



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

**NAHUALES, TONOS Y CURANDEROS**  
**ENTRE LOS MIXTECOS DE PINOTEPA NACIONAL (OAXACA)**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

**PRESENTA:**

**HERMENEGILDO FLORENTINO LÓPEZ CASTRO**

**TUTOR**  
**DR. GUILHEM OLIVIER**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM**

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORIAL**  
**DR. FEDERICO NAVARRETE**  
**INTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS, UNAM**  
**DRA. LAURA RODRIGUEZ CANO**  
**ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA, ENAH**

**Ciudad de México, 10 de enero de 2019**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.**

## **Índice**

### **Agradecimientos**

#### **Introducción**

El acercamiento con el nahualismo desde mi temprana infancia

Breve revisión bibliográfica sobre el tema del nahualismo y tonalismo

Los trabajos sobre medicina tradicional

Los antecedentes en el estado de Oaxaca

Método etnográfico

Sistematización de la investigación

### **Capítulo I. Los nahuales y los curanderos: definición y características**

Las concepciones de la persona entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (cuerpo, alma, entidades anímicas)

#### **1. Predestinación y aptitudes**

1.1. La predestinación de ciertos individuos para curar (los verdaderos y auténticos curanderos)

1.2. Las aptitudes de ciertos individuos para aprender (los nahuales aprendices)

#### **2. La terminología mixteca de los nahuales y de los curanderos**

2.1. Los tonos

2.2. Los curanderos

2.3. Los nahuales

2.4. Los padres sagrados

a. El Tay savi “padre sagrado de la lluvia”

b. El Tay ndoso “padre sagrado de luces preciosas”

#### **3. Los padres sagrados y sus fenómenos climáticos**

3.1. Comparaciones de los padres sagrados

### **Capítulo II. Los relatos actuales**

#### **1. La narrativa actual (cuentos e historias de nahuales)**

- 1.1. Los Tay en las historias actuales
  - 1.1.1. Apartado sobre los tindu'u (nuevos relatos recopilados)
  - 1.1.2. Una tindu'u y un joven mestizo
  - 1.1.3. La tindu'u y la mujer Tay
  - 1.1.4. La tindu'u y doña Santo
  - 1.1.5. Kuenda ñi Tay “sobre la gente sagrada”
- 1.2. Los tonos en los relatos actuales
- 1.3. Los nahuales en la narrativa actual

### **Capítulo III. Los rituales de iniciación de los nahuales y de los curanderos**

#### **1. Los niños y sus rituales**

- 1.2. Sobre los cuidados de la madre y del recién nacido
- 1.3. Sobre los rituales de curación de niños recién nacidos
- 1.4. De cómo influye la luna y los astros en los recién nacidos y en las mujeres
- 1.5. Los ritos para determinar el tono del niño
- 1.6. El significado de la ceniza en los ritos para determinar el tono de los niños
- 1.7. Señales que van a avisar cuando el niño nació con tono

#### **2. Las pruebas de iniciación de los nahuales y de los curanderos**

- 2.1. Las pruebas de los nahuales y de los curanderos
- 2.2. Los espacios sagrados para los ritos de iniciación de los nahuales (cruce de caminos, montes, cerros y barrancos)
  - 2.2.1. La concepción del cosmos (otros espacios sagrados)

### **Capítulo IV. Los poderes de los nahuales**

#### **1. Los poderes de las palabras**

- 1.1. Las palabras irónicas de los nahuales
- 1.2.-Nombres, sobrenombres o apellidos en mixteco
- 1.3. Los poderes del más fuerte
- 1.4. La llegada de animalitos a la casa del enfermo

#### **2. Los rezos y las ofrendas**

- 2.1. El canto del algodón amarillo

2.2.-El canto de la cuerda siete

2.3. Las aves de la muerte y su canto de mal augurio

## **Capítulo V. Enfermedades y ritos de curación**

### **1. Las enfermedades**

- a) Sobre el susto y el abandono del espíritu
- b) Sobre las enfermedades hermanas
- c) Sobre el mal de ojo
- d) Sobre la brujería

### **2. El diagnóstico: adivinación y observación**

2.1. La adivinación entre los nahuas

2.1.1. La adivinación entre los mayas

2.1.2. La adivinación entre los zapotecos

2.1.3. La adivinación entre los mixtecos.

2.2. El uso de los sueños y sus significados

2.3. El uso de las plantas medicinales

2.4. Sobre el tabaco

2.5. Sobre el ndixi yuku, “el aguardiente con hierba”

### **3. Los ritos de curación**

3.1. La sal como elemento de equilibrio entre los alimentos

## **Conclusiones**

## **Epílogo**

## **Bibliografía**

## **Agradecimientos**

Con toda mi gratitud hacia la gente de mi comunidad en Santiago Pinotepa Nacional y la región de la Costa de Oaxaca, por haberme acompañado y guiado a lo largo de mi carrera a través de la investigación. Por ser mi fortaleza en los momentos de debilidad y por brindarme una vida llena de aprendizajes, las experiencias aprendidas de las personas con las que conviví en el lugar, pero, sobre todo, por una gran felicidad.

Agradezco también al tiempo, por haberme permitido entretener la historia de la gente de la zona y dejar testimonios acerca de los mixtecos de Pinotepa, una pequeña parte de nuestro México, considerados como los pobladores del “Pueblo Veinte”, y de manera más general llamados “el Pueblo de la Lluvia”, nuestros eternos y espléndidos señorías.

Le doy gracias a mis padres, a Socorro Matilde Sánchez López y a mi tío Guillermo Castro Santiago, por haberme ayudado en todo momento. Por los valores y principios que me inculcaron, por haberme dado la oportunidad de tener una educación apropiada en el transcurso de mi vida. Por ser ellos, por supuesto, un excelente ejemplo de vida.

A mis hermanos Jorge, Alberto, Azucena, Angélica y Edert, por ser parte importante de mi existencia. De manera muy especial, a mis hermanas Azucena y Angélica, por invitarnos siempre a la unidad familiar, pero por ser también un ejemplo de desarrollo profesional. A mi Valentina querida, mi sobrinita, por llenar mi vida de alegrías y amor absoluto cuando más lo he necesitado.

A Patricia, a Josefina, a Salvador, mis cuñados, por ser de igual forma parte esencial de mi proyecto, por apoyarme en todo momento; en las buenas y en las malas, por la paciencia, la ayuda incondicional y el amor absoluto en las circunstancias adversas que se me presentaron durante la elaboración de mi trabajo de investigación.

Agradezco la confianza, el apoyo y dedicación de mis profesores: a Guilhem Olivier, a Ethelia Ruiz Medrano, a Federico Navarrete Linares, a Laura Rodríguez Cano, por compartir conmigo sus gratos momentos, sus conocimientos y amistades. Doy gracias doctores por creer en Hermenegildo López Castro, su alumno, pero doy gracias también por creer en Hermes, su amigo.

El haberme brindado la oportunidad de desarrollar mi tesis doctoral en la máxima casa de estudios, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), me hace estar

enteramente agradecido con la Institución, por el cuidado y facilidades que me brindaron en la Universidad. Una experiencia única vivida, un soñar que da esperanzas, un soñar que nos mantiene en pie cuando uno está a punto de ahogarse, fue el momento exacto que me proporcionaron la oportunidad de crecer profesionalmente y aprender cosas nuevas; ello será eternamente correspondido.

A mi madre, de nueva cuenta, por haber sido una excelente compañera de tesis y amiga de toda la vida; por tenerme la paciencia necesaria durante la elaboración del trabajo, por motivarme a seguir adelante en los momentos más difíciles y complicados de la vida, de mucha desesperación. Gracias madre mía por hacer de nuestra familia una familia verdadera para nosotros, gracias por los valores y principios mixtecos que nos inculcaron. Creemos que eres esa fuerza grande de siempre. Por supuesto, debo agradecer a las dos Pinotepas –mis pueblos queridos–, a mis tías de Pinotepa Nacional que me ayudaron en demasía, pero también a mis tías de Pinotepa de Don Luis que me brindaron siempre su apoyo incondicional, forman parte importante de nuestra investigación al haber hecho ese papel de informantes y al mismo tiempo desempeñarse como intermediarias. Les doy gracias por su apoyo total y comprensión.

Gracias a mis amigos por confiar y creer en mí. Al haber hecho de la etapa universitaria una etapa de camino de vivencias que jamás olvidaré, quedan eternamente marcados en mi corazón.

A tata Efrén (qepd), que aunque ya no se encuentra entre nosotros lo recuerdo, estoy seguro que permanece pleno en el plano espiritual y vive indudablemente en la profundidad de nuestros corazones; el cuerpo no es eterno, el espíritu sí lo es. A tata Ignacio, a don Carlos (qepd),<sup>1</sup> a don Rafael, a doña Silvina, a doña Julia (a), a doña Julia (b) y demás señoras que me auxiliaron para culminar la tesis doctoral. A don Germán, a don Pascual, a Bonfilia en Jicaltepec, a Miguel Adán en Tlacamama. Doy gracias también a Darío por su apoyo en traducciones (del inglés al español). Gracias por haber creído en mí hasta el último momento de finalización de mi tesis. Siento realmente un gran orgullo de pertenecer a una de las culturas milenarias más grandes que ha habido, los mixtecos son un pueblo culto, magnificante y esplendoroso, una cultura única; con una civilización tan refinada que “sólo los ignorantes no pueden ver esto”, como refirieron los maestros.

---

<sup>1</sup> Don Carlos falleció a finales del año de 2017.

*Tia 'vintioo kua 'a xaan chindo*

Gracias mil

**Hermenegildo López**

## Introducción

El tema del nahualismo y del tonalismo, así como el de los curanderos ha hecho correr mucha tinta entre los estudiosos –véase más adelante “Estado de la cuestión”–; sin embargo, hacen falta todavía investigaciones detalladas centradas en un área geográfica específica. Por lo anterior, y como miembro de la comunidad mixteca de Pinotepa Nacional, en el estado de Oaxaca, he elegido tratar estas temáticas a partir de las propias concepciones de los mixtecos. Se analizarán los conceptos que los habitantes de este lugar tienen sobre los “nahuales” y los “tonos”, y se estudiará el papel de los curanderos en esta comunidad.

Los términos en la lengua materna sobre los *Tasi*, “los nahuales”, los *Ña va’a ini*, “los tonos”, y los *Ñatata*, “los curanderos”, son esenciales en la cosmovisión<sup>2</sup> de los mixtecos costeños. Para la población de Pinotepa, los nahuales tienen que ver con los hombres o mujeres que hacen daño a las personas a través de sus poderes sobrenaturales. Es decir, los nahuales tienen la fama de hacerle daño a la gente, pero al mismo tiempo también pueden protegerla. La palabra “tono”, por su parte, refiere a un animal compañero, o varios animales compañeros del individuo. De hecho, en la concepción de los mixtecos todos tienen o nacen con uno o varios tonos, pero no todos se dan cuenta de ello. Los que sí se dan cuenta, son los que nacen con su tono o tonos muy fuertes; o sea, los que están destinados a ser curanderos en la comunidad. Los curanderos, por su parte, son hombres o mujeres que nacen con ciertas habilidades, pueden nacer siendo nahuales, teniendo su tono

---

<sup>2</sup> Al hablar de la cosmovisión mesoamericana, Johanna Broda la describe como una visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre. En Johanna, Broda “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 427-469. Por su parte, Alfredo López Austin, dice que la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo. En López Austin, Alfredo, “La cosmovisión mesoamericana”, Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 471-507. De hecho, los dos autores han tratado de precisar el concepto de lo que es la cosmovisión mesoamericana y coinciden en su presupuesto, de que la cosmovisión es o ha sido una forma de comprender siempre la existencia de los hombres en el medio en que interactúan. La humanidad ha tenido la gran necesidad de justificar o probar su presencia en un medio, en una forma de comportamiento como lo que sucede entre los ancianos indígenas de Pinotepa. Considero que este modo de concebir e interpretar su mundo a través de sus seres sobrenaturales contribuye a conocer al grupo a más profundidad a través de su narrativa.

o tonos, o nacen con ambos poderes de manera simultánea, de tal forma que pueden realizar curaciones a la gente a través de sus fuerzas sobrenaturales que practican en la vida cotidiana.

En este estudio voy a apoyarme en los relatos que reuní en la lengua mixteca de Pinotepa Nacional, ya que se conoce una rica tradición oral sobre el tema que nos ocupa. Así, considero trascendental analizar a los nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional, Oaxaca, para dar a conocer sus múltiples significados en la lengua materna y sus funciones entre la población mixteca en la actualidad.

De hecho, algunos nahuales curanderos adquieren prestigio en la población por medio de sus poderes y de las curaciones que realizan. De ahí que sean temidos por la gente, pero también ofrecen protección a las personas, al defender al pueblo de algunas enfermedades; entre los pobladores son muy respetados. Por otra parte, existen los “nahuales malos”, son los que siempre tratan de hacerle daño a las personas. Cabe añadir que no todos los curanderos son nahuales malos. Más aún, algunos curanderos llevan a cabo un proceso de aprendizaje con los nahuales curanderos poderosos, según rituales complejos que vamos a analizar. De ahí la importancia de estudiar de manera conjunta los fenómenos del nahualismo y del tonalismo y las prácticas de los curanderos en Pinotepa Nacional. Se trata pues de ahondar en los estudios etnohistóricos y antropológicos dedicados a los pueblos mixtecos de la Costa de Oaxaca, al aportar nuevos materiales etnográficos y lingüísticos, así como un análisis específico sobre el tema, el cual ha requerido de mucho trabajo.

En la mayoría de las investigaciones sobre el nahualismo y tonalismo no se contemplan los nexos entre estos fenómenos y las funciones y las prácticas de los curanderos, un elemento fundamental en Pinotepa Nacional. Por otra parte, durante nuestra revisión bibliográfica sobre los temas, vimos que existen algunos trabajos dedicados a los indígenas del estado de Oaxaca, pero para nuestra zona de investigación los estudios son muy escuetos.<sup>3</sup> Además, nos parecieron fundamentales los testimonios en lengua materna para profundizar en la cosmovisión mixteca de Pinotepa Nacional. Una concepción fundamentada en la tradición oral de la gente, no se trata de una visión exotérica y simplista

---

<sup>3</sup> Sin embargo, existen breves estudios realizados por Lucille Kaplan, “Tonal and Nahual in Coastal, Oaxaca, México”, *Journal of American Folklore*, vol. LXIX, núm. 274, 1956, pp. 363-368; y por Véronique Flanet, *Viviré si dios quiere, un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

que se refiere “a la transformación corporal del mago” que cambia su materia total humana por otra de apariencia animal; como lo dijera Alfredo López Austin<sup>4</sup> “esto no corresponde al pensamiento esotérico, y a tal conclusión puede llegarse si se analiza el problema a la luz de diversos informes que, interrelacionados, nos proporcionan una visión más congruente con la imagen que se tiene del mundo sobrenatural”.<sup>5</sup> De hecho, entre los ancianos mixtecos de Pinotepa Nacional la concepción del nahualismo y del tonalismo es mucho más compleja.

El pueblo de Pinotepa Nacional se encuentra situado entre las ondulantes colinas y las planicies costeras tropicales del distrito de Jamiltepec, en el actual estado de Oaxaca. Este distrito limita al este con el estado de Guerrero, al sur con el océano Pacífico, al norte con el distrito de Putla y al oeste con Juquila. Pinotepa es aún en nuestros días el centro comercial más importante de la Costa Chica de Oaxaca, tal como lo era al comienzo de la Revolución mexicana, aunque la cabecera distrital se ubica en Jamiltepec, a 42 kilómetros al oriente.<sup>6</sup> La región donde se ubica Pinotepa Nacional se conoce también como la Mixteca de la Costa,<sup>7</sup> y está muy pegada a la mar.

---

<sup>4</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 416-432.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 422.

<sup>6</sup> Chasen, Francis, y Héctor Martínez, “El retorno al milenio mixteco: indígenas agraristas vs. rancheros revolucionarios en la Costa Chica de Oaxaca, mayo de 1911”, en *Cuadernos del Sur*, Oaxaca, núm. 5, año 2, 1993, p. 48.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 48.

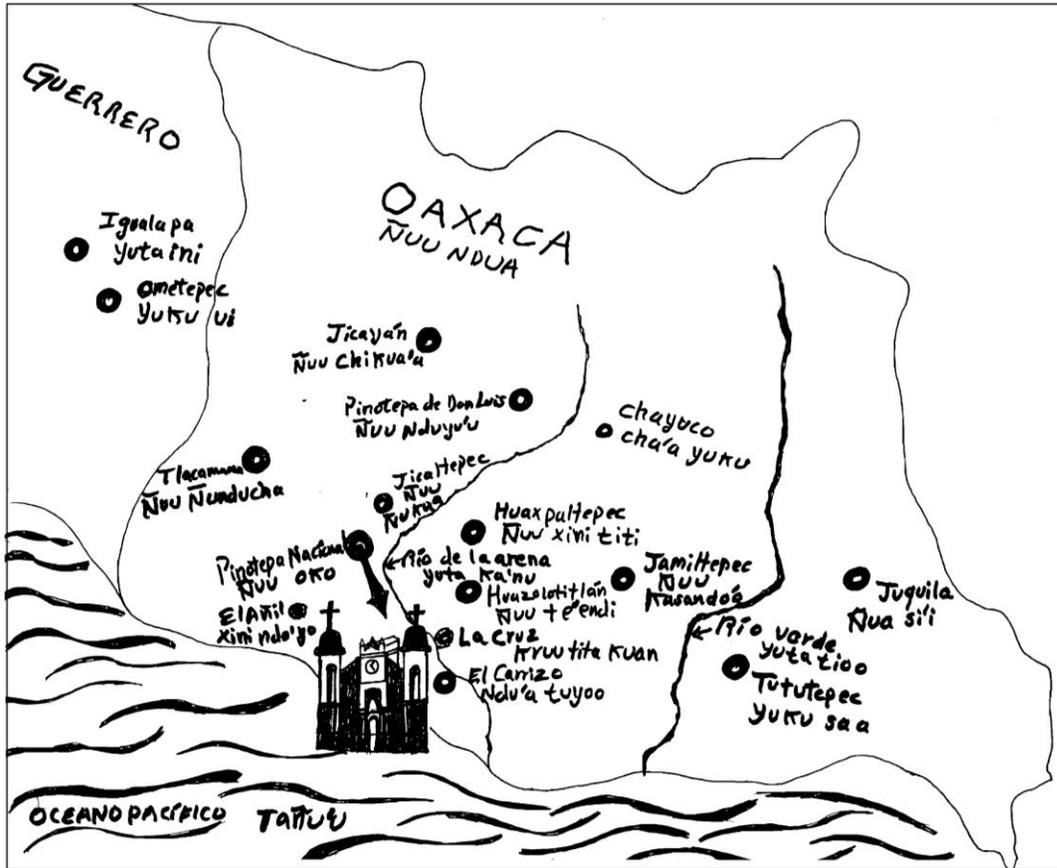


Fig. 1. Mapa sobre la ubicación de los pueblos Mixtecos de la Costa. Dibujo Hermes

Pinotepa Nacional es el lugar donde nació y crecí; ahí aprendí la lengua materna de la variante *se'en savi*<sup>8</sup> de los mixtecos, una variante lingüística que domino desde pequeño. Pinotepa Nacional se ha convertido en mi lugar de trabajo desde niño, y las experiencias que adquirí las redacto en estas páginas con mucho gusto, a la luz del enfoque antropológico que me da elementos para analizarlos. Pinotepa es un pueblo grande, digamos una ciudad, de esos que sobresalen de los demás, de esos que conservan todavía lo parlanchín, es de muy buenos principios mixtecos, es muy bonito, orgulloso y tradicional.

<sup>8</sup> *Se'en savi*, “hijo de la lluvia”, *se'en de se'e* “hijo”, y *savi* “lluvia”. La variante lingüística de Pinotepa Nacional es llamada en la lengua *se'en savi* “hijo de la lluvia”.

## El acercamiento con el nahualismo desde mi temprana infancia

Cabe destacar que estuve involucrado con el tema del nahualismo y del tonalismo desde mi temprana infancia (tenía 8 años de edad en 1985), ya que mi madre biológica, Elia Margarita Castro Santiago (qedp),<sup>9</sup> estuvo muy enferma durante mi niñez. Mi madre sufría de grandes dolores en sus extremidades y se le dificultaba caminar.

