curanderas nahuas de San Miguel reconocen específicamente el ‘susto de tierra’ donde, si hay ‘caída y levantamiento de sombra’, la tierra misma, antropomorfizada como una pareja de ancianos indígenas, se deja convencer de entregar la ‘sombra’ del paciente que se cayó, a cambio de oraciones. En cuanto al Agua del río y el Fuego del fogón, también responsables de sustos, son elementos activos que atrajeron y capturaron el espíritu/alma/corazón (*yolot*) del paciente, niño o mujer, hay que rogarles que lo suelten, llamándolos por su nombre secreto (que el curandero conoce) y solicitando la ayuda de determinados santos cristianos. Cuando el susto de fuego es provocado por los Rayos, éstos se llevan a otra entidad

²³ Gerarda González, San Miguel Tzinacapan. Investigadora: Teresa Domínguez.

²⁴ Sauco: *Sambucus mexicana* C. Presl; secapalo: *Cuscuta xalapensis* Schlecht; omequelite: *Piper auritum* HBK; malhombre: *Urera caracasana* (Jacq.) Griseb.; *ejekapajxiuit* ‘hierba del aire’ (no ident.); mozote de monte: *Hidalgoa ternata* Llave & Lex.; nuez moscada: *Myristica fragrans* Houtt.

²⁵ Ocotlán Islas, San Miguel Tzinacapan. Como los pisos tradicionales son de barro, es la fuerza de la propia Tierra que se moviliza para la curación; pero como la Tierra es ‘fría’ en sí, se ‘calienta’ quemándola.

²⁶ Los curanderos de Huehuetla utilizan la hoja de aguacate (*kukuta*, *Persea ameicana* L.), una fabácea, *paxtokngu tuwan* (no ident.) y varias clases de zacates (poáceas) *tsutsokgo*, (*Imperata contracta* [Kunth] Hitchcock), *akatsana skgakat* y *spamama* (no ident.) (Roy 1992: 151 ss.).

²⁷ Cempasuchil: *Tagetes erecta* L.; chichicaste: *Urera* sp.

anímica, el *tonal* o doble animal que el curandero, en sueños, tendrá que ir a buscar en la región del más allá donde viven. En cuanto a los Aires, fuerzas maléficas asociadas a la noche, no perjudican al alma, pero sí al cuerpo donde se meten; éste se ‘limpia’, barriéndolo con ramas de sauco o sahumándolo. Igual que los duendes que intentan desorientar el caminante nocturno, los Aires se espantan rápidamente con el olor del tabaco.

La brujería o el doble animal extraviado (nahuas)

Contrariamente al común de los mortales, los brujos conocen su doble animal (*tonal*) y pueden transformarse en él cuando quieren. Es un animal depredador (búho, gavilán, coyote) de los que se dice que ‘no tienen rodilla’ (*amo kipiaj itankuay*). Por eso, de noche, los brujos y las brujas se quitan las piernas, de la rodilla para abajo, antes de salir a ‘buscar la sangre’ de sus víctimas, provocando su enfermedad y, al final, su muerte.

En un relato nahua (RN 7), un hombre se dio cuenta de que su mujer, a la medianoche, se levantaba y salía de casa. Una noche, vio que ella se arrimaba al fogón, se quitaba las piernas, las dejaba allí y salía, convertida en búho. Luego, antes del amanecer, volvía, se las ponía otra vez y se acostaba en la cama. Era una bruja. A la noche siguiente, él puso las piernas en el fuego y las quemó. Cuando regresó ella, como no encontró sus piernas, no pudo retomar la forma humana y se quedó como búho. (Eleuterio Salazar Osollo, comunicación personal 2008).

Una muchacha que fue llevada contra su voluntad a una familia de brujos (RN8) relata: “Se alimentaban con sangre. Todas las noches daban tres vueltas al fogón, después quitaban las piedras del fogón (los *tenamaztles*) y pasaban sobre ellas tres veces en forma de cruz. Luego se estremecían un poco y se cambiaban en búhos. Después se iban y chupaban la sangre de los enfermos para alimentarse.” La muchacha logró huir a otro pueblo, pero la alcanzaron los brujos y se la llevaron de vuelta (Rufina Manzano en Reynoso Rábago *et al.* 2006: 51-52). En esos dos tipos de brujería, el brujo o la bruja ataca directamente el cuerpo de su víctima.