Mi familia aseguraba que era *kue'e ña va'a*, “enfermedad que no es buena”, o sea “enfermedad mala”, y de acuerdo con lo que pensaban también los pobladores de Pinotepa Nacional se debía a la brujería. El *kue'e ña va'a*, al definirlo como “enfermedad mala”, son aquellas enfermedades totalmente desconocidas para la gente del lugar, y –según cuentan– se origina de las maldades de los hombres, ya sean los nahuales o las personas comunes que tienen acumulada envidia en sus corazones.

En el pensamiento de las personas y de mi familia, mi madre biológica padecía de esa enfermedad mala, que llaman también *kue'e ñivi*, “enfermedad de la gente”, o se dice *kue'e tasi*, “enfermedad que hace daño”. Es decir, “lo nuevo”, lo que es desconocido para las personas, proviene de la maldad de la gente. Digamos que las enfermedades que no caben en la clasificación de “enfermedades de dios” son las que pertenecen a *kue'e ñivi*.

Mi madre misma creía mucho en el *kue'e ña va'a* o *kue'e ñivi*, “la enfermedad mala o enfermedad de la gente”. Pude darme cuenta también que varios curanderos mixtecos de la región tuvieron que tratar a mi madre con yerbas medicinales muy delicadas, algunas de ellas muy tóxicas y peligrosas, por lo que había que tratarlas y manejarlas con sumo cuidado.

En Pinotepa Nacional se decía había curanderos relativamente buenos; algunos curaban a la gente, mientras que otros eran charlatanes que abusaban de las situaciones de tragedia de los mixtecos. La gente en su desesperación caía en manos de charlatanes sin compasión alguna. Hasta algunas mujeres mestizas fingían ser “buenas curanderas”, pero la diferencia entre un curandero bueno y uno malo residía en que el bueno nunca cobraba por su servicio, únicamente recibía cuotas voluntarias u obsequios, mientras que los charlatanes ponían precio a su “trabajo”. En efecto, se aprovechaban de la desgracia de la gente y

---

<sup>9</sup> Perdí a mi madre biológica en el año de 1987, cuando tenía 10 años de edad, yo era el mayor de mis cuatro hermanos. Mi madre biológica murió –según lo que la gente decía– de *kue'e ñivi*, “enfermedad de la gente”, lo que sería la brujería. Con el pasar de los años supimos que Elia Margarita había fallecido de artritis, en ese tiempo ya no había buenos curanderos, y enfermedades como la artritis eran totalmente desconocidas para los *ñatata*, “los curanderos” en la región.

recibían grandes cantidades de dinero a cambio “de nada” para los enfermos. Decían los mixtecos: *tava taru xu'un chi ñivi nda'vi*, “le sacan dinero a la pobre gente” o “explotan a la gente”.

En ese tiempo –en mi niñez– ya había doctores mestizos en Pinotepa, pero la gente mixteca no acudía a ellos por diversas razones. Originalmente porque la gente indígena creía mucho en las yerbas, como en otros tiempos, según lo hacían sus sabios antepasados, aunque desde pequeño pude darme cuenta de las dos principales razones por las que los mixtecos no asistían con los doctores mestizos. La primera razón consistía en que había mucha desconfianza hacia los mestizos del lugar, ya que en todos los casos los mestizos eran los únicos médicos de “ciencia” de la población.<sup>10</sup> La gente mixteca les guardaba mucha desconfianza porque tenían fama de ser muy malos seres humanos, al menos eso era lo que creía la gente mayor. Existía muchísima suspicacia entre la población, había discriminación hacia las personas desde aquel momento. El racismo, la discriminación, estaba en su más alta florecencia. La segunda razón principal por la que los mixtecos no acudían a los doctores era que no dominaban nada el español; de hecho, eran pocos los que medio lo hablaban, y en consecuencia tenían dificultad para comunicarse e informar de sus malestares.

En fin, mi acercamiento con el mundo del nahualismo desde niño y todas mis vivencias me sirvieron para dar un paso grande hacia la antropología, y el trabajar de manera conjunta con la gente ha despertado el tema de nuestro interés, tratado aquí con el rigor científico necesario que exige la antropología.

Cabe destacar que en 1990 (pasado ya 5 años de la enfermedad de mi madre) seguía dando mis primeros pasos hacia la antropología en Pinotepa Nacional, una de las regiones más vastas del estado de Oaxaca. Me narraban historias de los mixtecos de Pinotepa, historias interesantes que tenían que ver con la fundación del pueblo, los cuentos de animales o de la gente que enfermaba de su tono, “sus animales compañeros”, de ahí el interés en trabajar este tema. Aprendía las leyendas, los mitos e historias de los nahuales que hacían daño o que “embruajaban” a los individuos, relatos que me gustaban mucho y

---

<sup>10</sup> Según cuenta la gente, uno de los mixtecos trabajó con uno de los médicos mestizos y aprendió rápidamente el uso de algunos medicamentos; comenzó a tratar a los mixtecos de sus enfermedades, recetando medicamentos muy buenos, y los curaba. Su nombre era Delfino Ruiz (qedp), no tenía un brazo. Nos contaron que, al poco tiempo, la población encontró a don Delfino asesinado...

que escuchaba en la lengua materna. De hecho, fueron de las primeras razones que me indujeron a estudiar la cosmovisión de los mixtecos de Pinotepa Nacional y de la región; desde mi niñez hasta la licenciatura tuve ese primer acercamiento. Asimismo, con los proyectos académicos de investigación que he realizado, he alcanzado un minucioso conocimiento del mundo sobrenatural a través de la vida cotidiana de la gente. Una vez que accedían las personas, grababa sus historias.

Muchas de las enseñanzas, los valores y las costumbres que vi, escuché y viví en la vida cotidiana de los mixtecos de la zona han sido documentadas en diversas publicaciones.<sup>11</sup> Así, hay principios –como la educación de los jóvenes a través de las narraciones– que se han podido conservar en Pinotepa, digamos “casi intactos”, hasta nuestros días. Los ancianos han sido los encargados de la moral, de las buenas costumbres en Pinotepa. Los ancianos son quienes tienen la autoridad de hablar sobre las cosas de antaño, sobre su presente, decir lo que debe hacerse en colectividad, son narradores de su tradición. Los viejos representan esa sabiduría viva, esa identidad culta en el lugar.

A través de la palabra, los ancianos nos cuentan la historia oral local de los hombres y de las mujeres que habitan esa región, porque son los responsables de la conservación y transmisión de ese pensamiento mixteco. Nos dan la explicación de esa forma de percibir ese mundo de la lluvia, semejante a como lo hacían sus primeros padres.

El comprender el contexto en el que se desarrolla la vida de un pueblo, con su gente, su forma de vivir y de pensar, es primordial para poder comprender el tema que nos ocupa. El pensamiento que tienen sobre ese mundo, “la comprensión de las representaciones culturales desde el punto de vista de un nativo de la cultura”,<sup>12</sup> según la postura émica<sup>13</sup> de

---

<sup>11</sup> Veáse *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2010. *Ka'an Se'en Savi Ñuu Oko. Habla Mixteco del Pueblo Veinte, libro vocabulario-bilingüe. Manuscrito Auxiliar Léxico del Mixteco de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011. *Tu'undatu'un ñi cha'nu*, versión monolingüe del mixteco de Pinotepa Nacional, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2011. *Los Seres Sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa*, México, H. Ayuntamiento Santiago Pinotepa Nacional / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2015. *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional: Mitos y rituales*, México, Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades, 2015.

<sup>12</sup> Barfield, Thomas, “Émico y Ético”, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 184,185.

<sup>13</sup> Pike, Kenneth, acuñó el término por analogía con las expresiones lingüísticas “fonémico” y “fonético”. Pike, Kenneth *Lenguaje in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, vol.n 1, Glendale,

la antropología, permite realizar investigaciones desde la comunidad y estar comprometido con el mundo que se describe, desde el punto de vista de aquellos que de una u otra forma las viven cotidianamente.

Es importante añadir también que a partir de 1998, por motivos de trabajo y estudio, llegué a la Ciudad de México. Después de haber trabajado por muchos años y haber sobrevivido en esta inmensa ciudad, logré por fin ingresar a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).<sup>14</sup> Cuando me inscribí, recibí el apoyo de mis compañeros ciudadanos y maestros prominentes en el tema de la etnohistoria, la lingüística, la historia y la antropología. En 2009 concluí la tesis de licenciatura con el título de *Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa*.<sup>15</sup> Este trabajo –que antecede al presente proyecto–, fue realizado en mi comunidad, con la finalidad de analizar a los seres sobrenaturales presentes en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional.

Los años seguían avanzando y muy pronto trabajamos en un nuevo proyecto, investigando entre los mixtecos de Pinotepa y de la región sobre sus múltiples dioses de la lluvia, y para el año de 2012 finalizábamos también la tesis de maestría titulada<sup>16</sup> *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional: Mitos y rituales*.

Ahora en 2018, hemos finalizado nuestro más grande y más reciente proyecto de investigación que trata sobre los *Nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, profundizamos de forma científica en el tema y que presentamos para nuestro proyecto doctoral. No queda más que seguir escudriñando en las entrañas de nuestras culturas mexicanas y de fortalecer la identidad de nuestros pueblos y comunidades, creando de esta forma, una sociedad de respeto que muchos anhelamos, de sana convivencia, de paz y de concordia, de simpatía hacia la diferencia social, cultural y lingüística de nuestro país. Sin duda alguna, la implementación de tareas de investigación en nuestras respectivas regiones, hacen cumplir proyectos de desarrollo para nuestro país.

---

Summer Institute of Linguistics, 1954, p. 8. Citado también en Harris Marvin, *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 491-495.

<sup>14</sup> Antes cursé la carrera trunca de Relaciones Comerciales en el Instituto Politécnico Nacional (IPN).

<sup>15</sup> Esta tesis de licenciatura se imprimió en 2015, financiada por el municipio de Pinotepa Nacional.

<sup>16</sup> La tesis de maestría también se imprimió en 2015 apoyada y financiada por la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), en la Ciudad de México.

## **Breve revisión bibliográfica sobre el tema del nahualismo y tonalismo**

Es tiempo de proceder a una breve revisión de la bibliografía especializada que existe sobre el tema del nahualismo y del tonalismo, así como de algunos trabajos publicados sobre medicina tradicional en México, ya que nos resulta imposible disociarla del tema que nos ocupa. Hablaremos, asimismo, de los datos existentes de la región de la Costa oaxaqueña trabajados por algunos académicos. Aunque debemos de ser cautos en el manejo de la información, ya que la confusión entre el fenómeno del nahualismo y del tonalismo persiste en muchas publicaciones, lo cual implica la existencia de debates entre investigadores sobre la problemática.

Son varios los autores que han tratado de discernir el concepto del nahualismo y del tonalismo. Desde finales del siglo XIX, el fenómeno del nahualismo ha llamado la atención de estudiosos como Brasseur de Bourbourg (1859). Éste fue uno de los primeros investigadores que intentaron explicar lo complejo del nahualismo.<sup>17</sup> De Bourbourg decía que el nahualismo era una secta en contra de los españoles, y dado que, en las fuentes coloniales, el problema se trata con prejuicios religiosos, el clérigo interpretó equivocadamente los datos que las fuentes le proporcionaban. A la conclusión que llegó fue que la característica principal de los individuos llamados nahuales era la de formar una secta secreta cuyo fin era contrarrestar la cultura conquistadora. De Bourbourg<sup>18</sup> admite la existencia de una asociación de nahuales, a la manera de las llamadas sociedades secretas, organizada bajo un ritual y una liturgia específicos, que tiene como finalidad restablecer a la antigua religión y a los gobiernos indígenas. Los “sacerdotes” del nahualismo, según el abate francés, se hallan jerarquizados y la admisión en los misterios de la asociación se permite tras siete u ocho años de una larga iniciación.<sup>19</sup> Finalmente, De Bourbourg llega a asegurar que el nahualismo de los indios del centro de México fue una especie de

---

<sup>17</sup> Brasseur de Bourbourg, Charles, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, t. IV, Paris, Arthus Bertrand/Librairie de la Société Géographique, 1859.

<sup>18</sup> Citado en Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia. El Proceso de Aculturación en la Estructura Colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública, 1973 [1963], p. 103.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 103.

masonería con designios misteriosos y armeros contra los españoles,<sup>20</sup> una especie de muralla de la “masonería” contra los extranjeros.<sup>21</sup>

Siguiendo la misma línea temática, Daniel G. Brinton (1894) aceptó el punto de vista anterior,<sup>22</sup> diciendo que los nahuales practicaban un culto secreto dentro de una organización del mismo tipo. Sin embargo, Brinton agregó aún más, y dijo que el término “nahualismo” podría usarse para designar a un espíritu guardián, o bien para nombrar a los brujos transformistas. De hecho, sus conclusiones fueron interesantes al destacar sus orígenes prehispánicos, su continuidad colonial y su presencia contemporánea; la consideró como una especie de “logia” o “fraternidad” centenaria de brujos transformistas, dedicados a combatir la presencia de los colonizadores.<sup>23</sup>

Con los trabajos de George Foster (1944) realiza el estudio crítico y científico del nahualismo,<sup>24</sup> basado en materiales mayas, tomando en cuenta las diferencias entre tonalismo y nahualismo. Después de una descripción detallada de algunos aspectos prehispánicos del problema, llegó a la conclusión de que, en primer lugar, los nahuales no forman ninguna secta misteriosa, como afirmaban el abate Brasseur de Bourbourg<sup>25</sup> y Daniel G. Brinton.<sup>26</sup> En segundo lugar, el autor demuestra que el nahualismo es una creencia nativa americana.<sup>27</sup> Sobre todo señaló que los términos “tona” y “nahual” se aclaraban con base en un estudio detallado de las fuentes, proponiendo que se empleara el término “nahual” en el sentido de hombre transformista, y “tona” para el concepto del animal compañero.<sup>28</sup> Tal proposición tuvo buena acogida entre los investigadores, se repite hasta hoy día entre los estudiosos, aunque la confusión entre nahual y tona siguió siendo

---

<sup>20</sup> Rojas González, Francisco, “Totemismo y Nahualismo”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. VI, núm. 3, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1944, p. 362.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 368.

<sup>22</sup> Brinton, Daniel, “Nagualism in native American folklore and history”, *The American Philosophical Society*, vol. XXXIII, n. 144, Philadelphia, Mac Calla, 1894, pp. 11-73.

<sup>23</sup> Bartolomé, Miguel A., Barabas, Alicia M. (coords.), “Tonalismo y Nahualismo”, *Los Sueños y los Días Chamanismo y Nahualismo en el México Actual*, IV. Pueblos Nahuas y Otomíes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 25.

<sup>24</sup> Foster, George, “Nagualism in México and Guatemala”, *Acta Americana*, vol. 2, 1944, pp. 85-103.

<sup>25</sup> Citado en Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública, 1973 [1963], p. 103.

<sup>26</sup> En Fábregas Puig, Andrés A., *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco Amecameca*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1969, p. 18.

<sup>27</sup> Citado en Bartolomé, Miguel A., Barabas, Alicia M. (coords.), “Tonalismo y Nahualismo”, *Los Sueños y los Días Chamanismo y Nahualismo en el México Actual*, IV. Pueblos Nahuas y Otomíes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 85-103.

una constante en los estudios antropológicos. Sea como fuere, vamos a confrontar su propuesta con nuestros datos etnográficos relativos a los mixtecos de Pinotepa Nacional.

En su artículo “Totemismo y nahualismo”,<sup>29</sup> Francisco Rojas González (1944) considera al nahualismo como una forma cultural tan semejante al tótem<sup>30</sup> que “apenas si ofrecen sutiles variantes suficientes tan sólo para diferenciar el uno del otro”. El objetivo principal de su trabajo fue señalar las diferencias y precisar las similitudes existentes entre ambos fenómenos sociales. Según Rojas González, para los pueblos cultos de la Altiplanicie mexicana, el nahualismo, más que manifestación de carácter espiritual, fue un recurso, a veces reprochable, del que se valían los hechiceros para realizar daños y maleficios al prójimo. Una variante de este nahualismo terrorífico la encontraron los primeros conquistadores de Chiapas entre los tzeltales: “entre los tzeltales el nahual más temido era el llamado *Tzihuitzin*, también nombrado *Poxlon* o *Potzlan*, el cual aparecía en figura de bola de fuego que andaba por el aire como estrella a modo de cometa”.

Las investigaciones de William R. Holland (1961) versan sobre la clasificación de los seres sobrenaturales y sus funciones en el mundo tzotzil.<sup>31</sup> También aborda los conceptos de tonalismo y nahualismo entre los tzotziles: “...un compañero animal (*wayijel*) nace en el monte al mismo tiempo y su vida y destino están mágicamente ligados con los de su dueño humano. Ambos tienen el mismo espíritu (*ch'ulel*), de manera que existe una relación recíproca entre ellos por toda la vida”.<sup>32</sup> Enfatiza el autor que “todo lo que ocurre a la persona ocurre también a su compañero animal al mismo tiempo, y viceversa. Si el dueño está bien, su compañero animal debe estar en las mismas condiciones. Pero si le sucede algo al uno le sucede al otro en el mismo instante”.<sup>33</sup> En cuanto al nahualismo, el autor comenta que en Larráinzar “...se supone que casi cualquier miembro del grupo selecto tenga los conocimientos suficientes para convertirse en animal u otro fenómeno natural

---

<sup>29</sup> Estos conceptos vienen desde Durkheim. En Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)* México, Cuajimalpa, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad Iberoamericana, Fondo de Cultura Económica (FCE) Edición crítica, introducción, selección y notas de Héctor Vera, Jorge Galindo y Juan Pablo Vázquez Gutiérrez, 1era Edición en francés 1912, 1er Edición en español (FCE), 2012.

<sup>30</sup> Rojas González, Francisco, “Totemismo y Nahualismo”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. VI, núm. 3, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 1944, pp. 359-369.

<sup>31</sup> Holland R., William, “El tonalismo y el nahualismo entre los tzotziles”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 1. 1961, pp. 167-172.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 169.

para perjudicar a sus enemigos. Ya convertidos en nahuales son casi sinónimos de los dioses de la muerte en el concepto indígena y los pueden atacar tanto en sus experiencias conscientes como en sus sueños, tanto a sus personas como a sus compañeros animales en las montañas sagradas”.<sup>34</sup>

Los trabajos de Alfonso Villa Rojas (1960 [1963]) toman en cuenta la dimensión social del fenómeno del nahualismo entre los grupos indígenas de los Altos de Chiapas.<sup>35</sup> Villa Rojas señala que quienes ejercen el control social en Pinola, una comunidad tzeltal, son los ancianos. Estos ancianos tienen muchos nahuales que representan diferentes facultades. En este sentido, el mismo Villa Rojas, al hablar sobre brujería y nahualismo<sup>36</sup> señala que, en Yucatán, el nahual es la bestia mítica que habita en el corazón del brujo, y según él, esto condiciona la opinión popular de que es el propio brujo que se convierte en animal. Villa Rojas hace una breve anotación diciendo que el término nahual “es un aztequismo que viene de *nahualli* que significa “el que se disfraza o encubre”. Y define al nahual como “puro aire”.<sup>37</sup>

La confusión que hemos venido señalando ha sido criticada por investigadores como Aguirre Beltrán (1963), quien nos presenta otro punto de vista.<sup>38</sup> Su discusión es hasta este momento la más polémica que hemos encontrado sobre nuestro tema, ya que “tiene como último propósito, la solución de una inquietud de alimentación”,<sup>39</sup> y considero que no tiene suficiente sustento en datos que puedan validar esa teoría. Para Aguirre Beltrán, el problema debe enfocarse pensando en la función que el nahualismo cumplió y cumple en las sociedades en que se presenta. El autor relaciona el concepto de nahual con la economía practicada por los grupos indígenas. Apoya esta hipótesis al señalar que el nahualismo responde a la necesidad motivada por las múltiples contingencias de una agricultura de temporal, sistema que llama “economía del agua”. Según el autor, en la Colonia el

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 171, 172.

<sup>35</sup> Villa Rojas, Alfonso, “El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 3, 1963, pp. 243-260.

<sup>36</sup> Villa Rojas, Alfonso, “Patrones Culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán”, en *Desarrollo Cultural de los Mayas*, Evon Z. Vogt y Alberto Ruz L. (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, p. 354.

<sup>37</sup> El nahual es de naturaleza incorpórea e invisible, de “puro aire”. Villa Rojas, Alfonso, “El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 3, 1963, p. 536. Citado también por Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (serie Antropológicas 19), (), 2011, p. 103.

<sup>38</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 104.

nahualismo ha tomado el papel de conservador de la cultura indígena: “el nahualismo, por su conexión mística con la economía del agua, tiene como finalidad última la resolución de una ansiedad de alimentación”.<sup>40</sup> “Así, desde la Colonia hasta la fecha es base de un movimiento contra-aculturativo que, en ocasiones, llega a tener todas las características de un movimiento mesiánico”.<sup>41</sup>

Por otra parte, Alfredo López Austin (1967) escribe que “el nahualismo es una facultad de metamorfosis;<sup>42</sup> un poder que pertenece a unos cuantos individuos, que son considerados sobrenaturales; una posibilidad de transformación de un solo individuo en diferentes seres”; “no existe relación entre un animal y el mago, y la falta, la necesidad de que el nahualli de alguien sea un ser vivo, puesto que el mago puede convertirse en fuego”.<sup>43</sup> López Austin hace referencia también a que “tona” se refiere a la relación mística que hay entre el hombre y el animal y que no existe un poder de uno para transformarse en el otro.

En el artículo de Francisco Emilio de los Ríos sobre nahualismo, tonalismo y chamanismo (1974), se presenta el nahualismo como una manifestación cultural prehispánica.<sup>44</sup> Nahualpilli fue una de las principales deidades huastecas. El término puede traducirse como mago, gran hechicero o nahual: sabiduría, ciencia, magia; y *pilli*: jefe principal, gran personaje.<sup>45</sup> Los atributos bondadosos del nahual se pierden a raíz de la Conquista y sólo persisten los malignos; la creencia en la metamorfosis fue continuada por el “sacerdote” nahual como un mecanismo preservador de la cultura aborigen y el nahualismo persiste hasta los días actuales. De hecho, la conversión del nahual en bestia tiene el propósito por lo común de provocar daño. Así, el autor considera que la transmutación ocurre en la noche y si se mantiene en la forma animal hasta el alba es posible que muera; sin embargo, “difícil es esto de suceder, pues el nahual puede causar

---

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, 1967, pp. 87-117.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>44</sup> De los Ríos H., Francisco Emilio, “Nahualismo, tonalismo y chamanismo”, *Cultura y Sociedad*, año I, tomo I, núm. I, julio-septiembre de 1974, pp. 71-72.

<sup>45</sup> Estos conceptos pertenecen a Aguirre Beltrán Gonzalo. En Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia. El Proceso de Aculturación en la estructura Colonial*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista (INI), Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1era Edición (INI) 1963, 1era. Edición (FCE) 1992, p. 97.

desmayos y amortecer a las personas con quienes pudiera tropezar”.<sup>46</sup> Dice el autor que en el tonalismo también existe la ligadura mística entre un ser humano y un animal. El fenómeno se origina momentos después del nacimiento. Aunque para el autor, en el nahualismo el “sacerdote”, mago o hechicero, pierde su forma humana y asume una forma de animal. En el tonalismo la bestia y el hombre coexisten independientemente y sólo están unidos por un destino en común,<sup>47</sup> lo cual es interesante para nosotros.

El libro de Olavarrieta Marengo (1977), *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, trata de comprender una serie de fenómenos socioculturales que influyen, día a día, en la vida de muchas personas; no sólo en México, sino en todo el mundo.<sup>48</sup> Lo que preocupa a la autora no es indagar la veracidad o falsedad de la eficacia de las prácticas mágicas sino su importancia como parte de una realidad social. Dentro del trabajo no se discute la legitimidad científica de la creencia, sino la trascendencia para el entendimiento de la conducta humana. Con relación a nuestro tema, debe destacarse la parte en donde la autora aborda la brujería, es decir, la magia maléfica practicada según una voluntad consciente de dañar. Más aún, estas prácticas se inscriben de modo prominente dentro de la concepción de la enfermedad entre los Tuxtlas, como uno de sus orígenes más frecuentes.<sup>49</sup> Dentro del padecimiento del mal de ojo, se agrupan dos tipos diferentes, de acuerdo con la autora. El primero se atribuye a la práctica de la brujería, en tanto que el segundo se considera accidental.<sup>50</sup>

En *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Alfredo López Austin (1989 [1980]) dedica un apartado al nahualismo y al tonalismo que analiza en el marco de la cosmovisión mesoamericana.<sup>51</sup> López Austin nos proporciona una reflexión sobre los términos nahualismo y tonalismo: “el nahualismo y el tonalismo son creencias muy semejantes, y a esto se debe que lleguen a confundirse no sólo por los estudiosos de

---

<sup>46</sup> De los Ríos H., Francisco Emilio, “Nahualismo, tonalismo y chamanismo”, *Cultura y Sociedad*, año I, tomo I, núm. I, julio-septiembre de 1974, p. 71.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>48</sup> Olavarrieta Marengo, Marcela, *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>51</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989 [1980], pp. 412-432.

las cosmovisiones indígenas, sino por los mismos indígenas”.<sup>52</sup> Para el autor, el nahualismo “es un tipo de toma de posesión que realizan hombres, dioses, muertos y animales, remitiendo a una de sus entidades anímicas, el *ihíyotl* o *nahualli*, para que quede cubierto dentro de diversos seres, entre los que predominan animales, o directamente al interior del cuerpo de sus víctimas”.<sup>53</sup> Señala además el autor diferencias entre el nahualismo y el tonalismo: “que cada *nahualli* puede tomar muy distintas formas, y que ésta es una de las diferencias entre el nahualismo y el tonalismo, porque la relación entre el hombre y su “tona” es la que se da exclusivamente entre los individuos, uno humano y otro animal”.<sup>54</sup> Otra de las diferencias, dice, es que “en el tonalismo es el *tonalli* el que se externa; en el nahualismo, el *ihíyotl* o *nahualli*”.<sup>55</sup> Lo que es el “*tonalli*” puede penetrar en un insecto para convertirlo en su vehículo; “en el tonalismo el vínculo se establece individualmente con un animal con el que existe una relación desde los primeros momentos de la vida del niño”;<sup>56</sup> “en cambio, cada mago nahual puede introducir su *ihíyotl* en distintos seres”.<sup>57</sup> Finalmente, López Austin añade que “el vínculo entre el individuo y su “tona” es una relación permanente y definitiva, desde los primeros momentos de la vida del hombre hasta la muerte”.<sup>58</sup>

Ana Erice (1986) plantea la necesidad de reconsiderar las creencias mayas en torno al nahualismo.<sup>59</sup> El nahualismo no es más que una de las manifestaciones de la interacción de la cultura y la naturaleza: la vida social transforma el sistema natural imponiendo a cada individuo animal o vegetal una personalidad propia y el universo natural, igualmente, aparece representado en forma de relaciones sociales entre los grupos humanos. Plantea la autora que el sistema de creencias actúa de este modo en un doble sentido: “culturiza” la naturaleza y “naturaliza” la cultura. El nahualismo constituye dentro de este contexto un sistema simbólico basado en la imagen de un animal, cuyo fin último es el de ordenar la jerarquía social.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 412-432.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 429.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>59</sup> Erice, Ana, “Reconsideración de las creencias mayas en torno al nahualismo”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVI, 1986, pp. 255-270.

En *Magia y brujería en México*, Lilian Scheffler (1986) aborda el tema de los brujos nahuales y los tonas.<sup>60</sup> Los brujos nahuales –que existían desde época prehispánica– eran denominados *nahualli* en náhuatl y su principal característica era precisamente la capacidad que tenían para transformarse a voluntad en un animal. Esta transformación podía resultar en ocasiones beneficiosa y en otras perjudicial para los habitantes del lugar. El nombre *nahualli* se deriva del verbo *nahualtía*, que significa “escondarse u ocultarse”; de hecho, se creía que los dioses mismos tenían esa facultad, así como algunos brujos que mediante sus poderes se transformaban en búhos, jaguares, perros, murciélagos, serpientes, etc. En cuanto al tona, otro concepto mágico importante que existió en la época prehispánica entre mayas, zapotecas, mazatecos y otros grupos, es el que explica la existencia de una liga mística entre el hombre y un animal compañero. La suerte de la persona corre, entonces, junto con la del animal. A éste se le denominaba con el nombre de tona, el cual proviene de la palabra náhuatl *tonalli*, que significa suerte o destino adquirido por el signo del nacimiento de un individuo.

Cabe destacar el trabajo de Marie Noelle Chamoux (1988),<sup>61</sup> una investigación muy interesante.<sup>62</sup> La investigación etnográfica sugiere que para los nahuas cada individuo posee desde su nacimiento las características que van a pesar sobre su porvenir. En cierto modo, sufre predeterminaciones. Estas características son las de su *tonalli* (casi siempre presentado en la forma posesiva: *itonal*). Cada persona posee uno. En esta acepción, la palabra no debería ser traducida por “alma”, sino más bien por “destino” y/o “carácter”.<sup>63</sup> De este modo, Chamoux dice que para los indígenas el *tonalli* de una persona no es una entidad puramente espiritual, sino un ser material, físico, de naturaleza no humana.<sup>64</sup> La creencia supone que cuando el individuo-*tonalli* sufre o muere, el individuo humano sufre o

---

<sup>60</sup> Scheffler, Lilian, “Brujas, nahuales y tonas”, en *Magia y brujería en México*, México, Panorama Editorial, 4a ed., 1986, pp. 7-172.

<sup>61</sup> Los datos etnográficos sobre tonalli, recogidos en 1970 por Marie Noelle Chamoux entre los nahuas de la Sierra de Puebla (pueblos de Cuacuila, Xilocuautla y Ocpaco, municipio de Huachinango), aunque fueron analizados desde 1975, todavía son inéditos.

<sup>62</sup> Chamoux, Marie-Noëlle, “La notion nahua d’individu: Un aspect du tonalli dans la région de Huachinango, Puebla”, en *Enquêtes sur L’Amérique moyenne. Melanges offerts a Guy Stresse-Péan*, CEMCA (Études Mesoaméricaines) / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 303-312.

<sup>63</sup> Chamoux, Marie-Noëlle, *La noción de individuo: un aspecto del tonalli en la región de Huachinango, Puebla*, Roberto Martínez González (trad.), París, 1988, p. 3.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 4.

muere también.<sup>65</sup> Un *tonalli* no es sólo un individuo, sino un ser que pertenece a una especie no-humana (del reino animal, mineral o de los fenómenos naturales) de la cual posee sus propiedades.<sup>66</sup> En cuanto al *nahualli* es potencialidad de un *tonalli* fuerte. En Cuacuila, Puebla, el *nahualli* es a la vez el nombre general para todos los hombres que tienen poder de transformarse en meteoro<sup>67</sup> o en animal, y aquel dado más específicamente a aquellos que se vuelven animales: jaguar, puma, zopilote, etc. Un *nahualli* es un hombre que se convierte en animal. Posee mucha fuerza. Por eso puede volverse rata, y en animal con cuernos, aun en serpiente.<sup>68</sup>

Muy sugerente es el libro de Pedro Pitarch Ramón (1996), quien analizó a los seres llamados “Lab” entre los tzeltales.<sup>69</sup> Éstos son de muy diversas condiciones y no existe una clasificación rigurosa de sus tipos, puede ser cualquier animal terrestre, insectos o hasta animales marinos y nos permiten reconocer la ordenación de la cosmovisión tzeltal. Es lo más parecido a lo que definen como tonal para nuestro tema de investigación, un tema que también aborda Helios Figuerola (2010), que mencionaremos más adelante.

Es importante añadir un artículo más, “El nahualismo y los tapahtiani/ nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla” (1996) de Jorge César Vélez Cervantes.<sup>70</sup> Se trata de un estudio en la región serrana de Cuetzalan, en el actual estado de Puebla. Los nahuas se refieren al nahual como “brujo, “maldoso” o “maldadoso”, como aquella persona que tiene la capacidad de transformarse en animal o en otras formas de entidades o seres; e incluso pueden manipular las ánimas de los difuntos que andan “penando”, con la finalidad de provocar daño a la gente.<sup>71</sup>

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>67</sup> Para los mixtecos de la Costa, los meteoros corresponden a otro tipo de hombres o mujeres de personalidad sobrenatural y no a nahuales.

<sup>68</sup> Chamoux, Marie-Noëlle, *La noción de individuo: un aspecto del tonalli en la región de Huachinango, Puebla* Roberto Martínez González (trad.), París, 1988, p. 6.

<sup>69</sup> Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>70</sup> Vélez Cervantes, Jorge César, “El nahualismo y los tapahtiani/ nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla”, *Alteridades*, Estudiante de Posgrado en Ciencias Antropológicas, México, *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1996, pp.33-38.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 34.

Otro texto importante es el de Federico Navarrete (2000) sobre el nahualismo y el poder.<sup>72</sup> En este artículo el autor nos hace reflexionar sobre el vínculo que ha existido a lo largo de la historia mesoamericana entre el nahualismo y el poder político. Se trata de saber por qué, en esta región cultural, la soberanía y el poder de los gobernantes indígenas se han asociado a su capacidad para transformarse mágicamente en animales y en fenómenos naturales. Navarrete Linares sigue dos pasos al analizar los vínculos entre nahualismo y el poder político: estudia el nahualismo como una práctica mágica que se introduce en la cosmovisión mesoamericana, que dispensa una serie de conocimientos y técnicas para obtener un fin. Enseguida presenta el nahualismo como un discurso de poder utilizado por diferentes grupos sociales para cimentar una posición de dominio. El autor repasa la historia del término “nahual”, o “nagual”, palabra que fue ampliamente difundida en tiempos tanto prehispánicos como coloniales y adoptada por muchos grupos indígenas no hablantes del náhuatl e incluso por los mestizos. Sin embargo, “los autores que han intentado definir qué es el nahualismo han encontrado una ambigüedad irresoluble en el término”.<sup>73</sup>

Ubicamos también una tesis intitulada *Por los caminos de los antiguos nawales. Rijaj Mam y el nawalismo maya tz'utuhil de Santiago Atitlán, Guatemala*, de Alberto Vallejo Reyna.<sup>74</sup> Según el autor, “se trata de recopilaciones de información, de muy distintas fuentes, tanto escritas como orales, en las que se utiliza lo más posible palabras *tz'utuhiles* para argumentar la descripción que se hace sobre el fenómeno del nahualismo en Santiago Atitlán.”<sup>75</sup> “es el resultado de múltiples charlas y caminos recorridos con la gente”.<sup>76</sup> Así, el *Rilaj Man* es el nahual por excelencia entre los *tz'utuhiles* del poblado de Santiago Atitlán, importantes seres sagrados, con poderes milagrosos explicados fielmente en los mitos y leyendas de las tierras altas de Guatemala. De hecho, es una deidad maya interesante, pero que, con todo, no deja de ser algo fascinante, peligroso y desconocido que genera dudas y

---

<sup>72</sup> Navarrete Linares, Federico, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en *El héroe entre el mito y la historia*, Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), México, Centre d'Études Mexicaines et Centre Américains / Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 155-179.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>74</sup> Vallejo Reyna, Alberto, *Por los caminos de los antiguos nawales. Rijaj Mam y el nawalismo maya tz'utuhil de Santiago Atitlán, Guatemala*, Tesis de Licenciatura en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Cuicuilco, 2000.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 5.

posibilidades para los propios tz'utuhiles.<sup>77</sup>

Ahora quiero mencionar el artículo “El nahualismo, curanderos y brujos en la Sierra de Zongolica, Veracruz, México”, de Iván Barrera. En él se describen algunas características del fenómeno del nahualismo entre los nahuas de Zongolica, Veracruz:<sup>78</sup> “un nahualismo públicamente atacado, pero indudablemente aceptado” que persiste hoy en día. Esta práctica se mantiene en aparente “secreto” como sucede en Pinotepa, aunque gran parte de los nahuas y algunos mestizos saben quiénes lo practican y no sólo eso, lo solicitan.<sup>79</sup> Los nahuas se refieren al nahual como “brujo”, “maldoso”, o “maldadoso”, como aquellas personas que tienen la capacidad de transformarse en animal o en otras formas de entidades; para poder realizar el trabajo requerido por la gente para hacerle un bien o un mal a otras personas, e incluso pueden manipular las ánimas de los difuntos que “andan penando”, con la finalidad de provocar daño a la gente.<sup>80</sup>

Es muy importante el trabajo de Roberto Martínez González, “Bruja y *nahualli*: versiones y perversiones en el proceso colonial”.<sup>81</sup> En efecto, el autor nos explica la manera en que el uso de los conceptos de bruja y *nahualli* “son dos constructos que originalmente formaban parte de universos conceptuales totalmente diferentes y que, sin embargo, terminaron por converger bajo una misma imagen durante el proceso colonial mesoamericano”.<sup>82</sup> Así, la intención principal de su trabajo será explicar la manera en que el uso del término “bruja” en la evangelización terminó por introducir el concepto de brujería europea entre los mesoamericanos. Este mismo autor publicó una amplia investigación acerca del nahualismo (en 2011), lo veremos más adelante, respetando el orden cronológico que llevamos en nuestras revisiones.<sup>83</sup>

La investigación pormenorizada de Figuerola Pujol Helios sobre los tzeltales de

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>78</sup> Barrera Lara, Iván, “El nahualismo. Curanderos y brujos en la Sierra de Zongolica, Veracruz, México”, *Gazeta de Antropología*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, núm. 22, art. 35, 2006.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>81</sup> Martínez González, Roberto, “Bruja y *nahualli*: versiones y perversiones en el proceso colonial”, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, *Cyber Humanitatis*, núm. 48, primavera 2008, pp. 1-10.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>83</sup> Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Antropológicas 19), 2011.

Cancuc<sup>84</sup> revela un mundo habitado por una gran multitud de seres que viven en lugares especiales. De hecho, el cosmos cancuero se presenta fragmentado, compuesto por una serie de sociedades dispersas cuyos habitantes se organizan de manera muy particular, a veces autárquica, otras veces dominadas por personajes autoritarios. Los seres influyen sobre los componentes de las personas, *chulel* y *lab* en procesos complejos que el autor analiza con base en textos rituales en lengua tzeltal (sobre todo rezos), así como en prácticas curativas e incluso en prácticas de brujería. Cabe destacar que en esta obra el autor vincula estas prácticas de curación con los fenómenos del nahualismo y del tonalismo, según las concepciones anímicas de los tzeltales de Cancuc.

En el artículo titulado “Persona, animacidad, fuerza”, Marie Noelle Chamoux aborda las relaciones entre lengua y cultura, al considerar el tema de la “vida” entre los nahuas contemporáneos y los del siglo XVI.<sup>85</sup> A partir del estudio de las nociones indígenas “vivir”, “vida” y “vivo”, la autora da muestras de las concepciones nahuas sobre el mundo, por ejemplo: “las estrellas son expresamente definidas como “animales”, es decir, para ellos están “vivas”. Los cerros son concebidos como seres realmente vivos. Para los nahuas esto es tan evidente que suponen que el interlocutor necesariamente comparte tal concepción.<sup>86</sup> La autora considera, en una primera parte de su trabajo, las categorías de la lengua comparadas con la de la etnociencia en cuanto a lo humano, lo animado, lo vivo. En una segunda parte –más etnográfica– trata las concepciones de la persona, su desarrollo, los peligros vitales que corre. Termina su trabajo interrogándose sobre las relaciones entre humanos y no humanos, sean animados o inanimados, tal como las conciben los nahuas y probablemente otros grupos en Mesoamérica.<sup>87</sup>

El artículo de James M. Taggart, “Relatos, ritos y emociones entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”,<sup>88</sup> es importante porque presenta una mirada diferente y se ofrecen

---

<sup>84</sup> Figuerola Pujol, Helios, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2010.