Se conoce otro tipo de brujería en el que el brujo causa la enfermedad mandando su doble animal a buscar a su víctima ‘allá en el monte, lejos’ donde vive, para llevarlo preso a una región del inframundo. Si tal es el diagnóstico del curandero-chamán, éste, en sus sueños adivinatorios enviará su propio doble en búsqueda del de su paciente. Eliseo Zamora Islas cuenta cómo su abuela, doña Rufina Manzano, después de rezar durante horas por la noche, se desmayaba mientras su doble animal [una paloma] iba en búsqueda del *tonal* de algún enfermo por los Cuatro Rumbos de la Tierra (*Naui Ojkan Taltikpak*), ‘donde están nuestros señores’ (*Totekoyan*). Allí preguntaba por el paradero de su paciente a los Dueños de esos lugares: los Rayos (*Kioujteyomej*), hacedores de agua (*Achiuanimej*); la Flor de Fuego (*Tixochitsin*) y los Hacedores de Fuego (*Tichiuanimatej*); los Vientos de Muerte (*Ejekamiktan*), los Hacedores de viento (*Ejekachiuanimej*); y en Talokan

con los *Talokanka*. Luego, negociaba con ellos su regreso (Zamora Islas 1988: VIII ss.).

La mutación entre humanos y animales que encontramos en las representaciones de la brujería es una construcción metafórica, en el sentido que le da Danièle Dehouve; para la antropóloga, la metáfora es mucho más que una simple figura de estilo, es un mecanismo que estructura el pensamiento humano (2015: 38). La metáfora transfiere el significado de un objeto conocido hacia otro que lo es menos, para permitir la comprensión de este último. Así, la metáfora animal es una manera de explicar la enfermedad y la muerte a partir de tres principios. El primero es que cada ser humano tiene, en otra dimensión de la realidad, un doble animal (*tonal*) cuyo destino está estrechamente ligado al suyo. El segundo es que se extiende a los dobles animales la división entre depredadores y presas (Beaucage *et al.* 2012: 208). Así, las dolencias que resisten a la medicina de las hierbas, y no se deben a un susto o un mal aire, provienen de una agresión espiritual por parte del doble animal de un brujo que capturó el *tonal* de la víctima y lo llevó a algún lugar del inframundo. El tercer principio es que todos estos lugares tienen Dueños o Guardianes. En sus viajes soñados, el o la chamán tiene que dirigirse a ellos para saber dónde está el *tonal* herido y obtener el permiso de llevárselo de regreso. Notemos entre los nahuas que los Dueños de la naturaleza son pareja (*Talokan Tata* y *Talokan Nana*),²⁸ mientras que para los totonacos es un espíritu masculino (*Kiwikgolo*).

Una curandera nahua de San Miguel se refirió a una tercera forma de actuar de los brujos (RN 9). En este caso, intervienen tres personajes: un ‘envidioso’ (*nexikol*) que contrata a un brujo (*naual*) para que haga daño a uno. El brujo va ‘rezando’, pero echando maldiciones (*uiuikaltia*), va ofreciendo oraciones, pero nombrando al Diablo (*Amokuali*) y no a Dios. Entonces uno se pone enfermo y solamente lo curará una intervención sobrenatural. La pueden hacer curanderas ‘que saben’ (*tein kimatij*) aunque no sean chamanes. Primero se pide a Dios que revele quién es el responsable. Luego se busca si la víctima hizo alguna falta. Finalmente se invoca a Dios y a la Virgen para curarlo.²⁹ Así como el o la chamán tiene que negociar la salida del *tonal* herido con los dueños de los varios ‘lugares’, si el brujo pactó con el Diablo, la curandera ‘que sabe’ pedirá su liberación a los santos cristianos –también vistos como Dueños de regiones del más allá.

Entre los totonacos de Eloxochitlán, el brujo no se quita las piernas para convertirse en animal depredador, pero actúa de varias maneras. Puede enterrar una tablilla recortada, con clavos, en la milpa de su víctima o en la entrada de su casa, o meter en su cuerpo objetos extraños: granos de maíz, frijoles, sal. Más comúnmente, se piensa que se comunica con el Dueño de los Muertos (*Lhajana*),

²⁸ Característica que se encuentra también entre los tepehuas, más al norte (Heiras Rodríguez 2018).