<sup>85</sup> Chamoux, Marie-Noelle, “Persona, animacidad, fuerza”, en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Joannes Neurath (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2011, pp. 155-180.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>88</sup> Taggart, James M., “Relatos, ritos y emociones entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *La Quête du Serpent à Plumes: Artes et Religions de L’Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (comps.), París, École Pratique des Hautes Études, 2010, pp. 117-132.

ejemplos de cómo los mitos (relatos) y los ritos están estrechamente vinculados entre los nahuas de la Sierra de Puebla. El autor explica cómo los nahuas intentan construir con los ritos los sentimientos de acuerdo con las relaciones de trabajo y las formas de comprender el mundo, tanto visible como invisible. Por ejemplo, “la envidia viene del corazón, pero se siente en el estómago. Por tener su origen en el corazón, éste es el órgano que tiene que ser enderezado por el curandero”.<sup>89</sup>

Retomando de nueva cuenta a Roberto Martínez González, su amplia obra sobre el nahualismo resulta fundamental en el marco de nuestro tema de investigación.<sup>90</sup> En efecto, se trata de un libro muy detallado y completo sobre uno de los temas más complejos de la cosmovisión mesoamericana. El autor desarrolla un análisis comparativo a partir de informaciones que proceden tanto de fuentes coloniales como de etnografías de diferentes pueblos indígenas, destacando los fenómenos de continuidad cultural en el tiempo. El autor hace un repaso de todo lo que se ha trabajado sobre el tema, por ejemplo, en una parte de su libro nos remite al *nahualli* como entidad compañera y dice que “...la entidad compañera no siempre es conocida como *nahualli*, sino que a veces –sobre todo cuando este término es usado con el sentido de hombre-*nahualli*– se prefiere justamente emplear vocablos como tonal, tona, sombra, brujo o animal”.<sup>91</sup> Martínez asevera que “efectivamente, el pensamiento occidental ha afectado de manera dramática la cosmovisión mesoamericana y, ciertamente, las relaciones interétnicas que han tenido lugar después de la Conquista han conllevado al intercambio de prácticas y creencias religiosas entre grupos que antiguamente no se encontraban en contacto”.<sup>92</sup> El autor plantea que los procesos de transformación cultural son mucho más complejos de lo que se dice en la hipótesis tonalista: “mientras no analicemos dichos fenómenos tomando en cuenta las diferentes variables que en ellos intervienen y sin reducirlos a modelos explicativos simplistas, seremos incapaces de comprender y explicar la historia del pensamiento mesoamericano”.<sup>93</sup>

En el amplio recorrido de su libro “reporta el uso de la ceniza en un “ritual” muy

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>90</sup> Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 131.

distinto, sobre los nahuas de Tecospa y los otomíes de la Huasteca”,<sup>94</sup> en donde hay un nexo con el tonalismo. En cuanto al sueño, que es fundamental para nuestra investigación, podemos concluir que “del mismo modo en que las ánimas de las personas ordinarias se desplazan hacia sus coesencias durante el sueño, la transformación de los hombres-*nahualli* consiste en la utilización de su entidad anímica para manipular las deambulaciones de sus entidades compañeras durante la fase onírica”. Dice el autor que “el ánimo de todos los humanos se desplaza al *nahualli* durante el sueño (si es que lo tienen), pero sólo el hombre-*nahualli* es consciente de este fenómeno y es capaz de controlarlo”.<sup>95</sup>

De ahí que el libro de Martínez sea un material que nos sirve de base principal para nuestra discusión y lo usaremos a lo largo de nuestra tesis. Ahora bien, señalaremos más adelante algunos datos que desde nuestra perspectiva consideramos erróneos o ambiguos; por ejemplo, la confusión entre los diversos seres sobrenaturales que maneja el autor. Y aunque no existe esa separación tajante entre unos y otros, es posible diferenciarlos desde las lenguas indígenas en pueblos mixtecos de hoy día. De hecho, el mismo Martínez señala que “un mayor conocimiento de las lenguas indígenas permitirá a los futuros investigadores exprimir a las fuentes antiguas datos más precisos”.<sup>96</sup> Nosotros agregaríamos que no sólo en los documentos coloniales sino también en la etnografía actual de las poblaciones, pues al hacer uso de sus lenguas vernáculas se alcanza una mayor comprensión, más profunda, en el sentido etimológico de los términos del nahualismo –inclusive– conocer a profundidad sobre los diversos seres sobrenaturales de Mesoamérica, que de manera muy frecuente confunden los especialistas.

Finalmente, diremos que los materiales reunidos en la obra de Martínez son de gran utilidad para los que trabajamos el tema del nahualismo y del tonalismo, ya que sienta las bases para un debate más actual. Así, el investigador recalca que “el problema es que todavía somos incapaces de plantear una explicación global de este fenómeno. O sea, que en el presente momento, somos capaces de describir cómo es el nahualismo en un grupo determinado, pero somos ineficaces de explicar lo que el nahualismo es de manera

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 158, 159.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 525.

general”.<sup>97</sup> Aunque el autor opina también que “hemos superado aquellas antiguas definiciones que planteaban al nahualismo como ‘la creencia en el brujo transformista’, pero en su lugar ha quedado un vacío de sentido que apela al uso de un término siempre indefinido”.<sup>98</sup> En fin, la intención trascendental de su trabajo “es llegar a una definición mínima del nahualismo”<sup>99</sup> como ese especialista más en Mesoamérica.

Revisamos igualmente un texto que tiene que ver con el *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*.<sup>100</sup> En este ensayo, se aborda el pensamiento amerindio en el que se manifiesta su “cualidad perspectiva” o relatividad perspectiva, es decir, una concepción común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos. El perspectivismo surge por las abundantes referencias en la etnografía amazónica a una concepción indígena según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos. En resumen, los animales son gente, o se ven como personas.<sup>101</sup> Mientras que el ser humano se ve a sí mismo como tal, los animales son animales para ellos, es decir, hay un juego de perspectivas, hay una pelea, es la disputa por la humanidad. Esta reflexión me ha servido para abordar la relación que existe entre el hombre-animal de los curanderos mixtecos, ya que entre ambas entidades, dentro de una misma persona, suele desatarse una trifulca para ver quién es el más fuerte.

Cabe citar finalmente el libro colectivo *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, coordinado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, en el cual se abordan tres temas que pueden ser “teóricamente diferenciados”,<sup>102</sup> aunque

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>100</sup> Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, *Cosmopolíticas perspectivas antropológicas*, Monserrat Cañedo Rodríguez (ed.), Editorial Trotta (Col. Estructuras y Procesos, serie Antropológica), 2013.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 419.

<sup>102</sup> Bartolomé, Miguel A., y Alicia M. Barabas (coords.), “Tonalismo y Nahualismo”, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México Actual*, IV. Pueblos Nahuas y Otomíes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

con frecuencia están interconectados en las prácticas de los especialistas rituales del México actual: “el chamanismo como mediación con lo extrahumano, el nahualismo en tanto capacidad de transformación y el viaje onírico como instrumento para vincular dos o más realidades..., que constituyen nociones culturales vinculadas dentro de una misma esfera conceptual”.<sup>103</sup> Es así que para los autores el nahualismo y tonalismo son una compleja noción cosmológica que está presente en la gran mayoría de las culturas indígenas de México, y que se manifiesta con diferentes características.<sup>104</sup> En síntesis, nos encontramos ante una noción cultural de gran profundidad histórica, compartida por los pueblos de tradición mesoamericana, pero que ahora no debe ser entendida de manera unitaria, ya que nociones similares pueden dar lugar a diferentes configuraciones de sentido y de conductas.<sup>105</sup>

### **Los trabajos sobre medicina tradicional**

Dentro de este mismo marco de revisiones, queremos citar trabajos sobre medicina tradicional que están muy interrelacionados con nuestro tema de estudio. Lo hemos mencionado líneas arriba, la mayoría de los estudiosos no contemplan los nexos entre el fenómeno del nahualismo y las funciones y las prácticas de los curanderos, un elemento fundamental en Pinotepa Nacional.

William Holland R. dedicó un libro a la medicina maya en Larráinzar, Chiapas, en el cual analiza el papel de los curanderos de este pueblo.<sup>106</sup> Dice el autor que el curandero actúa como “intermediario” entre el hombre y lo sobrenatural; de hecho, quienes adquieren este oficio deben ser seleccionados por los dioses ancestros de la montaña sagrada. En consecuencia, en lugar de una educación médica los curanderos aprenden los secretos del arte curativo en las revelaciones de los sueños. Si los dioses ancestros han elegido a una determinada persona para que sea curandero, soñará que su espíritu ha ido a la montaña sagrada de su animal compañero.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>106</sup> Holland R., William, “Curanderos y prácticas curativas”, *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista (Col. Antropología Social), 1963, pp. 169-210.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 172.

En cuanto a las prácticas médicas de los antiguos nahuas, López Austin Alfredo escribió el libro *Textos de medicina náhuatl*,<sup>108</sup> en el cual estudia la medicina tradicional náhuatl y desarrolla conceptos sobre el significado de lo frío y lo caliente. Describe a los dioses vinculados con la enfermedad y la muerte y hace un esbozo sobre los médicos de la antigüedad, así como sus pronósticos de las enfermedades.

Entre las obras etnográficas que nos inspiraron para la discusión de este trabajo, quisiera señalar *La Tierra nos escucha* de Alessandro Lupo, que trata de los rezos en la lengua náhuatl de la Sierra de Puebla.<sup>109</sup> A partir de un análisis minucioso de estos textos, el autor reconstruye la visión del mundo de los nahuas, así como las lógicas indígenas de los rituales terapéuticos.

Siguiendo el orden cronológico de los trabajos sobre medicina tradicional, cabe citar la obra de Roberto Campos Navarro *Nosotros los curanderos*, que trata de la medicina tradicional urbana de origen indígena.<sup>110</sup> Analiza las enfermedades que son más frecuentes, como el susto y el empacho, la utilización de hierbas medicinales y la clara influencia de la medicina académica en la curandería.

Al continuar con el tema de los curanderos, nos parece importante el libro de Laura Romero López, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad, el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*.<sup>111</sup> Es un trabajo en donde se abordan de manera pormenorizada los principios regidores de la cosmovisión de este pueblo. De hecho, la existencia de cada cosa obedece a un orden que se rige por un estado de equilibrio que de ninguna manera es estático. Es interesante conocer cómo los seres llamados *kwahkoyo*, *kovokchtli* y *teyome xantil*, asechan constantemente a los individuos para apoderarse de su tonal a través del susto o espanto. La autora explica de manera minuciosa las prácticas terapéuticas de las y los curanderos para establecer el equilibrio y la salud de los pacientes.

---

<sup>108</sup> López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

<sup>109</sup> Lupo, Alessandro, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

<sup>110</sup> Campos Navarro, Roberto, *Nosotros los curanderos, experiencias de una curandera tradicional en el México de hoy*, México, Nueva Imagen, 1997 [1998].

<sup>111</sup> Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad, el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropológica e Historia, 2006.

## Los antecedentes en el estado de Oaxaca

La tercera parte de nuestra revisión bibliográfica consiste en mencionar de manera breve algunos de los trabajos etnográficos en el estado de Oaxaca como antecedentes sobre el tema que nos ocupa y citar, también –de forma más precisa– alguna de nuestras publicaciones que sirvieron como punto de partida para estudiar el tema del nahualismo, del tonalismo y del curanderismo en la Mixteca de la Costa.

Para finalizar nuestra revisión y una vez precisadas la nomenclatura y características de los tonos, nahuales, y curanderos de forma general, nos parece oportuno examinar de manera crítica los trabajos pioneros de Kaplan<sup>112</sup> y de Flanet,<sup>113</sup> ya que constituyen los principales antecedentes de nuestra investigación, los cuales podemos complementar con nuestros datos de campo.

Se puede señalar el artículo de Lucille N. Kaplan, “Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, México”, en el cual la autora hace énfasis en la confusión que ha permanecido entre los términos nahual y tonal,<sup>114</sup> “de cualquiera de los términos, en un sentido genérico”.<sup>115</sup>

El artículo de Kaplan aborda un aspecto importante en la cosmovisión de los mixtecos que habitan esta zona desde tiempos muy antiguos. Para Kaplan el fenómeno del tonalismo es la relación entre un individuo y un animal o fenómeno natural que es su compañero. Se da este fenómeno cuando nace un individuo y se considera que al mismo tiempo nace en el monte un animal compañero, cuya vida y destino están mágicamente unidos a los de su dueño humano.

El nahualismo para Kaplan es en sentido original el concepto de un brujo transformador, el uso original de un animal u otra forma de brujería, con malas intenciones. El individuo se convierte en animal durante unas horas o una noche, como disfraz, para llevar a cabo actos de magia que no puede hacer como ser humano. Es decir, que en la definición de Kaplan domina el concepto de transformación, de metamorfosis del ser humano en animal.

---

<sup>112</sup> Kaplan, N. "Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico", *Journal of American Folklore*, vol. 69, 1956.

<sup>113</sup> Flanet, Véronique, *Viviré si dios quiere, un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

<sup>114</sup> Lucille Kaplan “Tonal and Nahual in Coastal, Oaxaca, México”, *Journal of American Folklore*, vol. LXIX, núm. 274, 1956, pp. 363-368.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 363.

Ahora bien, encontramos una grave confusión de términos entre el nahualismo y el tonalismo. La autora se equivoca constantemente en las características que corresponden a cada actor, tal vez confundida por algunos pobladores que desconocían la cosmovisión mixteca; asimismo, confunde también a los personajes.

Pudimos darnos cuenta que cuando los mixtecos tratan de exponer el tema del nahualismo o del tonalismo en lengua castellana, no son tan claros al dar una explicación entre la diferencia que existe en los términos. Me atrevo a afirmar entonces que lo hacen por no dominar bien la lengua castellana. Esto no significa que los mixtecos de Pinotepa Nacional o de otros pueblos estudiados no tuvieran claro los conceptos, pues desde los años 50 Kaplan misma nos advertía que los mixtecos son “el grupo que más ha conservado el concepto del tonalismo”,<sup>116</sup> aunque no haya podido diferenciar de manera más clara y detallada las terminologías indígenas de los personajes.

Al parecer, la autora desconocía el mixteco, ya que confunde los vocablos para cada hombre de personalidad sobrenatural y proporciona una explicación errónea de dichos términos. Por ejemplo, relata que en Jicaltepec, donde se habla poco español, el tonal es llamado *sana nduii*.<sup>117</sup> No estoy de acuerdo con la autora sobre el término que propone, ya que el término *sananduii* es en realidad un verbo que significa “transforma” o se “transformó”, depende del sonido de la lengua. Como analizamos mas adelante, el término correcto es *Ña va’a ini*, “hombre o mujer no común”,<sup>118</sup> aunque la palabra *Ña va’a ini*, el vocablo por excelencia de los tonos, puede ser utilizado conjuntamente para describir/nombrar a los hombres de diversas categorías, de personalidades sobrenaturales en general.

Kaplan afirmó que los animales compañeros “tono” y los “nahuales” pueden ser “fenómenos climáticos” (como los rayos, la lluvia, conocidos como culebra del agua). Sin embargo, explicaremos con más detalle que estas características no corresponden a los tonos ni a los nahuales, según datos que recogimos en lengua mixteca en nuestro trabajo de campo en la Costa. Notamos que solamente los *Tay*, los llamados entre la gente “los hombres sagrados”, pueden manifestarse en fenómenos climáticos entre los mixtecos, lo cual –como insistiremos– es su principal característica.

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 368.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>118</sup> El término se puede entender literalmente como “no está bien su entraña, no es normal”.

En otra parte del artículo, Kaplan nos cuenta cómo se ha murmurado sobre la pérdida de varios cultivos en la región costeña por una excesiva lluvia que hubo en dos años. La causa fue una mujer mixteca que tenía por “nahual” a una culebra del agua –que quería llegar a la mar y no pudo–, por eso hubo muchas lluvias. Es importante volver a aclarar que este relato no trataba de un simple “tono”, tampoco de un “nahual” como lo afirmara Kaplan, sino que su relación era con una mujer *Tay*, “sagrada”, personajes que mas adelante explicaremos a más detalle.

Es importante hacer una breve explicación que cuando llueve en exceso se dice que las culebras *tay*, “sagradas” –relacionadas con los *Tay*, “hombres sagrados de la lluvia”– salen de su madriguera como los ríos, los manantiales, etc., para llegar al mar, su destino último. La razón es que la culebra *tay* se volvió más grande de lo normal y su finalidad es vivir en el mar –un lugar más amplio para existir placenteramente–, por eso se presentan fenómenos de esta magnitud.<sup>119</sup> Esta narración no sólo se encuentra entre los mixtecos sino que la podemos encontrar también entre los chontales de Oaxaca; de hecho, hay un cometa que se dice *towi*, en chontal.<sup>120</sup> Se trata de una serpiente proveniente de un manantial o de un lago, la cual se caracteriza por volar de un lago a otro, incluso hasta el mar.<sup>121</sup> Normalmente llueve y relampaguea cuando las serpientes *tay* se cambian de lugar o espacio, “son las serpientes *koo tay* que han crecido mucho y su destino último es llegar siempre al mar”<sup>122</sup> y vivir gratamente.

Véronique Flanet, en su trabajo *Viviré si Dios quiere*, realizado en la Costa de Oaxaca,<sup>123</sup> propone que “el mundo de los nahuales –dobles del individuo mixteco– está por lo tanto regido por un ser de una especie diferente –humana– que puede devorar a sus súbditos, mientras que él no es comestible. Esos conceptos mixtecos, por lo tanto, traducen a través de la oralidad una fuerte agresión hacia el poder”.<sup>124</sup> Para Flanet, “el nahual es el doble de la persona; evoluciona en el mundo de la naturaleza; ambos están ligados por el “tono”, especie de sustancia vital que les es común. La vida del individuo y la del animal

---

<sup>119</sup> Narración de *tata* Ignacio López, doña Josefina López, Guillermo Castro, Matilde Sánchez, etc., año de 2007.

<sup>120</sup> Oseguera, Andrés (coord.), *Historia y Etnografía entre los Chontales de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 233.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>122</sup> Doña Matilde Sánchez López y don Guillermo Castro Santiago. Pinotepa Nacional.

<sup>123</sup> Flanet, Véronique, *Viviré si dios quiere, un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 197.

son sincrónicas desde el comienzo de la vida hasta la muerte”.<sup>125</sup> La antropóloga francesa añade que “una persona puede tener uno, dos, tres, hasta siete, ‘nahuales’...”.<sup>126</sup> Para la autora “ese animalito que nace al mismo tiempo que el niño crece en la montaña y su corta edad lo expone a los peligros de la naturaleza, la vida del niño dependerá de la del ‘nahual’”.<sup>127</sup> En consecuencia, reitera la autora, “proteger al pequeño ‘nahual’ es proteger también al niño”.<sup>128</sup>

La investigadora expresa que la vida y la muerte del individuo dependen absolutamente de la vida y la muerte del animal, por intermedio del tono. Pero las relaciones de causalidad que ligán esos tres elementos –persona, tono, nahual–, para los indígenas se establecen tanto entre animal e individuo, como tono, animal e individuo.<sup>129</sup> La familia sabe ahora que el niño tiene su animal; las niñas que tienen “tono” “reciben el nombre de “*uviña*” (o en Pinotepa Nacional sería *uiña*, “son dos ellas”). A los niños les llaman “*uvira*” (o en Pinotepa sería *uira*, “son dos ellos”), es decir, “*ui* o *uvi*” quiere decir dos, doble; “*ña*”, afijo o pronombre femenino; “*ra*”, pronombre masculino).<sup>130</sup>

Es importante señalar que la definición que ofrece Flanet sobre los nahuales y los tonos no corresponde a las concepciones mixtecas y lo explicaremos más adelante. El hecho de que los personajes estuvieran interconectados no es pretexto para confundirlos, de ahí tal vez la confusión en la definición y características de los personajes que expone la autora. En realidad, Flanet confunde el tonal con el nahual cuando afirma que “...el nahual es el único elemento de la persona humana cuya vida corporal es dependiente: cuando se muere el animal, se muere la persona; el individuo muere cuando su animal muere y de la misma manera”.<sup>131</sup>

Con base en los testimonios recolectados en varios pueblos mixtecos, como Pinotepa Nacional y sus agencias: Jicaltepec, El Carrizo, La Cruz de Itacuan, El Añil, otros municipios mixtecos como Tlacamama, Jicayán y Pinotepa de Don Luis, podemos asegurar que la investigadora confundió tajantemente las características del animal compañero del hombre mixteco –el tono– con las del nahual, ya que el tono, dice Flanet, “es la esencia

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 111.

vital que liga al hombre a su ‘nahual’; es de naturaleza similar a la de la sangre “una persona puede tener uno, dos, tres, hasta siete, ‘nahuales’...”, y explica la autora que esto es equivalente a “... siete calores, siete cuerdas por donde pasa la sangre y que luego se unen en una...”. De hecho, para la antropóloga “decir que un individuo posee siete ‘nahuales’ no significa que posea en realidad siete, sino más bien que su animal es muy fuerte: el “siete” es una cifra sagrada que simboliza al poder, con lo cual de ninguna manera estamos de acuerdo. Expone Flanet que podría compararse la frase con aquella otra: “quiero construir una casa de siete pisos”, para decir “quiero construir una casa muy hermosa”.<sup>132</sup>

Desde luego que no coincidimos con la definición y características que la autora plantea, porque el individuo mixteco si puede tener hasta siete animales compañeros y ligarse con él o con ellos, de manera rotunda –lo detallaremos– esto corresponde a los animales del monte. La población habla de siete animales vivos que pertenecen o están unidos con el individuo, son *ucha ndatu*, “son siete suertes, siete rituales”. O sea que en el tonalismo los hombres o mujeres podrían tener hasta siete fuerzas en su interior, se habla también de *ucha kuanda’vi*, “son siete sombras”, lo cual sucede comúnmente entre los mixtecos de la Costa de hoy día.

Postulo que Kaplan<sup>133</sup> y Flanet<sup>134</sup> no entendieron los conceptos del *Ña va’a ini*, “los que tienen tono”, y de los *Tay*, “los hombres sagrados”, pues al desconocer la lengua no pudieron comparar y diferenciar un concepto de otro y mezclaron sus significados. Los *Tay* fueron los antiguos sacerdotes entre los mixtecos, están vinculados con el agua y los lugares fértiles y son llamados de igual forma *Ña va’a ini*, “los hombres o mujeres no comunes” ahondaremos en el tema conforme vayamos avanzando. En la actualidad siguen siendo una autoridad sobre el agua, se vuelven vigilantes, se vuelven consejeros, son preservadores de los pozos, de los manantiales, de los ríos, de los mares, la lluvia... Se les relaciona directamente con las grandes ballenas de los océanos, como los *tiaka savi*, “peces de la lluvia”, y habitan dentro de las profundidades de la mar.<sup>135</sup> Nos parece injusto que los confundamos, lo precisaremos en el recorrer de nuestra tesis. Cabe aclarar que el término

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>133</sup> Kaplan, Lucille, “Tonal and Nahual in Coastal, Oaxaca, México”, *Journal of American Folklore*. LXIX, núm. 274, 1956, pp. 363-368.

<sup>134</sup> Flanet, Véronique, *Viviré si dios quiere, un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, pp. 103-121.

<sup>135</sup> Don Ignacio y doña Josefina, de El Añil, agencia de Pinotepa Nacional.

*Ña va'a ini* puede ser también un vocablo polisémico y a ello se debe a que se utiliza para englobar a todos los hombres de personalidad sobrenatural entre los mixtecos, pero también para designar a sus tonos.

Otro trabajo más es el de Zuanilda Mendoza González, *De lo biomédico a lo popular, el proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*.<sup>136</sup> Esta investigación etnográfica ofrece una descripción detallada de los diversos sistemas médicos que operan entre las madres de familia, escolares, curadores biomédicos y tradicionales, realizada en la zona indígena triqui. Es una investigación que pone en evidencia la complejidad de la práctica médica, entre lo biomédico y lo popular frente a la enfermedad. Así, el estudio trata de los curadores tradicionales que ejercen su oficio en Copala. De hecho, se pueden diferenciar en tres grupos: brujos, parteras y sobadoras son parte importante de la cosmovisión de los triquis en Oaxaca.

El libro *Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa* corresponde a un trabajo que realizamos en Pinotepa Nacional en el año de 2009.<sup>137</sup> Los propósitos de este trabajo fueron recopilar y traducir relatos actuales de los mixtecos de Pinotepa Nacional, así como estudiar a los seres sobrenaturales que aparecen en estos relatos, desde los dioses creadores considerados los dioses padres de la lluvia, hasta los hombres-sagrados que son los protectores de los cerros, de las cuevas o del mar, antepasados divinizados llamados los *Tay*, “padres-sagrados”, hombres que tienen poder de transformarse en una entidad sobrenatural poderosa como la lluvia, el rayo, el viento, etc. De la misma manera, los *Tay* se manifiestan en muy diversos reptiles que tienen que ver con el agua, como la serpiente sagrada *koo tay* o el lagarto sagrado. Otro de los propósitos de este proyecto fue describir a estos seres sobrenaturales, delimitar sus distintos campos de acción y sus vínculos con los hombres. Este estudio podría contribuir a esclarecer la estructura del panteón mixteco en nuestra región, y de manera más general, a participar en el debate sobre los seres sobrenaturales en Mesoamérica.

---

<sup>136</sup> Mendoza González, Zuanilda, *De lo biomédico a lo popular, el proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

<sup>137</sup> López Castro, Hermenegildo F., *Los Seres Sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa*, México, H. Ayuntamiento Santiago Pinotepa Nacional, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2015.

Para concluir nuestras revisiones quisiéramos mencionar nuestro más reciente libro *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional: mitos y rituales*.<sup>138</sup> Es una investigación dedicada al culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa, apoyándonos en los relatos que recopilamos en 2012, en lengua mixteca, además hay la descripción de algunos rituales que se llevan a cabo en esta zona. Consideramos de importancia analizar el culto a los dioses de la lluvia a la luz del amplio *corpus* de mitos que les concierne y así precisar los nexos entre estos mitos y los rituales que realizan los mixtecos de la Costa en la actualidad.

Es importante recalcar, por último, que existen pocos datos sobre la historia antigua de la zona de la Costa, pero para otras partes de la Mixteca hay códices y fuentes escritas que utilizamos y aprovechamos para compararlos con los datos etnográficos que tenemos para la región de Pinotepa. Por ejemplo, utilizaremos códices mixtecos prehispánicos como el *Códice Vindobonensis* y otros más, así como fuentes escritas como la obra de Burgoa, las *Relaciones Geográficas* del siglo XVI, etc.<sup>139</sup> Después de consultar las fuentes antiguas pudimos encontrar similitudes, pero también encontramos diferencias con nuestros datos de campo, resultados que merecen ser analizados con detenimiento.

---

<sup>138</sup> *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional: Mitos y rituales*, México, Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades, 2015.

<sup>139</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “relaciones de los pueblos de Cuahuítlan, Pinotepa, Potutla [e] Icpatepeq[ue]”. Fechada 14 de agosto de 1580, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepec, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de enero de 1580, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, p. 306. *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo segundo, “Relaciones de los pueblos de Tilantongo, Mitlantongo, Tamazola”. Fechada 5 de noviembre de 1579, René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, pp. 232-233. Fr. Francisco de Burgoa. *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, Porrúa, tomo I, S. A. 1989, pp. 3-417. Fr. Francisco de Burgoa. *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, Porrúa, tomo II, S. A. 1989, pp. 1-506. *Códice Zouche-Nuttall. Crónica mixteca. El rey 8 venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.), Graz y México, ADV-FCE, 1992. *Códice Selden 3135*, Alfonso Caso (ed.), México, SMA 1964. *Códice Bodley*, Alfonso Caso (ed.), México, SMA, 1960.

## **Método etnográfico**

El modo de registro que se empleó para este estudio fue la entrevista en lengua vernácula a los ancianos de la localidad; posteriormente se planteó la traducción al castellano de las narraciones. Es importante agregar que para que la gente nos tuviera confianza, durante nuestra entrevista llevamos con nosotros a mi madre y a mi tío, con motivo de que la visita a la casa de las familias mixtecas del lugar fuera más formal y como marca la costumbre. Pudimos notar la desconfianza al hablar de este tipo de temas, aunque tratamos de darles cordialidad a la gente o de convencerlos sobre nuestra investigación seria y formal. Nuestro proyecto se refería a un trabajo académico, una tesis doctoral escrita sobre los mixtecos de Pinotepa Nacional.

Evidentemente, los curanderos de la región ya no son tan exhibidos; porque, según nos contaron, personas que ejercen este tipo de oficios han sido encarceladas o asesinadas, una de las principales razones por la que los *ñatata*, “los curanderos” mixtecos de la Costa, ya no suelen llevar a cabo sus curaciones con la gente en la comunidad. Llamó mucho la atención que el señor Carlos (qedp) de Pinotepa Nacional recalca orgullosamente: “la raza indígena es en primer lugar, y en segundo lugar está el doctor”.

Todas las entrevistas fueron realizadas en la lengua mixteca, y mientras que algunos mixtecos se dejaban filmar o tomar fotografías, otros prefirieron no ser ni grabados ni documentados en fotografías. Y como expresamos, entre los mixtecos del lugar debe de haber mucha formalidad, se les acostumbra llevar obsequios frutas o comida o alguna bebida ritual, señal de gran cortesía al entablar una comunicación formal y personal, una manera de darles muestras de confianza y de respeto.

Es importante mencionar que muchos de los entrevistados no eran precisamente curanderos, como fue el caso de los señores Pascual y Germán Antonio, personas habitantes del poblado de Jicaltepec; no obstante, nos platicaron sus vivencias con los nahuales.

También es importante señalar que entre los pobladores mixtecos de Pinotepa Nacional no se recomienda decir el nombre del animal compañero, dicen que es por su seguridad, está prohibidísimo entre la población evidenciar el nombre del animal tono de las personas, lo cual explicaremos después.

Necesariamente diremos que la complicación consistió, al llevar a cabo nuestra tarea de investigador, en convencer a las personas para que proporcionaran datos serios, información valiosa para el proyecto de investigación, son temas muy delicados que casi no se tocan en público, pero indicaron que varios hicieron uso de los personajes curanderos para la curación de sus enfermos. Se trata de un tema oculto pero esencialmente una realidad, porque, con todo, la gente hace uso de ello.

Nos dimos cuenta que los mixtecos insistieron siempre en la medicina tradicional y dijeron que existió en tiempos pasados: *cha'nu kuu rukan*, “eso sucedió hace mucho”, *ni ñi ña'a ña'niga*, “ni las mujeres (curanderas) ya no existen”, de esas que son buenas curando, dijo una experimentada anciana.<sup>140</sup> Después nos dimos cuenta que la negación era una superficialidad, ya que tan se usa que es una realidad común.

Es necesario especificar la procedencia y el tratamiento de los datos de campo y explicar de una mejor manera el método empleado en el registro de la tradición oral. La información no sólo provino de las personas comunes, que eran ancianas o ancianos de mucha edad, sino que procede también de algunos curanderos especialistas. O sea, abarcamos el modo de la entrevista entre la población en general, con personas comunes y con curanderos.

Las entrevistas fueron aplicadas a 15 individuos aproximadamente –la entrevista se realizó una sola vez por persona–; de esos 15, tres eran curanderos, dos varones, en Pinotepa Nacional, y una mujer curandera en Pinotepa de Don Luis.

Mencionaremos además que la mayoría de la gente entrevistada, curanderos, yerberos, hueseros, etc., personas comunes de experiencias con los nahuales, sobrepasaba los 80 años, otros cuatro o cinco rebasaban sin problemas sus 90 años de edad. Había dos o tres que tenían más de 70 años. Los curanderos entrevistados eran relativamente jóvenes, como don Carlos y doña María de Jesús que alcanzaban sus 70 años de edad, mientras que el tercero excedía los 90 años. Finalmente, queremos indicar que los datos recuperados no fueron tan distintos. Más bien podríamos decir que se complementaron nuestros datos, aunque hubo otros que fueron diferentes; cada personaje aportó algo importante. Después se analizó y se confirmó la información en todo momento. La procedencia de los datos provino de distintos lugares, aunque principalmente de Pinotepa Nacional y sus agencias,

---

<sup>140</sup> Señora Silvina. 2014.

como lo son Jicaltepec, El Carrizo, La Cruz de Itakuan, El Añil. Abarcando otros municipios, como Pinotepa de Don Luis, el pueblo de mi padre (Aladino Florentino López San Luis qepd), Tlacamama y Jicayán.

### **Sistematización de la investigación**

Para terminar, queremos decir que una vez reunida la información sobre el nahualismo, el tonalismo y el curanderismo en Pinotepa Nacional, organizamos nuestra tesis alrededor de cinco ejes que conforman cinco capítulos:

El primer capítulo está dedicado a *Los nahuales y los curanderos: su definición y sus características*. Hablaremos acerca de los nahuales y de los fenómenos en que se manifiestan estos personajes (bestias fieras) o de los animales físicos que son considerados sus tonos. El tema de los nexos entre los nahuales (o de los hombres que tienen tono) “sus animales compañeros” requiere de un estudio detallado. Se trata de abordar la terminología de los nahuales y de los curanderos desde el pensamiento de los mixtecos, diferenciarlos, clasificarlos y explicarlos desde la lengua materna. O sea, veremos qué características posee cada uno de los términos desde la concepción mixteca y así profundizar en el tema. Consideramos oportuno dar por iniciado con el análisis de las concepciones de la persona entre los mixtecos de Pinotepa (cuerpo, alma, entidades anímicas). Una vez profundizado en el tema, nos interrogaremos sobre quiénes son los nahuales y los curanderos, se trata de ¿predestinación o aptitudes?, conoceremos si el ser nahual o curandero tiene que ver con el destino o con las capacidades que tiene la gente de nuestra región, ya que unas personas pueden nacer con estas cualidades: se trata de un destino, un don, es un *ndatu*, “una suerte”, y a partir de rituales que realizan los *Ñatata*, “los curanderos”, se puede decidir sobre el estatus que corresponderá a esta persona. Abrimos espacios concretos para tratar sobre la predestinación de los individuos para curar (los verdaderos y auténticos curanderos) y sobre las aptitudes de ciertos individuos para aprender (los nahuales aprendices). Las habilidades de los individuos para aprender a ser nahuales o curanderos mediante rituales complejos son importantes. Cabe añadir que pueden adquirir capacidades especiales a través de un aprendizaje verdaderamente riguroso.

Para proseguir con el primer capítulo, definiremos la terminología mixteca de los nahuales y de los curanderos, comenzando primeramente por los tonos, luego explicaremos

a los curanderos, enseguida a los nahuales para posteriormente describir a los padres sagrados de los mixtecos. De hecho, estaremos desglosando las dos categorías de los *Tay* existentes en la cosmovisión de la gente del lugar: el *Tay savi*, “padre sagrado de la lluvia”, y el *Tay ndoso*, “padre sagrado de luces preciosas” del cielo, y para que haya una mejor comprensión acerca de los hombres de personalidad sobrenatural, veremos a los padres sagrados y sus fenómenos climáticos, inmediatamente después realizaremos las comparaciones de los padres sagrados de los mixtecos de Pinotepa Nacional con etnografías encontradas en otras partes.

En el segundo capítulo trataremos *Los relatos actuales de los nahuales*. Se trata de describir los relatos actuales que perviven en la región y de estudiar a los personajes como lo son los hombres sagrados, los que tienen tono y los nahuales en la etnografía. Damos inicio con la narrativa actual (los cuentos e historias de nahuales) en Pinotepa Nacional, discutiendo trabajos recientes que se han publicado o que se hayan recolectado sobre el fenómeno del nahualismo, del tonalismo y del curanderismo en la zona de Oaxaca. Empezamos con los *Tay* en las historias actuales de los mixtecos (cuentos e historias de nahuales). Y dentro del mismo espacio desglosaremos a los *tindu’u* (son los nuevos relatos recopilados), comenzando con la historia de una *tindu’u* y un joven mestizo que se enamoraron mutuamente, a continuación tocaremos el relato de otra *tindu’u* y una mujer *Tay* en donde se da un fuerte enfrentamiento entre una mujer de personalidad sobrenatural y una *tindu’u*. Para no perder nuestra línea sobre el tema, rápidamente proseguiremos con la *tindu’u* y doña Santo (doña Santo era esposa de un señor *Tay*), veremos cómo esta señora es raptada y golpeada por la bandolera. Y para finalizar nuestro segundo capítulo, hablaremos *kuenda ñi Tay*, “sobre la gente sagrada”, un relato recopilado en el pueblo de Jicaltepec, agencia que pertenece a Pinotepa Nacional. Después de que hayamos tocado sobre los *Tay* con las *Tindu’u*, continuaremos con los tonos en los relatos actuales de los mixtecos. La información recolectada pone en evidencia la presencia de los personajes que tienen tonos en la visión de los pobladores costeros de hoy día. Actualmente, tanto los pobladores de Jicaltepec como los habitantes de Pinotepa Nacional (y demás pueblos entrevistados) consideraron que los *Tasi*, “nahuales”, todavía existen: “hay en Jicaltepec, hay en Pinotepa, hay en Jicayán, hay en Tlacamama y hay en Tututepec”, aseguró un anciano.

En el tercer capítulo vamos a analizar *Los rituales de iniciación de los nahuales y de los curanderos*, ya que existen ciertos rituales que se llevan a cabo en lugares especiales para preparar a los nahuales principiantes. Los cerros, los lugares escondidos y solitarios o los cruces de caminos son ejemplos de los espacios sagrados para los ritos de iniciación que se llevan a cabo a media noche para los nahuales. O sea que existen rituales de iniciación para los nahuales curanderos principiantes en ciertos espacios específicos que ubican perfectamente los mixtecos experimentados de la Costa.

Hablaremos de los niños y sus rituales, de cómo existen rituales sobre los cuidados de la madre y del recién nacido. En efecto, tanto para la madre recién parida como para los niños pequeños existen cuidados muy especiales para su recuperación en el periodo de lactancia, luego explicaremos sobre los rituales de curación de niños recién nacidos, de cómo hay ciertos rituales para su curación, y nos referimos a los niños recién nacidos. También veremos cómo influyen la luna y los astros en los recién llegados al mundo y en las mujeres, con los cuales se practican rituales especiales para que los astros no dañen al recién parido o a la madre del pequeño. Existen, además, ciertos ritos entre los curanderos para determinar el tono de los niños mixtecos; por ejemplo, los ritos con ceniza que realizan para conocer el animal compañero del niño, de ahí que abarquemos la sacralidad de este polvo divino. Hay ritos para determinar el tono del niño. El significado de la ceniza en los ritos para determinar el tono de los niños será importante, una de las muchas señales que van a avisar cuando el niño nació con tono en la región.

Veremos finalmente las pruebas de iniciación de los nahuales y de los curanderos que son esenciales para ser un buen nahual; se trata de un requisito, las “pruebas”, que los nahuales experimentados llevan a cabo con los curanderos aprendices y así observar el valor que posee el nahual inexperto. Hablamos de describir y analizar cómo se ponen a “prueba” el valor de los nahuales o de los curanderos principiantes en los cerros sagrados durante la noche. Las bestias o fieras son fenómenos de los nahuales que se manifestarán para probar el valor a los iniciados nahuales o curanderos principiantes. Veremos esas pruebas de los nahuales y de los curanderos de manera precisa. Para terminar, expondremos los espacios sagrados para los ritos de iniciación de los nahuales (cruce de caminos, montes, cerros y barrancos) y concluiremos con la concepción del cosmos (otros espacios

sagrados), que son lugares muy especiales de nahuales y curanderos para realizar sus complejos y delicados rituales.