²⁹ María Nicolasa Saldaña Juárez; investigadora: Elia Toral Cayetano.

el Dueño de las Aguas (*Xachisku-chuchut*) o los Malos Aires. Les dice: “Agarren a éste. Me quiso matar, me sacó el machete”. Si los logra convencer de colaborar, la víctima cae enferma. Por su parte, el curandero se sienta frente al fuego y pide a las Madres de los *tenamaztles* identificar el autor del mal. Si le contestan a través del humo del copal, que son los Malos Aires, mandará su propio espíritu debajo de la tierra para negociar con ellos e intentar convencerlos de la falsedad de las acusaciones contra el enfermo y entonces podrán ellos aceptar liberar el alma a cambio de una ofrenda sustancial (Kelly 1966: 402-403). También las Madres le pueden contestar que es uno de los doce dobles animales (*xtakuxta*) del paciente que ha sido herido; entonces, por adivinación, buscará identificar el animal y el daño exacto que sufre (Kelly 1966: 403).

Tanto en la cultura náhuatl como en la totonaca, los Dueños del inframundo intervienen claramente en la representación y el tratamiento de la brujería. Lo específico entre los totonacos de Eloxochitlán es que el brujo pacta directamente con ellos, con base en falsas acusaciones, para que su víctima caiga enferma; y con los mismos tendrá que negociar el chamán la liberación de su paciente. Entre los náhuatl de San Miguel, el brujo que se convierte en búho o manda su doble animal para herir y esconder el *tonal* de su víctima no necesita el permiso de ningún dueño; el chamán sí lo necesitará para encontrar y liberar a la víctima. En la tercera forma, que parece directamente influenciada por la tradición cristiana, se supone que el brujo trata con el Diablo; de allí las oraciones del curandero a Dios y a los santos cristianos.

Conclusión

En un primer tiempo, el análisis estructural de los relatos cosmogónicos de los pueblos náhuatl y totonaca de la Sierra Norte de Puebla nos llevó a la conclusión de que ambos compartían fundamentalmente la misma cosmología, con variantes propias a cada grupo (Beaucage y Rojas 2021). Estudiando ahora cómo conciben el impacto de las grandes fuerzas del cosmos sobre el cuerpo y los componentes anímicos del ser humano, encontramos una base común, pero una mayor variedad de representaciones entre los dos grupos. En ambas culturas se admite la existencia de distintas entidades anímicas que pueden sufrir agresiones por parte de fuerzas sobrenaturales malignas. Para los náhuatl, el alma/espíritu principal tiene su sede en el corazón; para los totonacos, hay un alma en la cabeza y otra en el corazón (Harvey y Kelly 1969: 679). En segundo lugar, el ser humano es dotado de una ‘sombra’, susceptible de separarse del cuerpo y quedarse en alguna parte, como en el caso del ‘susto’. Entre los náhuatl de Yancuictlalpan y entre los totonacos de Mecapalapa y Eloxochitlán, una fuerza sobrenatural negativa es responsable de la ‘caída de la sombra’ y se aplaca con sacrificios para poder ‘levantar la sombra’. Por su parte, las curanderas náhuatl de San Miguel Tzinacapan

determinan primero, después de discutir con el paciente o sus padres, cuál de sus tres entes anímicas ha sido afectada y cómo: si su ‘sombra’ se quedó en Tierra después de una caída o si su espíritu/alma/corazón ha sido capturado por el Agua de un río o el Fuego del fogón. También, en ambos grupos, los dobles animales (uno para los náhuatl y doce para los totonacos) pueden haber sido heridos por la acción de un brujo. Toda la terapia espiritual depende de este diagnóstico.

A partir de algunos estudios en profundidad de los que disponemos, observamos una variación cultural interétnica e intraétnica importante. Ya hemos subrayado la importancia de los Señores del Fuego (*Tipskgoyat/Taqsjoyut/Taskgoyot*) para los totonacos, que no tiene equivalente náhuatl. Por otra parte, en la comunidad náhuatl de San Miguel, se conceptualiza una diversidad de sustos (de tierra, de agua, de fuego) cada uno con su tratamiento propio que no encontramos ni entre los totonacos ni entre sus vecinos náhuatl de Yancuictlalpan. Mientras que los chamanes totonacos entran en contacto con las Madres del fogón para que les revelen los autores del mal (el Arco Iris, un Aire, un brujo), las curanderas náhuatl de San Miguel buscan primero, a partir de los síntomas, el elemento responsable. En la perspectiva animista ese elemento es capaz de sentir y actuar: la Tierra, ‘que más sabe’, detiene la sombra del que se cayó, el Fuego y el Agua del río, ‘que son vivos’, jalan el espíritu/corazón de un niño o de una mujer; el Aire que ‘le da a uno’ y penetra su cuerpo. Esas diferencias pueden resultar de una evolución divergente de la práctica chamánica en las diferentes comunidades. Estudios ulteriores podrán determinar si esta diferenciación es el resultado de cambios recientes o más antiguos.