El cuarto capítulo trata de *Los poderes de los nahuales*: explicaremos cuáles son los poderes de los nahuales y de los curanderos, ya que existen algunos actores considerados más poderosos que otros. De hecho, los que nacen con estos poderes son los considerados más poderosos entre la gente, mientras que los que aprenden de los que nacen para ello son considerados menos poderosos y no son muy buenos curanderos, sólo sirven para provocarles maldades a las personas. Los poderes de las palabras serán analizados también en este apartado. En realidad, los poderes que se atribuyen a las palabras de los curanderos son imprescindibles, los cuales se puede equiparar con los poderes de la palabra atribuidos a los seres sobrenaturales. Así, se dice, el dar de tomar hierbas a los pacientes sin palabras sagradas el remedio será menos efectivo para la gente, mientras que el curandero que da de beber yerbas a los pacientes con palabras sagradas (rezos en mixteco) es considerado efectivo en su curación –así permanece en el imaginario de la gente–, y lo detallaremos en el recorrido de nuestra tesis doctoral. Al analizar las palabras irónicas de los nahuales, veremos es por medio de los mensajes simbólicos que hacen uso de las palabras. Una vez analizadas las palabras irónicas de los nahuales, detrás van los nombres, sobrenombres o apellidos en mixteco, seguido de los poderes del más fuerte, que tienen que ver con la pelea de los tonos en el campo, y veremos la llegada de animalitos a la casa del enfermo como una especie de servicio social que prestan a sus padres protectores (los nahuales curanderos). Asimismo, describiremos los rezos en mixteco utilizados por los curanderos y las ofrendas que dedican a las enfermedades *ra kue'e*, significa literalmente ‘el señor enfermedad’, pues para cada enfermedad existe una ofrenda especial. En fin, tomar remedio con rezos es garantía de que la gente se va a curar de sus enfermedades y eso nos interesa en este capítulo. Cabe añadir que detallaremos los rezos y las ofrendas tocando lo que es el “canto del algodón amarillo”, el canto de la cuerda siete. De hecho, mencionaremos de manera breve el “canto del algodón amarillo”, llamado *yaa kati kuan* en mixteco, es un canto muy especial de nahuales y curanderos para liberar sus fuerzas en el hogar de la gente, o en cualquier otro lugar que desean perjudicar. Describiremos estos cantos en mixteco –que aprenden los nahuales o los curanderos– para liberar sus poderes en las curaciones o para provocar algunas maldades que pueden afectar a las personas. Para

terminar, veremos las aves de la muerte y su canto de mal augurio.

En el quinto y último capítulo están las *Enfermedades y ritos de curación*: vamos a hablar sobre las enfermedades y sus ritos de curación, y ahondaremos sobre el susto y el abandono del espíritu, sobre las enfermedades, sobre el mal de ojo, sobre la brujería, etc. Analizaremos que el susto y el abandono del espíritu no son lo mismo, existen las enfermedades hermanas que son consideradas “enfermedades tradicionales”, tocaremos sobre el mal de ojo, y seguiremos con nuestro último capítulo hablando sobre la brujería, considerada como “la enfermedad de la gente”. Y aunque en todos los casos se ofrecen yerbas medicinales para tomar con rezos en mixteco, no todas las curaciones son iguales. Veremos que existen diversos ritos para tratar enfermedades que vamos a describir y explicar detenidamente en nuestro último capítulo. Como ejemplo, está el susto o espanto que tienen varias formas de curación; se curará con ocote encendido y una jícara con agua, o en su defecto, con plantas especiales del campo, o se curará (la enfermedad) con la ropa usada del paciente. Por eso mencionaremos a detalle algunos de los padecimientos comunes que existen entre los mixtecos y sus ritos de curación.

El diagnóstico, adivinación y observación para este tipo de enfermedades, es imprescindible, así que conoceremos de qué manera se adivina ya que para el diagnóstico se utiliza la adivinación y la observación como parte importante de la terapia de curación. De ahí que los curanderos hagan uso del copal prendido con fuego mientras diagnostican cuál es el origen de la enfermedad que padece el enfermo. Otros romperán huevos dentro de un vaso de vidrio para saber el mal del individuo. La adivinación con canasta es una de las formas muy peculiares de adivinación y la explicaremos a detalle para conocer mucho sobre este ritual importante. Dentro de este mismo espacio, tocaremos la adivinación entre los nahuas del centro de México y, finalmente, los sueños son esenciales para los curanderos. Es importante mencionar el uso de los sueños entre los mixtecos, porque avisan a los curanderos cuáles serán las plantas que tienen que utilizar para cada caso. Los sueños son “dioses” *ntioo ku ru ñuma’ana*, “los sueños son dioses” dice la gente, por eso es fundamental una descripción en nuestra tesis.

El uso adecuado de las plantas para tratar los males es decisivo entre los curanderos. Por ejemplo, explicaremos sobre el tabaco como una de las plantas medicinales básicas, aunque hay otras. En fin, describiremos cada diagnóstico, cada ritual, cada planta de

manera puntual, como el *ndixi yuku*, “el aguardiente con hierba”, una bebida especial para los místicos costeños. Terminaremos con los ritos de curación abriendo un espacio sobre la sal como elemento de equilibrio importante entre los alimentos mixtecos. Al final de nuestra tesis doctoral, dictamos una breve conclusión en la que se emite nuestra opinión a manera de resumen.

Los anexos que presento, explico el motivo del porqué los incluyo en el manuscrito y la relación que tienen con alguna parte de la tesis. El hecho de agregar las fotografías de nuestras plantas curativas, corresponde a ubicarlas sin ningún problema en el futuro, para aquellas nuevas generaciones que un día quieran hacer uso de ellas. Obviamente las imágenes de las plantas están muy relacionadas con nuestro quinto y último capítulo.

## Capítulo I. Los nahuales y los curanderos: definición y características

Los relatos en la narrativa de la región nos muestran ricas y complejas concepciones sobre el tema que nos concierne. En efecto, basándonos en los diversos testimonios de la gente acerca de los nahuales y de los curanderos, vamos a analizar las peculiaridades que corresponden a cada uno de ellos en Pinotepa Nacional y para los otros pueblos indígenas de la zona.

Hemos expresado que, para los pobladores, en la actualidad ya no existen nahuales curanderos; de hecho, durante nuestra permanencia en Pinotepa Nacional pudimos notar que los mixtecos lamentan muy a menudo que los buenos curanderos ya no existen: *inga kivi chakoo rai cha'a remedi cho soko i'a ña'niga rai io tichi ñua, ñavi tava tiempu*, “otros días existieron los hombres que daban remedios a las personas, pero aquí ya no hay hombres dentro de este pueblo, no como en otros tiempos”, dijo una anciana. Además *ña'niga rai va'a viti*, “ya no hay hombres buenos (curando) ahora”, insistía la anciana Silvina.<sup>141</sup> No obstante, en la ciudad de Santiago Pinotepa Nacional (y en otras comunidades de la región), ubicamos curanderos que ejercen todavía el arte de curar con plantas medicinales, como el curandero de nombre Carlos,<sup>142</sup> “pero estaba muy enfermo”. Sin embargo, nos aseguró la gente que *ra Carlu*, “el señor Carlos”, no es muy bueno curando; cuentan que este hombre no nació con los dones de ser curandero sino que lo aprendió de su padre, aunque sí ha curado a la gente nos aseguraron los individuos entrevistados. Su padre, de nombre *Chau* en mixteco (el nombre en la lengua proviene probablemente de Isagro), aprendió también el arte del curanderismo y de la herbolaria en su tiempo, pero falleció hace varios años, tenía como 90 años de edad. Investigamos un poco más sobre el curandero Carlos que sobrevivía en la localidad de Pinotepa Nacional, por sus antecedentes y para conocer su opinión acerca de la definición y características de los nahuales, sus colegas.

Nos enteramos, en efecto, que el señor Carlos es el único “que más o menos curaba a la gente”, y varios acudían a él para su curación. Así, después de caminar mucho –bajo el intenso sol de la Costa– recolectando la percepción que tiene la gente sobre los nahuales y

---

<sup>141</sup> Señora Silvina de Pinotepa Nacional. 2014.

<sup>142</sup> Omitimos su apellido por respeto a su fallecimiento.

los curanderos mixtecos y sus características específicas, decidimos acudir personalmente a entrevistar al señor Carlos. Al recibirnos de manera muy cortés –en la casa de una de sus hijas– y comenzar una placentera charla, nos comentó: “existen tres clases de gente que curan a las personas en Pinotepa, uno es el “brujo”. El otro es el curandero, ellos son ‘brujos malos’, dijo: *Suini maa ra sava’a remedi ta suini maa ra saka kini ndiko*, “él mismo hace el remedio y él mismo daña nuevamente” a los enfermos. Mientras que el otro tipo de persona que cura es el “yerbero”, que llaman en mixteco *ra tiso yu’u*, “el que chupa”, ellos son los buenos: *vati rakan xita kue’e*, “porque ellos jalan la enfermedad”,<sup>143</sup> dijo.

A pesar de lo que nos aseguró el señor Carlos, para la mayoría de los mixtecos los curanderos, los yerberos o los que chupan son los mismos personajes que realizan remedios con plantas curativas, y es a través de succiones donde desprenden la enfermedad del cuerpo humano, así curan a la gente en la región. De hecho, a todos estos personajes les llaman “brujos” en español y casi no se utiliza el término nahual entre los mestizos del lugar. Cabe subrayar que los hombres que tienen fama de ser curanderos en Pinotepa Nacional son muy pocos, recalcó “muy pocos” porque para los curanderos que sobrevivían como el señor Carlos decía que existen muchos todavía en Pinotepa,<sup>144</sup> y el señor Carlos insistió: *tui ratra io, soko ña kee ratra, vati yu’i ratra vati mani cha cha’nio ta’o viti*, “hay muchos, pero no se exhiben, porque tienen miedo, porque matamos mucho a nuestros hermanos hoy día”, dijo el señor Carlos, y orgullosamente insistió que la gente da prioridad a los curanderos mientras que dejan en segundo término a los doctores.

Ciertamente hoy día en Pinotepa Nacional las familias tradicionales y conservadoras, cuando enferman, todavía suelen acudir primeramente con sus curanderos: “lo primero es lo de nosotros, y en segundo lugar está el doctor”,<sup>145</sup> porque muchos alegan “que hay cosas muy pequeñas y sin importancia, que la ciencia a veces no puede detectar, y que los curanderos con darte un poco de hierbita te compones”.<sup>146</sup> Únicamente cuando pasa un cierto tiempo y las personas no se curan, significa que los curanderos no son capaces de curar ciertas enfermedades y es hasta entonces cuando la gente acude al médico.

---

<sup>143</sup> Señor Carlos. 2013.

<sup>144</sup> Don Carlos nos mencionó varios hombres (que son de familias linaje) que nacieron para curar y no lo practicaron. Heredaron los poderes de sus padres pero nunca lo ejercieron. 2013.

<sup>145</sup> Señora Zenaida (sobrina de la señora Silvina). 2014.

<sup>146</sup> Señora Matilde. 2013.

El señor Carlos era el “último” curandero que sobrevivía en Pinotepa Nacional y que atendía de manera “pública” a los enfermos en el municipio; don Carlos nos aseguró sobre la ubicación de varios de sus colegas en Pinotepa, “porque ellos no pueden desaparecer”:

*“¡Nde’e! tui ratra io”, jña kuu naa rakan tra, jaan!, rakan tra ntioo sake tui chi ratra, soko viti ña chikagon iti chakuaa, chakan ña’ni cha nde’un, ña’ni cha chiniun. Tu cha ndaun carru, cha vachiun, cha keton na’ani, keton ve’un, soko tu kaka ndikon chakuaa, va nde’e ndikon ña ndi’i “cosa” io “vati rakan tra ña kuu naa ratra”.*

“¡Mira! hay muchos”, “¡no pueden perderse ellos, amigo!, a ellos Dios los trajo al mundo, pero ahora ya no transitas por el camino de la noche, por eso no ves nada, no escuchas nada. Si ya abordaste un carro, ya vienes, llegaste temprano, ya llegaste a tu casa, pero si vuelves a caminar por el camino de la noche, comenzarás a ver nuevamente todas esas “cosas” que existen, “porque ellos no pueden desaparecer”.<sup>147</sup>

Es muy interesante que entre más insistíamos sobre los nahuales y sus singularidades, más se aclaraba su significado para nosotros. Obviamente, fue el análisis de los términos en mixteco y el contexto de su uso el que nos pudo dar la clave de los significados de los términos nativos. De manera que vamos a exponer la definición y características que poseen los nahuales y los curanderos desde la concepción mixteca; así podremos diferenciarlos, clasificarlos y explicarlos desde la lengua. Abordaremos primeramente quiénes son los nahuales o los curanderos, desde la opinión de sus colegas que ejercen el oficio; enseguida abordamos la terminología indígena de los nahuales y de los curanderos, en particular las categorías de los “tonos” como “curanderos que curan”. A través de un estudio detallado (en investigaciones anteriores) describiremos a los *Tay* como los “padres sagrados” de los mixtecos y los únicos vinculados enteramente con los fenómenos climáticos en Pinotepa, y posteriormente examinaremos las concepciones de las personas entre los mixtecos, la relación de su cuerpo y su alma.

---

<sup>147</sup> Señor Carlos, curandero de Pinotepa Nacional (omitimos los apellidos). 2013.

## **Las concepciones de la persona entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (cuerpo, alma, entidades anímicas)**

Un relato que ponemos como ejemplo en este informe es el que narra la historia de hombres que estando trabajando en la milpa –y después de trabajar mucho– buscaron un árbol para descansar y taparse un poco del tremendo rayo del sol que les quemaba la piel. Uno de ellos se acostó bajo la sombra de un árbol y de inmediato se durmió.

El otro hombre prefirió aprovechar el descanso para afilar su machete, y mientras este otro hombre estaba afilándolo, vio cómo *in cha kuichi lu'u*, “una cosita blanca”, salió del cuerpo del hombre dormido y voló hacia el tronco de un árbol, pegándose enseguida en ese tronco. En eso, una pequeña lagartija, que llaman en mixteco *timbo*, se tragó la “cosita blanca”. Enseguida la lagartija cayó en el suelo y se le escapó esa “cosita blanca” de la boca. La cosita blanca volvió a volar y aterrizó en el cuerpo del hombre dormido, éste despertó y dijo “me quedé bien dormido”. El hombre que estaba afilando el machete le dijo con voz de susto: “¡no seas pendejo!”, “tu alma se escapó de tu cuerpo y se lo tragó la pequeña lagartija, ésta cayó y soltó tu alma y tu alma se volvió a meter en tu cuerpo”, dijo el hombre muy asustado.

Según Flanet, el hombre mixteco se compone de diversos elementos, como: *kuanda'vi*, “sombra”, alma “corazón”,<sup>148</sup> o espíritu “alma”. Según nuestros datos de campo, la persona mixteca se compone de un *kuñu*, “cuerpo” (“el cuerpo vivo, la carne viva”), o *kuñuyo*, “nuestro cuerpo”, cuando está vivo. Cuando el cuerpo ya es difunto se dice *kuñu ñu'u*, “cuerpo-tierra”, o *kuñu ñu'uyo*, “nuestro cuerpo tierra”, porque *ñu'u kuuyo ku chakan*, “tierra somos entonces”, nos explicaron.

Conviene citar a Alfredo López Austin (2004) cuando profundiza sobre el panorama del cuerpo humano desde la concepción nahua. En su libro *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, toca la parte de sus funciones y relaciones.<sup>149</sup> El autor refiere que en náhuatl el nombre más usual del cuerpo humano, considerado éste en su integridad, remite sólo al elemento predominante: “nuestro conjunto de carne” (*tonacayo*).

---

<sup>148</sup> El nombre antiguo de corazón es *kava*. *Kava* también significa piedra en el lenguaje antiguo. Según el vocabulario mixteco del siglo XVI, *kava* remite a “cueva”. En el lenguaje actual de Pinotepa: *yuu* es “piedra”, *yavi* “hoyo, orificio, cueva”.

<sup>149</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2004, pp. 171-195.

Dice el autor que el mismo término se dio a los frutos de la tierra, y en particular al alimento por excelencia, el maíz, formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y el cereal al que debía su existencia,<sup>150</sup> algo parecido pasa con los mixtecos de Pinotepa. Otros nombres le daban al cuerpo; pero su uso estaba reducido al discurso metafórico. Uno de ellos, que aparece tanto en los textos de Sahagún como en los de Ruiz de Alarcón, se refiere algunas veces a todo el cuerpo y otras a los tejidos blandos: “la tierra, el lodo” (*in tlállotl, in zóquiotl o in tlalli, in zóquitl*) como entre los de Pinotepa con su *kuñu ñu’u* “cuerpo tierra”. Recalca el autor también aquí puede sospecharse que el nombre se apoyaba en algún mito de origen.<sup>151</sup>

En otra equiparación, *chicomóztoc* es el término secreto, usado en los conjuros mágicos, para designar al cuerpo,<sup>152</sup> lo cual es muy interesante para nuestro tema. El llamar al cuerpo con el nombre del mítico origen de los pueblos nahuas obedece a que la imagen de esta montaña madre, “el lugar de las siete cuevas”, era comparada con el cuerpo y con sus siete oquedades: dos cuencas oculares, dos fosas nasales, la boca, el ano y el ombligo...<sup>153</sup> En el texto definitivo de los códices *Matritense* y *Florentino* la carne es simplemente descrita como el sustento o fundamento de todo el organismo, llena de grasa y de sangre.<sup>154</sup> El autor trata de dar una breve mención sobre los huesos, las articulaciones, nervios, ligamentos, tendones, músculos, venas, la sangre, cabello, la cabeza con su raciocinio, las entrañas, los órganos de reproducción, los sentidos, los líquidos como las flemas, los desechos como los excrementos, los centros anímicos, etcétera,<sup>155</sup> son simplemente enunciados medianamente descritos sobre el cuerpo humano, el panorama ofrecido es pobre. Dice el autor que las investigaciones etnográficas contemporáneas, sobre todo en el área maya, sugieren que en la antigüedad existían concepciones más ricas sobre las partes del cuerpo humano, sus funciones y sus relaciones con el resto del cosmos.<sup>156</sup> No obstante, lo importante era

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>155</sup> *Ibidem*, pp. 172-195.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 195. Véase textos hechos en el área maya como: “Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Oztzoya”, en *Crónicas Indígenas de Guatemala*, Adrián Recinos, compilador, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957, pp. 1-94. De Villagutierre Sotomayor, Juan, *Historia de las conquistas de la provincia del Itzá, reducción y progresos de la de Lacandón y otras naciones de indios bárbaros, de la mediación de reino de Guctimala a las Provincias de Yucatán, en la América Septentrional*. Madrid, 1701, pp. 528-529. *Descripción Geográfica-Moral de la Diócesis de Goathemala. Hecha por su arzobispo, el*

reconsiderar que “en el pensamiento mesoamericano el hombre no era concebido como un simple ser unitario hecho de carne y hueso, sino como un complejísimo y mutable producto de la influencia de las diversas entidades y fuerzas sobrenaturales que actuaban sobre la tierra en distintos tiempos y circunstancias”.<sup>157</sup> De ahí que el *anima ñi*, “el alma de ellos”, de los hombres de la Costa expresáramos también que pertenece a una entidad anímica, porque de acuerdo a esto se determina su viaje al mas allá. Cuando los mixtecos fallecen se le realiza un ritual al *kuñu ñu’u*, “cuerpo tierra”, llamado *kani ta’an kuñu chi ñu’u*, “pelea del cuerpo con la tierra”, ya que el cuerpo humano se opone a ser devorado por la tierra, se resiste a ser tierra, “pero polvo somos y polvo seremos”. El *anima* “el alma” se desprende del *kuñu ñu’u* “del cuerpo tierra”, se va a *Ñuu ndii* “al pueblo de los muertos” y en ocasiones se queda (o se va y regresa a la tierra en la fiesta de los muertos) cuando deja pendientes permanece en la tierra, en el medio ambiente, en la naturaleza.