Referencias

- Báez, L. (2006). El ‘enemigo’ el ‘aire’ el ‘malo’. El complejo de los aires en el sistema de representación de los náhuatl de la Sierra Norte de Puebla. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 49, 117-138.
- Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral del CEPEC (1988). *Maseualxiupajmeh / Plantas medicinales indígenas*. Puebla: Desarrollo Integral de la Familia.
- Beaucage, P., E. Tabares, Taller de Tradición Oral del CEPEC, Grupo Youalxochitl (1997). Le savoir ethnopharmacologique des Nahuatl de la Sierra Norte de Puebla (Mexique): structure et variations. *Recherches amérindiennes au Québec*, 47 (3-4), 19-30.
- Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral del CEPEC (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los náhuatl de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Plaza y Valdés/Unión de Cooperativas Tosepan/Dialog.
- Beaucage, P., X. Rojas Mora, G. A. Woolrich Piña, E. Mora Guzmán, É. López Salgado, Taller de Tradición Oral Totamachilis (2020). Les reptiles dans les savoirs et l’imaginaire des Nahuatl / Maseualmeh

- de la Sierra Norte de Puebla (Mexique). *Recherches amérindiennes au Québec*, 49 (3), 17-28.
- Beaucage, P., X. Rojas Mora (2021). Cosmologías náhuatl (maseual) y totonaca (tutunakú) de la Sierra Norte de Puebla. Primera parte: el tiempo de la creación. *Anales de Antropología*, 55-2, 143-159.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. París: Les Éditions de Minuit.
- Broda, J. (2016). Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa, J. Broda (comp.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos* (pp. 639-702). Xalapa: Instituto Veracruzano de Cultura.
- Chamoux, M. N. (2016). Los lugares de la oscuridad. Epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos. *Revista de Antropología*, 59 (1), 33-71.
- Dehouve, D. (2015). Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz. C. Good Esherman y D. Raby (comps.) *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas* (pp. 37-58). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Espinosa Sainos, M. (2008). *Tlikgoy litutunakunin / Cantan los totonacos*. México: Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- García de León, A. (1987). La dueña del agua. J. Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena* (pp. 200-201). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Harvey, H. R., I. Kelly (1969). The Totonac. R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians. Vol 8 Ethnology (Part 2)* (pp. 638-681). Londres: The University of Texas Press.
- Heiras Rodríguez, C. G. (2018). Medicina tradicional y chamanismo tepehua. S. Millán (coord.), *Las culturas indígenas de México. Atlas nacional de etnografía* (pp. 361-376). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ichon, A. (1969). *La religion des Totoniques de la Sierra*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Kelly, I. (1966). Worldview of a Highland Totonac Pueblo. *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner* (pp. 395-412). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Knab, T. (1983). Words Great and Small. Sierra Nahuatl Narrative Discourse in Everyday Life. Tesis. Albany: State University of New York at Albany.
- Knab, T. (1991). Geografía del inframundo. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 31-57.
- López Austin, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (1994). *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.
- Martínez Morales, E. (1982). Cuento de dos cazadores. *Historia de Tamakastiin y otros cuentos nahuas* (pp. 40-43). México: Dirección General de Culturas Populares, Cuadernos de Trabajos / Acayucan 19.
- Mora Quintero, I. (2010). La joven encantada. *Mopataj in tonalmej. El tiempo cambia* (p. 148). México: Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Educación Indígena.
- Olivier, G. (1998). Tepeyollotl, 'Corazón de la Montaña' y 'Señor del Eco': el Dios-Jaguar de los antiguos mexicanos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 99-142.
- Oropeza Escobar, M. (1999). *Juan Aktzin y el diluvio. Una aproximación estructural el mito totonaco*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Reynoso Rábago, A. y Taller de Tradición Oral del CEPEC (2006). *El cielo estrellado de los mitos maseuales*. Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara (2 vol.)
- Roy, P. (1992). Variation et consensus dans l'utilisation des plantes médicinales chez les Totonagues de la Sierra de Puebla. Tesis. Montreal: Université de Montréal.
- Salazar Osollo, H. (2007). Le Vent. Récit d'un autochtone náhuatl. *Anthropologica*, 49, 163-166. (trad. de Ejekat / El Aire ms).
- Sánchez, M. E. (1987). Doña Rufina de Puebla. J. Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México*. vol. 2 (pp. 181-198). México: Alpa-Corral.
- Signorini, I. y A. Lupo (1989). *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedades entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Taller de Tradición Oral del CEPEC (1994). *Tejuán tikintenkakikiyaj in toueytatajuán / Les oíamos contar a nuestros abuelos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Taggart, J. M. (1983). *Nahua myth and social structure*. Austin: University of Texas Press.
- Zamora Islas, E. (1988). Naui ojkan taltikpak / Los cuatro lugares de la tierra. *Comunidad INEA*, 7 (27), 8-12.