Sería útil discutir el concepto de “naturaleza” vinculado con el medio ambiente (en el estudio de los mitos y rituales), en donde existe claramente una conexión entre naturaleza y sociedad. Aquí encaja muy bien citar a Philippe Descola (2003), quien ha descrito sobre *variaciones animistas*,<sup>158</sup> el autor supone como modo de identificación, el animismo, que puede ser especificado por lo menos por tres tipos dominantes de relación: la rapacidad, la reciprocidad y la protección. En cuanto a la reciprocidad, dice Descola que es una inversión de la rapacidad y define esos sistemas animistas en los que las relaciones entre los humanos, así como entre humanos y no humanos, son alimentadas por un intercambio

---

*ILLMO. SOR. Don Pedro Cortes y Larraz del Consejo de S. M. en el tiempo que la visitó y fue desde el día 3 de noviembre de 1768 hasta el día 1 de julio de 1769, desde el día 22 de noviembre de 1769 hasta el día 9 de febrero de 1770, desde el día 6 de junio de 1770 hasta el día 29 de agosto del dho. 1970.* Prólogo del licenciado Don Adrián Recinos. Tomo II, Guatemala, C. A., junio de 1958. Biblioteca “Goathemala” de la sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Volumen, XX, pp. 9-302. *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa. Hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima, el señor maestro Don Fray Francisco Núñez de la Vega, de la orden de predicadores, obispo de Ciudad real de Chiapa y Soconusco.* Edición preparada por María del Carmen León Cázaras y Mario Humberto Ruz, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Fuentes para el estudio de la Cultura Maya. Directora de la serie; Mercedes de la Garza, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1988, pp. 9-836. Hurtado, Juan José, “Algunas ideas sobre el culto a los animales y el nahualismo en el siglo XVIII”. *Guatemala Indígena, Aspectos de la Medicina Popular en el Area Rural de Guatemala. El indígena base de la estructura nacional*, Vol. VI, No., marzo 1971, pp. 176-183.

<sup>157</sup> López Austin, Alfredo (1994, [1996]), citado también en Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológicas 19, (Instituto de Investigaciones Históricas (IIH-UNAM), 2011, p. 27.

<sup>158</sup> Descola, Philippe, y Gísil Pálsson (coordinadores) “variaciones animistas”, en *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo Veintiuno, 2003 [2001], pp. 115, 116.

constante de servicios, almas, alimentos o vitalidad genérica. La creencia dominante en esos sistemas es que los humanos tienen una deuda con los no humanos, principalmente por la comida que estos últimos les proporcionan.<sup>159</sup> Los humanos pueden tratar de esquivar sus obligaciones, pero también admiten sin dificultad que es legítimo que los no humanos traten de restaurar el equilibrio de la reciprocidad capturando componentes de la persona humana, participando de su comida o absorbiendo una parte de su vitalidad.<sup>160</sup> Como modo dominante de relación, la protección raras veces se encuentra asociada con sistemas animistas, puesto que estos son más comunes en las sociedades en que la caza constituye el foco principal de la mediación entre humanos y no humanos.<sup>161</sup> Cuando Kaj Arhem (2003) habla de *La red cósmica de la alimentación, la interconexión de humanos y naturaleza en el noreste de la Amazonia*,<sup>162</sup> dice que entre algunos amerindios de la Amazonia el concepto de “naturaleza” es contiguo al de “sociedad”.<sup>163</sup> En conjunto, constituyen un orden integrado, representado alternativamente como sociedad grandiosa o como una naturaleza cósmica.<sup>164</sup> Así, la humanidad es vista como una forma particular de vida que participa en una comunidad mayor de seres vivientes regulada por un conjunto único y totalizante de reglas de conducta.<sup>165</sup> En cuanto a totemismo,<sup>166</sup> se habla ordinariamente de él cada vez que un conjunto de unidades sociales, mitades, clanes, secciones matrimoniales, grupos culturales, etc., está asociado con una serie de objetos naturales.<sup>167</sup> En cuanto a una relación rapaz con una especie totémica, sólo es posible si se establece una distinción clara entre la especie como concepto clasificatorio y los individuos miembros de esa especie.<sup>168</sup> De modo que, el animismo, como señala Descola (1992), puede ser considerado en algunos aspectos significativos como el universo simétrico del totemismo: un modo de organizar conceptualmente la relación entre los seres humanos y las especies naturales con base en un

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>160</sup> *Ibidem*, pp. 115, 116.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>162</sup> Arhem, Kaj, “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noreste de la Amazonia” en *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo Veintiuno, 2001, p. 214.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>166</sup> Descola, Philippe, “Totemismo y animismo”, *Antropología de la naturaleza*, Lima, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores, 2003, p. 36.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>168</sup> Descola, Philippe, y Gísil Pálsson (coordinadores) “variaciones totémicas”, en *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo Veintiuno, 2001, p. 117.

sistema de clasificación social. Los sistemas animistas dotan a los seres naturales de disposiciones humanas y atributos sociales; a los animales se les atribuye cultura: hábitos, rituales, ancias y danzas propios.<sup>169</sup> Si los sistemas totémicos modelan la sociedad sobre la naturaleza, los sistemas animistas modelan la naturaleza sobre la sociedad.<sup>170</sup> En fin, los dos esquemas tienen en común propiedades fundamentales: ambos suponen una relación de continuidad entre naturaleza y sociedad.<sup>171</sup> Dice Arhem que intelectualmente el totemismo y el animismo son estrategias complementarias y equivalentes para comprender la realidad y relacionar a los humanos con su medio ambiente: una hace uso de imágenes naturales para dar sentido a la sociedad humana y la otra emplea representaciones sociológicas para construir orden a la naturaleza.<sup>172</sup> Desde el punto de vista experimental, ambas forman parte de ecocosmologías totalizantes que integran conocimientos prácticos y valores morales.<sup>173</sup> Rasgo central de su ecocosmología es que entienden la rapacidad humana como un intercambio revitalizador con la naturaleza, modelando sobre la regla de reciprocidad entre afines y por los intercambios con mediación chamánica entre los hombres y los dioses.<sup>174</sup>

Retomando lo del *anima* “el alma” entre los de Pinotepa, vimos que éste es lo equiparable a “la sombra o el espíritu de los muertos”. Cuando los difuntos mueren y quedan penando, es decir, cuando el *anima* “el alma, la sombra o el espíritu” de un individuo está triste y preocupado por algún inconcluso que ha dejado en el momento de que murió, las mixtecas suelen decir *chika ndo’o anima ñi* o *chika ndo’o kuanda’avi ñi*, “camina castigándose el alma o camina castigándose la sombra ‘de ellos’”, haciendo énfasis dirán *anima ñi chika ndo’o* su alma (de ellos) anda sufriendo o *kuanda’viñi chika ndo’o*, o “su sombra (de ellos) anda castigándose”, anda sufriendo por algún pendiente que ha dejado en vida, que el individuo dejó tareas sin cumplir antes de morir, o sea “no se murió tranquilo no se fue en paz”. De acuerdo a lo que recolectó Maarten Jansen, un curandero en Apoala (Mixteca Alta) declaró que, al morir el individuo, el espíritu sale por

---

<sup>169</sup> Arhem, Kaj, “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noreste de la Amazonia”, en *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo Veintiuno, 2001, p. 215.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 215.

vía del centro del cráneo. La creencia general entre los mixtecos es que la persona que murió por violencia (matanza),<sup>175</sup> no encuentra en el mas allá, sino queda en el lugar donde fue matado, “cuidando su sangre”, “buscando salvación”. Tal alma se vuelve *tachi* “aire”,<sup>176</sup> o *tachi uhu*<sup>177</sup> “aire malo”.<sup>178</sup> Los vocablos en español de “sombra” o “espíritu” corresponden al *kuanda’avi* de los mixtecos de la Costa, mientras que el término de *anima* es lo equivalente a “alma”, pero este mismo término se usa para referirse al corazón como órgano. Si decimos “me duele el corazón”, se traducía al mixteco *u’i anime*, “me duele el corazón”.

En el momento de la muerte se desprende el *anima ñi*, “el alma (de ellos)”. Ahora bien, nuestro anima, “nuestra alma”, puede desprenderse también cuando está vivo ya que se dice que “cuando el mixteco duerme sediento, su alma sale a vagar por diferentes lugares, buscando agua para beber”,<sup>179</sup> razón por la cual, si los mixtecos duermen sedientos corren el peligro de que su alma se desprenda a buscar agua para tomar y permanece siempre el riesgo de que el individuo muera porque su *anima*, “su alma”, se salió de su cuerpo. Recordando otra vez a López Austin opina que lo que sale del cuerpo durante el sueño es el *tonalli*, al que los nahuas actuales identifican como la “sombra”, que es la imagen del cuerpo. De hecho, el *tonalli* visita los sitios habitados por los muertos y por los dioses, y corre el riesgo de ser capturado, lo que provocará “espanto” o “pérdida de la sombra”.<sup>180</sup>

Al hablar sobre el abandono del cuerpo durante el sueño, Alfredo López Austin insiste que evidentemente se concebía el ensueño como la percepción de la realidad en sitios distantes al ocupado por el cuerpo dormido. Tanto en la antigüedad como en las comunidades indígenas actuales, se creía posible entablar conversaciones con los seres

---

<sup>175</sup> Los pobladores de Pinotepa dicen que las personas que mueren con armas de fuego, no descanzan, dios no los recibe, porque todavía no era su hora de muerte.

<sup>176</sup> En la variante de Pinotepa *tati* “aire”.

<sup>177</sup> En la variante de Pinotepa *tati ña va’a* “aire malo”.

<sup>178</sup> Jansen Maarten, *Huisi Tacu, Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis mexicanus I*, Amsterdam Tomo I, publicación del CEDLA, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1982, p. 256.

<sup>179</sup> Señora Matilde. 2010.

<sup>180</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 59.

divinos durante el sueño, y las visiones oníricas eran fuentes a las que continuamente se recurría para conocer lo oculto.<sup>181</sup>

En Pinotepa, de repente el individuo puede viajar al *Ñuu ndii*, “al pueblo de los muertos”, cuando está en estado onírico. El *anima* –como préstamo del español– para referirse a alma, se desprende y puede viajar a muchos lugares, principalmente al pueblo de los muertos. Mientras que el *kuanda’vi*, que puede ser específicamente “‘sombra’ o ‘el espíritu’” (pero no el corazón como órgano), es la imagen del cuerpo porque cuando la gente muere suele decirse que vio a su familiar en forma de sombra, la describe como una figura fantasmal que no se le mira el rostro, pero su figura muestra su complejión, es decir, si era “alto” o “bajito”, etc. Finalmente, el *kuanda’vi* “como sombra o como espíritu” tiene su sinónimo para los mixtecos y dicen también *anima*, “alma”. Increíblemente Antonio de los Reyes escribió en *Arte en Lengua Mixteca: yni*, “corazón”,<sup>182</sup> y Alvarado traduce *Yni* como corazón y “espíritu”, “lo que da vida”,<sup>183</sup> mientras que en la actual Pinotepa Nacional *ini* es “entraña”, de hecho *ini* puede encontrarse en varias palabras del habla cotidiana actual, por ejemplo en *kui’ina ini*, que literalmente quiere decir “diablo en las entrañas” es lo equivalente a “envidioso, egoísta”. El otro término es *tiin ini*, que quiere decir literalmente “que se adhirió la entraña” pero se refiere “al empacho”. Encontramos también la expresión *chaa ini*, que quiere decir “se desprecia desde las entrañas”, o sea “que se desprecia hasta el corazón”. Y finalmente encontramos *sanda’a ini*, se entiende como “se quedó satisfecho hasta las entrañas”, lo que equivale a “eructar” en la lengua castellana. Dice Jansen que en Tlazoyaltepec el alma o espíritu se llama *ini*, palabra que en Chalcatongo (*Ñuu ndaya*) denota mas bien el interior del pecho en general. *Ini* en toda la mixteca, desde la época prehispánica, es la sede de emociones y meditaciones, *ini* en documentos pictográficos se representa como un corazón<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA- UNAM), 1989 [1980], p. 245.

<sup>182</sup> De los Reyes, (fray) Antonio, *Arte en Lengua Mixteca compuesta por El padre Fray Antonio de los Reyes, de la orden de Predicadores*, Vicario de Tepuzculula, en México, Casa de Pedro Balli año de 1593, p. 82.

<sup>183</sup> Alvarado, Francisco de (fray), *Vocabulario en Lengua Mixteca [Reproducción facsimilar con un estudio de Wigberto Jiménez Moreno y un apéndice con Vocabulario sacado del Arte en Lengua Mixteca de fray Antonio de los Reyes]*, México, Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1962. p. 54.

<sup>184</sup> Jansen Maarten, *Huisi Tacu, Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis mexicanus I*, Amsterdam Tomo I, publicación del CEDLA, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1982, p. 255.

Podemos descubrir que en Pinotepa Nacional la gente ve una estrecha relación entre el corazón como órgano, con la bilis (*kava*)<sup>185</sup> o el hígado (*xita cha'a*, que significa “tortilla gris”). Cuando las mujeres sienten malestares, suelen repetir muy a menudo *io ta'an anime*, “me siento muy mal del corazón” o *io ta'an yu'u anime*, cuando es la boca del estómago que se oprime. En efecto, en el libro *Arte en Lengua Mixteca* de Antonio de los Reyes (1593) aparece *cavua*, “hiel”, *dzita saha*, “hígado”.<sup>186</sup> Dicen los ancianos que ambos elementos pueden desequilibrar mucho el desempeño del cuerpo humano. De ahí que se tiene que beber hierba amarga repetidamente para que el corazón esté sano. El *kava* y el *xita cha'a* tienen que ver con las emociones y el temperamento de la gente. Ya que las mujeres cuando se enojan suelen decir: *ava cha'a ndo tisi'ini ñi kuati nda kave nda xita cha'i cha ketan ndo*, “cómo molestan, niñas, han llegado hasta mi vesícula biliar, hasta mi hígado”, lo que confirma que las emociones o el temperamento les afectan mucho, irrita a la bilis o al hígado y por ende al corazón, centro anímico importante del cuerpo humano.

Según los pobladores de Pinotepa Nacional, el cuerpo humano vivo se compone de diversos elementos que constituyen su carne. El ser humano es concebido como un ser combinado de carne *kuñuyo*, “nuestra carne, nuestro cuerpo”, la otra parte sería como etérea, en donde se encuentran las emociones y emanaciones. De las partes de *kuñuyo*, “nuestro cuerpo, nuestra carne”, que es material, podemos mencionar:

Kuñuyo	“nuestra carne, nuestro cuerpo”
<i>anima</i>	“corazón” (como órgano)
<i>cha'a</i>	“pie”
<i>cha'a ixi</i>	“poros”
<i>cha'a si'in</i>	“ingle”
<i>cha'a suku</i>	“nuca”
<i>cha'a siki</i>	“nuca”
<i>cha'a xuu</i>	“ingle”
<i>cha'a yu'u</i>	“cachete”

<sup>185</sup> *Kava* es también el corazón de algunos arboles que son de madera fina. Pinotepa Nacional. 2017.

<sup>186</sup> De los Reyes, (fray) Antonio, *Arte en Lengua Mixteca compuesta por El padre Fray Antonio de los Reyes, de la orden de Predicadores*, Vicario de Tepuzculula, en México, Casa de Pedro Balli año de 1593, p. 83.

<i>cha'ñu xini</i>	“remolino de la cabeza”
<i>chata</i>	“espalda”
<i>chaxa</i>	“orina”
<i>che'ele nuu</i>	“lagaña”
<i>chiti ka'nu</i>	“intestino grueso”
<i>chiti kuiñi</i>	“intestino delgado”
<i>chiti ndivi</i>	“testículos”
<i>chiti nuu</i>	“globo ocular”
<i>i'vi</i>	“excremento”
<i>iki</i>	“hueso”
<i>iki cha'a</i>	“hueso del pie”
<i>iki chata</i>	“columna vertebral”
<i>iki nda'a</i>	“codo”
<i>iki ndoo</i>	“espinilla”
<i>iki xuu</i>	“coxis”
<i>iki yu'u</i>	“mandíbula”
<i>ixi</i>	“pelos, vellos”
<i>ixi nuu</i>	“pestañas”
<i>ixi tichi xe'e</i>	“vellos dentro de las axilas”
<i>ixi xini</i>	“cabello”
<i>ixi xuu</i>	“vello púbico”
<i>ixi yu'u</i>	“barba”
<i>katu nda'a</i>	“nudillo, extremidades”
<i>kava</i>	“bilis”
<i>kuñu nu nda'a</i>	“yema de los dedos”
<i>la'anda</i>	“paladar”
<i>le'ele xiti</i>	“secreción nasal”
<i>limbi</i>	“úvula”
<i>nda'a</i>	“mano”
<i>ndakua</i>	“pus”
<i>ndika</i>	“senos, pecho”

<i>ndivi</i>	“huevos, testículos”
<i>nduta nuu</i>	“lagrimas”
<i>nduta xuu</i>	“semen”
<i>nduta yu’u</i>	“agua de la boca, babaza, baba”
<i>niñi</i>	“sangre”
<i>niñu nuu</i>	“pupila”
<i>nu nda’a</i>	“dedos”,
<i>nu nda’a ka’nu</i>	“dedo grande”
<i>nu nda’a lu’u</i>	“dedo pequeño”
<i>nu nda’a xatu</i>	“dedo pequeño”
<i>nu ndika</i>	“pezón”
<i>nu taan</i>	“frente”
<i>nu toko</i>	“vientre”
<i>nu yaa</i>	“punta de la lengua”
<i>nu’u</i>	“dientes”
<i>nu’u ina</i>	“colmillo”
<i>nu’u yoso</i>	“muela”
<i>nuu</i>	“cara”
<i>ñii</i>	“piel”
<i>ñii xuu</i>	“prepucio”
<i>ñii yu’u</i>	“labios”
<i>pa’a</i>	“trasero”
<i>pixa</i>	“vejiga”
<i>si’in</i>	“muslo, pierna”
<i>sikui</i>	“leche materna”
<i>sivi</i>	“saliva”
<i>so’o</i>	“oreja”
<i>soko</i>	“placenta”
<i>soko</i>	“brazo”, <sup>187</sup>

<sup>187</sup> Dicen las ancianas que el brazo derecho de las personas, que se dice *nda’a va’a*, es heredada de nuestros padres, mientras que la mano izquierda, que se dice *nda’a sati*, es herencia de nuestras madres. 1990.

<i>suku</i>	“cuello”
<i>suku cha’a</i>	“cuello del pie”
<i>suku nda’a</i>	“muñeca de la mano”
<i>sukua nuu</i>	“cejas”
<i>susu</i>	“cerebro”
<i>suta</i>	“mollera”
<i>tatu cha’a</i>	“pantorrilla”
<i>tichi</i>	“estomago”
<i>tichi cha’a</i>	“planta del pie”
<i>tichi nda’a</i>	“palma de la mano”
<i>tichi xe’e</i>	“dentro de la axila”
<i>tichicha</i>	“barros, granos”
<i>tiin</i>	“sudor”
<i>ndi’i kuñu</i>	“granos del cuerpo”
<i>tika’a cha’a</i>	“coyul del pie, tobillo”
<i>tikii kuñu</i>	“ámpulas del cuerpo”
<i>tiku cha’a</i>	“entre los dedos de los pies”
<i>tiku nda’a</i>	“entre los dedos de las manos”
<i>tindoko suku</i>	“cartílago”
<i>tiñi</i>	“uñas”
<i>tiñi cha’a</i>	“uña del pie”
<i>tiñi nda’a</i>	“uña de las manos”
<i>tiñi yuta</i>	“uña tierna”
<i>tisa</i>	“pene”
<i>tisa</i>	(en la mujer) “matriz”
<i>titi nuu</i>	“ojos”
<i>tixii kuñu</i>	“verrugas del cuerpo”
<i>tuti</i>	“venas”
<i>tuti cha’a</i>	“venas de los pies”
<i>tuti nda’a</i>	“venas de las manos”
<i>tuti suku</i>	“yugular”

<i>va'ala</i>	“encía”
<i>vixi</i>	“cana, canas”
<i>xa'an kuñu</i>	“grasa corporal”
<i>xandu</i>	“ombligo”
<i>xati</i>	“vagina”
<i>xe'e</i>	“axila”
<i>xini</i>	“cabeza”
<i>xini chiti</i>	“rodilla”
<i>xini soko</i>	“cabeza del hombro, hombro”
<i>xini xuu</i>	“glande”
<i>xita cha'a</i>	“hígado”
<i>xiti</i>	“nariz”
<i>xuu</i>	“parte íntima”
<i>xuu cha'a</i>	“talón”
<i>yaa</i>	“lengua”
<i>yavi chati</i>	“ano”
<i>yavi so'o</i>	“orificio de la oreja”
<i>yavi xiti</i>	“orificio nasal”
<i>yu'u</i>	“boca”
<i>yu'u anima</i>	“boca del corazón, boca del estómago”
<i>yuma so'o</i>	“cerilla del oído”

De las partes inmatrimales se incluyen las emociones y emanaciones; clasificamos primero las emanaciones, como el calor corporal, el aliento, el aire o los olores:

<i>tati xuu</i>	“gas intestinal”
<i>yoko kuñu</i>	“calor corporal”
<i>yoko yu'u</i>	“aliento de la boca”

Enseguida van clasificadas las emociones de los mixtecos, como la razón, el temperamento, etc.:

<i>cha chini tuni</i>	“la razón, el entendimiento”
<i>tisi’i</i>	“el coraje”
<i>tisi’i tuka nuu</i>	“coraje con vergüenza”
<i>tukuea ini</i>	“la tristeza, el sentimiento”
<i>tusii ini</i>	“es la alegría, la felicidad”

Llama la atención que en el trabajo realizado por Mercedes de la Garza se mencione que tanto para los mayas como para los nahuas, el ser humano es concebido como un ser compuesto por partes materiales “pesadas”, corpóreas, visibles y tangibles, por partes también materiales, pero “livianas”, sutiles, etéreas, asociadas al calor, al aire, a los olores, a los sabores, a la luz, a la sombra, que son energía vital, aliento, razón, conocimiento, emociones, irracionalidad.<sup>188</sup>

Las emociones se vinculan directamente con el cuerpo humano porque es a través del cuerpo del individuo que se controlan las emociones, dicen los mixtecos; por ejemplo, cuando se ingieren las yerbas es una forma de controlar las emociones. El cuerpo sirve para equilibrar las emociones. Si el cuerpo no bebiera las preparaciones medicinales de los mixtecos, se enfermaría gravemente, de ahí que las emociones estén muy relacionadas con el cuerpo de las personas. Esto nos remite nuevamente a Alfredo López Austin (1980) cuando habla de los antiguos nahuas,<sup>189</sup> especifica tres componentes a los que llama “entidades anímicas”, las cuales están dotadas de cualidades propias y participan de forma distinta en las funciones vitales del individuo.<sup>190</sup> Se encuentran distribuidas en todo el cuerpo, si bien presentan una mayor concentración en algunas de sus partes, que son verdaderos “centros anímicos”.<sup>191</sup> López Austin define el centro anímico “como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas,

<sup>188</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 20.