Anexo. Textos nahuas y totonacos: 2a parte

RN1: Sierras al revés (resumen) (San Miguel Tzinacapan)

Unos aserradores que sacaban tablas de un tronco se fueron a dormir dejando el trabajo sin terminar. A la mañana siguiente, vieron que sus sierras se encontraban dentro de los surcos pero con los dientes para arriba, obligándoles a un trabajo largo para reacomodar las sierras antes de poder seguir su trabajo (Miguel Ortigoza Téllez, comunicación personal).

RN2: Grito en el bosque (resumen) (Actopan, Veracruz)

Dos cazadores se encontraron con un tepezcuíntle¹ de tamaño extraordinario que no sintió sus balas y se metió otra vez al bosque, después mataron a un venado; desazaron a ambos y, como estaban muy lejos, decidieron pasar la noche en el bosque. Estaban asando el hígado y fumando (por precaución) cuando escucharon un grito espantoso: “¡Es el hombre salvaje!” [kuonjueuentsin] dijo uno –“No, son los chaneques [masakamej] que nos quieren vacilar. Ya nos engañaron con el tepezcuíntle” dijo el otro. Como el grito se repitió, un cazador rezó en voz alta: “¡Diosito Santo, lábranos de este mal!” y todo quedó tranquilo (Martínez Morales 1982).

RN3: *Tiotsin* (‘diosito’), dueño de la montaña y de la lluvia

El *tiotsin* es dueño de los cerros. Le llamaban así mi abuela y mis padres. Solo hay una clase, pero se encuentran los grandes y los chicos. Los grandes se llaman *tiotsin* y se supone los pequeños son sus hijos, herederos de los cerros que les dejarán los grandes al morir. Se encuentran en los cerros y peñas grandes. Viven en cuevas que forman las piedras grandes, dentro de ellas. Se dice que en cada cerro grande vive un *tiotsin* que es el que cuida ese cerro y nadie lo puede tocar porque él es el dueño de ese lugar. También se dice que viven principalmente en donde hay gran cantidad de humedad pues es él quien llama al agua en tiempo de lluvias. Vive principalmente solo, hasta que encuentra pareja y vive con ella. Se alimenta de roedores, de insectos e incluso, a veces, llega a las casas y se come las gallinas. Cada vez que se come una gallina no se le puede reclamar nada pues se dice que es una ofrenda para que el agua sea abundante. Su casa es el cerro donde vive. La hembra pone huevos, de dos a tres. Nacen todos al mismo tiempo, pero solo vive uno. Una vez nacidos sus hijos solo se queda con el primero que será el heredero del cerro. Los demás se los come o mueren. La madre es la que les trae el alimento. Éste es un animal muy grande: mide aproximadamente un metro de largo y tiene un grosor de 15 cm de diámetro. Tiene

una pluma en la cabeza. Lo que se debe hacer cuando se ve o cuando se topa uno con él es quedarse quieto o correr. La carne de éste no se come, pues es muy difícil cazarlo. No es remedio. Es caliente.

RN4: El pescador y la Dueña del agua (sur de Veracruz)

Al no conseguir presa, un pescador se dirigió a Aachane, quien lo llevó a su casa en el mar, donde los asientos son conchas de tortugas. Luego lo despidió con su canoa llena de pescados, pero le impuso una condición: “¡No toques a tu mujer!” A los tres días tuvo una relación con su mujer. Como consecuencia ‘se le cerraron los caminos’ (se desorienteó). El rey lo contrató de jardinero, pero se quedaba llorando por su mujer. El rey lo retó a que se la presentara. A orilla del mar se encontró de nuevo a Aachane. Se vistió como rey y fue a presentarla al rey como su esposa. Luego se fue con ella y desaparecieron en medio del mar (García de León 1968 en Monjaráz-Ruiz 1987: 200-201).

RT1: Los *tipskogoyat* y la serpiente de fuego²

Allá por los años 50, mi mamá, doña Esperanza Morales Domínguez, nos contaba lo que sucedía en esos lugares cuando todos los campos estaban llenos de montes, ríos, arroyos con gran profundidad y el color del agua se veía como verde oscuro. Ellos decían que por ahí se asomaba una serpiente enorme. Aunque había algún puente, la gente no podía pasar cuando la serpiente se asomaba porque tenía una mirada tan fuerte que desmayaba a las personas y se los tragaba. Así pasó mucho tiempo, la gente se empezó a organizar porque no podían combatir con esa serpiente enorme. Lo que sucedió fue que las personas mayores hicieron un contacto con otros hombres que, en lengua tutunakú, se les llama *tipskogoyat*, como el ‘reflejo de la lumbre o brasa’. Entonces esas personas dijeron: “que corten mucha leña y en la tarde hagan el fuego y nosotros llegamos al anochecer a comernos las brasas para poder matar a la víbora, esa serpiente enorme”. Entonces ellos, oscureciendo, llegaron y empezaron a comer las brasas que se veían muy candentes y con ese calor volaron sobre los montes hasta llegar donde estaba la serpiente. La serpiente, al ver esa luz, abría el hocico y se los iba tragando. Eran varios, de cuatro a seis, y con tanta lumbre que la víbora tenía que explotar y solamente así mataron a esas enormes serpientes que hacían daño a las personas o a los animales que habitaban en los montes. Así acabaron con varias víboras en varios lugares de los ríos y de los montes.

Dice mi papá que estos cuentos se los contaba su mamá o su abuelito debajo de una higuera; en las raíces se sentaban a escuchar: “Nos contaban lo que existió hace muchos años para que nosotros nos enteráramos

¹ Tepezcuíntle: *Cuniculus paca*.

² Marcelo Rojas Morales, que lo tenía de su mamá y de su abuelo Benito Rojas Sandoval. Investigadora: Xanath Rojas Mora.

y nos cuidáramos en el monte, porque todavía existían víboras grandes, venenosas y había mucho animal en la noche que volaba, se escuchaban sus volidos [vuelos] y ellos empezaron a acordarse de estos hombres que comían brasa para acabar con los animales malignos que existieron.

RT2: La serpiente Ayacat que quiso ser hombre³

En una poza profunda del río, donde el agua se veía verde oscuro, vivía una víbora grande llamada Ayacat. Se hizo hombre y pidió vivir en Nanacatlán, en Tuxtla, en Ixtepec [tres comunidades totonacas]; en cada pueblo las autoridades lo desconocieron y se lo negaron. Se instaló en la punta del campanario, en Ixtepec. Allí cayó el Rayo y lo mató, destruyendo el campanario. Se convirtió en un manantial de agua del mismo color del agua de donde había salido. Se dice que era una persona mala porque pertenece a la vida de una víbora y quien tomara agua de ese manantial se volvía negativa. Por eso la gente [de este pueblo] se volvió respondona, violenta, se mataban, se golpeaban, se peleaban, era un pueblo muy agresivo y así acaba la vida de esta víbora que se llamaba Ayacat.

RN5: Un hombre en la morada de los Rayos, var. a) (resumen)

Un hombre flojo hizo un trato con un Rayo que se lo llevó de cocinero al País de los Rayos, un lugar de abundancia: basta con cinco granos de maíz y dos frijoles para dar de comer a toda la gente. Pero el hombre desobedece las órdenes, echa mucho maíz a la olla, el cual se desborda en toda la cocina. Lo regañan los Rayos. Luego desobedece y se pone un traje de los Rayos: provoca tormentas. Los Rayos lo despiden. Solamente los Rayos pueden manejar ordenadamente estos elementos. (Reynoso-Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC 2006: 138-141; Knab 1983: 352-383).

RN6: Un hombre en la morada de los Rayos, var. b) (resumen)

Un hombre busca desesperadamente una esposa para que le prepare sus alimentos mientras él trabaja en el campo. El Murciélagos (*Tsinakat*) le ofrece traerle una, con la condición de que, diez días después, vaya a visitar a sus suegros en una gruta (es una trampa, quiere comérselo, con los demás murciélagos). El campesino acepta. El Murciélagos vuelve a la gruta y pregunta a la Dueña del Agua (*Auane*) o Mujer del Agua (*Asiuat*), a la Dueña de los Vientos (*Ejekasiuat*) y a la Dueña de los Muertos (*Mikejsiuat*) si tienen una hija para darla como esposa al hombre. Acede la Dueña del Agua y el Murciélagos trae de vuelta a una hermosa Princesa del Agua (*Auane*) que se hace compañera del hombre: cocina y teje muy bien y hace 'todas las demás cosas que una buena esposa hace'.

³ Marcelo Rojas Morales, quien lo escuchó de Fernando Lucas, de Tuxtla en 1975 o 1976. Investigadora: Xanath Rojas Mora.

En vísperas del día fatídico, ella informa a su esposo de lo que le espera y le regala un huipil muy fino que le tejió y que él guarda en su morral. Intenta huir, pero lo alcanza el Murciélagos y se lo lleva a la gruta para comérselo 'con sus hermanos'. Él los mata a palos y machetazos. Luego pega el huipil a los huesos del murciélagos, 'porque éstos, que no son nuestros hermanos (*amo tokniuan*), son puros huesos; solo cuando salen se ponen la carne, que es su ropa'. Vuela hasta que oye unos hachazos, ha llegado a tierra de los Rayos. Lo contratan de cocinero, desobedece a las órdenes, destapa las ollas selladas y provoca una tormenta grande en la que logra huir. Regresa a su casa donde encuentra a su mujer que lo ha estado esperando, llorando... (Knab 1983: 388-443).

RN7: La mujer búho (resumen)

Un hombre se dio cuenta de que su mujer, a la medianoche, se levantaba y salía de casa. Cuando él le preguntaba a dónde iba, ella le contestaba: "Voy al baño" y él se volvía a dormir. Una noche, hizo un agujero en su sábana y miró. Se dio cuenta que ella se arrimaba al fogón, se quitaba sus piernas, las dejaba allí y salía, convertida en búho. Luego, antes del amanecer, volvía, se las ponía otra vez y se acostaba en la cama. Era una bruja. A la noche siguiente, él hizo como que dormía y, cuando ella ya se había ido, puso las piernas en el fuego y las quemó. Cuando regresó ella, como no encontró sus piernas, no pudo retomar la forma humana y se quedó como búho. (Eleuterio Salazar Osollo, comunicación personal 2008)

RN8: La muchacha y la familia de brujos (resumen)

Una muchacha fue llevada contra su voluntad a una familia de brujos 'que se alimentaban con sangre'. "Todas las noches daban tres vueltas al fogón, después quitaban las piedras del fogón (los *tenamaztles*) y pasaban sobre ellas tres veces en forma de cruz. Luego se estremecían un poco y se convertían en búhos. Después se iban de casa en casa y chupaban la sangre de los enfermos para alimentarse". La muchacha logró huir a otro pueblo pero la alcanzaron los brujos y se la llevaron de vuelta (Rufina Manzano en Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral 2006: 51-52).

RN9: Envidia y brujería

Uno, por envidia (*nexikol*) invita a un brujo para que haga la maldad. Y el brujo sale muy contento, no más quiere mantenerse (lo hace por dinero), va buscando cómo lo hará, cómo le pasará algo [a la víctima] para que sufra. Por ello cobra bastante, doscientos cincuenta pesos, trescientos, hasta donde alcanza. Entonces ya te cae el mal. El brujo va rezando, va echando maldiciones (*uiuikaltia*), va ofreciendo oraciones, pero nombra al diablo (*Amokuali*). Eso no está bien, es pecado. Y el mal te agarra más, y no tienes culpa (*tajtakol*) (María Nicolasa Saldaña Juárez. Investigadora: Elia Toral Cayetano).