<sup>189</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) Vol. I, 2012 [1980, 1984, 1989, 1996, 2004], pp. 363-370.

<sup>190</sup> Signorini, Italo y Alessandro, Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana 1989, p. 39.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 39.

de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas”.<sup>192</sup> Obviamente estos centros son concebidos de diferentes maneras, de acuerdo a las diversas tradiciones culturales. Efectivamente, López Austin ubica los centros anímicos mayores en el corazón, la cabeza y el hígado,<sup>193</sup> y las entidades anímicas son el *tonalli* (está en la cabeza), el *teyolía*, *toyolía* o *yolía* (en el corazón)<sup>194</sup> y el *ihíyotl* (la tercera entidad anímica, que se creía se encontraba en el hígado).<sup>195</sup> Por ejemplo, Signorini retoma los conceptos de López Austin y dice que el *teyolía* es la principal de las entidades anímicas, inseparables del cuerpo humano, hasta la muerte; que es a través del corazón donde se concentraba mayormente, proporcionaba al organismo, ya desde el vientre materno, el impulso vital.<sup>196</sup> El *yolía* era conocido como un don divino y regía las funciones de la vitalidad, del conocimiento, de la volición y de la afectividad, de modo que el corazón era considerado la sede de la memoria, las propensiones, la volición y las emociones.<sup>197</sup> El *yolía* era el componente espiritual que, tras haber permanecido cerca del cuerpo durante los primeros cuatro días posteriores a la muerte, abandonaba el mundo para afrontar el destino ultraterrenal que le estuviera reservado.<sup>198</sup> Desde luego que esto variaba según la modalidad del fallecimiento.<sup>199</sup> En el *tonalli*, en cambio, era decididamente más complejas las concepciones relativas; el *tonalli* era la entidad anímica de origen celeste y solar que ponía

---

<sup>192</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) Vol. I, 2012 [1980, 1984, 1989, 1996, 2004], p. 197.

<sup>193</sup> *Ibidem*, pp. 197-220.

<sup>194</sup> López Austin refiere que “*yolía* significa literalmente “el vividor”, y sus prefijos to- y te- indican respectivamente el posesivo de la primera persona del plural y el posesivo indefinido, “de la gente”. Tanto *Yolía* como *yólotl* derivan de *yol*, “vida”, y están ligados a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento. El autor define que el *yolía* es “alma” y *yolotl* “corazón”. López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) Vol. I y II, 2012 [1980, 1984, 1989, 1996, 2004]. pp. 222, 254).

<sup>195</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), Vol. I, 2012 [1980, 1984, 1989, 1996, 2004], pp. 257, 262.

<sup>196</sup> Signorini, Italo y Alessandro, Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana 1989, p. 40.

<sup>197</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) Vol. I y II, 2012 [1980, 1984, 1989, 1996, 2004], pp. 207, 252-257, 300.

<sup>198</sup> Signorini, Italo y Alessandro, Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana 1989, p. 40.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 40.

al individuo en relación con el cosmos, haciéndole partícipe de la “energía calórico-lumínica” (así llamada por López Austin)<sup>200</sup> que lo anima. El *tonalli* determinaba el valor y temperamento de una persona; es decir, sus cualidades, ligando con un estrecho nudo de relaciones su personalidad, su nombre y su destino.<sup>201</sup> Explica el autor que era insuflado en el feto por la intervención del dios Omeyotl.<sup>202</sup> El *ihiyotl*, como expresamos, es la tercera entidad anímica individuada por López Austin,<sup>203</sup> literalmente significa “respiro”<sup>204</sup> y cuya naturaleza inmaterial está implícita en el término mismo. Se creía que era una sustancia gaseosa, también ésta insuflada al nacer en el hombre por intervención divina, y que su sede principal estaba en el hígado, órgano al que se atribuían funciones inherentes a la vitalidad y al equilibrio emocional.<sup>205</sup>

Retomando un poco los conceptos de López Austin (1980), dijéramos igualmente que entre los mixtecos son únicamente cinco los centros anímicos en donde mayormente se concentran las enfermedades del cuerpo del individuo, y a las cuales se tienen que equilibrar con tratamientos especiales. La gente nos habló del *kava*, “la bilis”, el *xita cha’a*, “el hígado”, el *tichi*, “el estómago”, el *xini*, “la cabeza”, y el *anima*, “el corazón”, como los principales órganos del cuerpo humano que más afectan las enfermedades y que se tienen que equilibrar.

---

<sup>200</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) Vol. I, 2012 [1980, 1984, 1989, 1996, 2004], p. 223.

<sup>201</sup> Signorini, Italo y Alessandro, Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana 1989, p. 41.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>203</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) 2012 [1980, 1984, 1989, 1996, 2004], p. 257.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>205</sup> Signorini, Italo, y Alessandro, Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana 1989, pp. 44, 45.

Mostramos enseguida a través de un dibujo las partes más sensibles en donde se reúne la enfermedad de la gente entre los mixtecos, esto de acuerdo a las ancianas entrevistadas en Pinotepa Nacional:

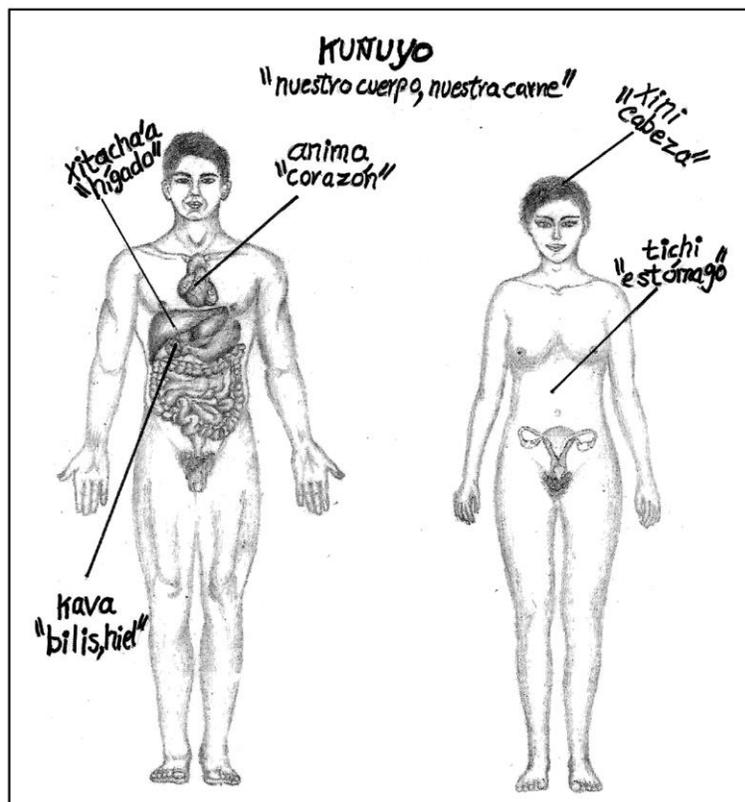


Fig. 2. Cuerpo humano. Dibujo Edert Castro

Resulta interesante que en el discurso de los nahuas de Tlacotepec de Díaz, en Puebla, sucede casi lo mismo con la noción del cuerpo de la persona. Cuando Laura Elena Romero López refiere a los centros anímicos mayores de los nahuas de Tlacotepec, describe al corazón y al hígado como muy relacionados entre sí, “ambos intervienen en la distribución de la sangre en todo el cuerpo”.<sup>206</sup> De ahí que entre los nahuas de Tlacotepec se hable también de las personas de espíritu fuerte y de espíritu débil, de corazón amargo o corazón dulce, muy parecido a como sucede entre los pobladores de Pinotepa Nacional. Dice Laura Romero que “tener sangre débil o fuerte equivale a decir que la persona tiene un tonal débil

<sup>206</sup> Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2006, p. 114.

o un tonal fuerte, respectivamente”.<sup>207</sup> Hoy día en Pinotepa se habla de personas de sangre fuerte y de sangre débil y está claro que tiene que ver con su tono. Hay los que son muy fáciles de lastimar o causar daño a sus órganos, que resienten más el daño en la glándula biliar, el hígado, el estómago, la cabeza o el corazón, provocando graves malestares en la salud. Los que son también de sangre débil están propensos a enfermarse de espanto o de coraje, otros son más difíciles de herir o de causarles daño, porque son de sangre muy fuerte, señalan los mixtecos; es decir, tienen un tono muy fuerte.

Como vimos en Pinotepa Nacional, las personas están constituidas por órganos que se agrupan en materiales e inmateriales; sin embargo, sólo cinco son los componentes principales del cuerpo que son más propensos a enfermarse, pues de su equilibrio y buenas condiciones depende la salud y el bienestar de cada persona. Siguiendo un poco más con la comparación en Tlacotepec de Díaz, quien tiene corazón amargo (*yolchichik* o *chichik iyollo*) es una persona envidiosa, de malos sentimientos y propensa a dañar a los demás con su mirada o con su saliva. Son quienes al morir se convierten en “aire de muerto”, pues su alma no es recibida por Dios en el cielo.

Los *Yolchichik* generalmente no son atacados por los brujos, ni por los “aires” ni por los duendes. “Son de corazón fuerte”; por lo tanto, son poco propensos a perder su energía vital en manos de éstos. A diferencia de ellos, los que tienen corazón dulce (*tsopelik iyollo*) “son gente buena, que no siente envidia, que está limpia”.

Los pobladores de Pinotepa afirman que hay personas (de las comunes) que son limpias de corazón, y si la persona es buena y sin pecados, es *yoja* “inocente”, escribiéramos son de “corazón dulce”, no hay ninguna maldad en su corazón, las maldades que provienen de otros no son capaces de perjudicarlas. Contrario a lo que sucede entre los nahuas, que creen que los curanderos “son gente de corazón dulce”,<sup>208</sup> en Pinotepa Nacional se piensa que los curanderos nahuales son de sangre fuerte; es decir, de corazón fuerte, de ahí que en ocasiones son malvados.

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, pp. 129, 130.

<sup>208</sup> Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2006, p. 116.

## 1. Predestinación y aptitudes

Hemos definido al principio de la tesis –de manera breve– a los curanderos y a los nahuales a partir de nuestra percepción como investigadores y con base en los datos etnográficos recogidos en nuestro lugar de origen. Sin embargo, consideramos interesante volver a plantear la misma interrogante de ¿Quiénes son los nahuales y los curanderos?, pero ahora únicamente desde el punto de vista de colegas que ejercen todavía su labor en la zona.

Examinaremos si el ser nahual o curandero tiene que ver con las predestinaciones entre los curanderos o si son habilidades de ciertos individuos para aprender, ya que no todas las personas pueden ser curanderos y tampoco todos los sujetos pueden ser nahuales.

Independientemente de la información recabada entre los hombres y mujeres comunes de los diversos pueblos de la zona que visitamos, nos pareció importante acudir también a los curanderos para conocer cuál es su punto de vista acerca del tema. De manera que el primer curandero que visitamos para conocer su opinión fue el señor Carlos, originario del municipio de Pinotepa Nacional. La otra curandera, de nombre María de Jesús, radica y es originaria del poblado de Pinotepa de Don Luis. Cabe destacar que solicitamos apoyo a familiares y amigos para que nos ayudaran “como mediadores” y así realizáramos las entrevistas a los curanderos de los respectivos pueblos.

### 1.1. La predestinación de ciertos individuos para curar (los verdaderos y auténticos curanderos)

Los curanderos que practican su oficio hicieron notar –enérgicamente– que los verdaderos curanderos son aquellos que nacen con los poderes sobrenaturales; sus poderes vienen innatos, son de manera natural: *ndatu ndaañi*, “tienen un destino”. Como ejemplo, el señor Carlos aclaró: *ra kaku maa, rakan va'ara*, “los que nacen, esos son los buenos, son muy buenos (curando)”, nos dijo, “son los auténticos y bondadosos curanderos mixtecos, son los que alcanzan un conocimiento natural hacia las plantas al momento de nacer, realizan rituales y ejecutan el arte de curar en las personas”.

De acuerdo con el señor Carlos, el curandero que nace es el que se vuelve verdaderamente respetado y reconocido por la comunidad, porque sabe de las plantas

especiales que tiene que utilizar para cada enfermedad que aqueja a la gente; son los que cumplen un deber y un compromiso verdadero dentro de los pueblos de la Costa. Dice también la curandera María de Jesús de Pinotepa de Don Luis, que los curanderos que nacen, están prácticamente destinados para ello y, en consecuencia –como aseguró también el señor Carlos–, son llamados “los verdaderos y únicos curanderos”. Su comportamiento es generoso, por ser hombres y mujeres sabios poseen un conocimiento natural hacia las plantas y hacia las distintas enfermedades de la gente. Las personas curanderas del lugar ponen énfasis en los poderes sobrenaturales hereditarios –se heredan desde nacimiento– y se transmiten a través de los padres o abuelos, es decir, de generación en generación, a través de los hombres que fueron curanderos en la familia.

Resultó interesante que la señora María de Jesús resaltara mucho sobre los poderes sobrenaturales que los niños traen desde su nacimiento, añadiendo “que los buenos curanderos no se hacen, sino que nacen con sus poderes”. Se dan cuenta desde niños que tienen sus poderes, dijo. Tanto el señor Carlos como la señora María de Jesús hablaron de lo ineludible de los niños *ñatata*, “los que nacen con sus dones”. Más aún, señaló, ellos no explotan económicamente a la gente. El señor Carlos dijo, *yu'u ña kuu tava yu'u kua'a xu'un, chava ku'a maa ñi nda'vi, chakan va ki'in yu'u*, “yo no puedo sacarle mucho dinero, lo que la pobre gente me dé, eso tomaré yo”. Mientras que la señora María de Jesús remataba casi con la misma frase, alegando que ella no cobra, “solo recibe lo que la gente le da”, o sea, una pequeña gratificación que va de acuerdo a la voluntad de las personas, que suelen ser agradecidas por el remedio que le hacen.

Nos dimos cuenta que los legítimos curanderos son entonces aquellos que nacen con sus poderes y que ofrecen sus servicios con vocación. Ayudan a la comunidad porque –como se dijo– no cobran dinero, sino que prefieren recibir obsequios de parte de la gente en lugar de dinero. Dijeron los pobladores: *takan chakoo ra ñatata va'a inga tiempo*, “así se comportaron los buenos curanderos en otros tiempos”. Porque cuando los buenos curanderos optan por cobrar a sus pacientes, siempre será en una mínima cantidad: “cobrarán por sus servicios pero no abusarán tanto”, expresaron los curanderos.

Existieron también los de vocación tardía: son personas que con los años –no habiendo ninguna señal durante su nacimiento– van a ser curanderos. Con el tiempo, suelen iniciarse en la curación de forma definitiva. De hecho, dan sorpresas a los familiares, de repente dan

asombros a la población con su don de curación, así son los llamados de vocación tardía, justamente como sucedió con doña María de Jesús en Pinotepa de Don Luis, que se dio cuenta que podía curar cuando ya era una mujer adulta.

Esto se da en varios pueblos indígenas de México, como entre los zoques de Chiapas por ejemplo, en donde “...algunos especialistas se dedicaron a este oficio siendo ya mayores, como consecuencia de un *llamado* especial”.<sup>209</sup> Encontramos la misma idea entre los zinacantecos; éstos afirman que el hombre destinado a ser chamán sueña tres veces que su *ch’ulel* ha sido llamado ante los dioses ancestrales de la Gran Montaña Mayor. Es en el primer sueño –que por lo general ocurre cuando la persona tiene diez o doce años de edad– cuando *el ch’ulel* de un Mayor sobrenatural se aparece ante el del novicio y le indica que lo acompañe a la casa del Alcalde, dentro de la montaña...<sup>210</sup>

En fin, estos son algunas de las características especiales de los verdaderos y auténticos curanderos de los mixtecos. Todo lo anterior, según la opinión de personas que ejercen aún la labor de curación entre la gente de la región. Veamos ahora las aptitudes de ciertos individuos para aprender.

## 1.2. Las aptitudes de ciertos individuos para aprender (los nahuales aprendices)

Mención aparte merecen los nahuales que aprenden el arte del nahualismo entre los pobladores, ya que los que se consideran nahual, “los que hacen daño”, normalmente no nacen con sus poderes sino que se hacen. Un niño o una niña crece, se vuelve persona adulta, quiere aprender los poderes sobrenaturales de los que nacieron con ellos, y aunque los alumnos deben tener cierta habilidad, para instruirse en ello, deben vencer las fuerzas sobrenaturales del mal.

En el pensamiento de los curanderos que entrevistamos, los nahuales aprendices se consideran “malvados”, ya que sus poderes no son de nacimiento; son los que normalmente desean aprender la habilidad de “curar” pero nunca aprendieron del todo y solamente dañarán a la gente con los pocos poderes que obtuvieron de la enseñanza de los otros que nacieron con ellos. Los curanderos nos relataron que los nahuales aprendices normalmente

---

<sup>209</sup> Mojca Tercej, Marija, “Los sueños en las prácticas terapéuticas de los indígenas de Chiapas”, Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, p. 239.

<sup>210</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 253.

conocen poco de las plantas y en ocasiones tratan de curar a la gente, pero jamás serán buenos curando como aquellos que nacieron con sus poderes de curanderos. El señor Carlos reiteró tajantemente que los nahuales aprendices solo dañan la de por sí delicada salud de la gente, ya que estos neófitos son personas que se instruyeron en el arte del nahualismo ilustrado por otros que nacieron con dichas cualidades. Asimismo, dijo que para aprender se requiere “de ciertas habilidades valientes”.

Dicen los curanderos que los nahuales aprendices tienden a aprovecharse de los familiares del enfermo, porque comúnmente cobran mucho dinero. Cuando los *Tasi* o nahuales son charlatanes, exagerarán en el cobro de sus servicios y tratarán siempre de obtener una cantidad considerable de dinero, que se consumirá en los vicios de los nahuales. De hecho, los nahuales hacen creer a la gente que van a curar a sus enfermos, suelen solicitar varias monedas de plata, para ofrendarlas a la lumbre, *nu va kayu ñu'u*, “donde se quemará la lumbre”. Su fin último será siempre obtener ganancias a costa de los pacientes. Los nahuales aprendices normalmente toman mucho alcohol y fuman tabaco durante los rituales de curaciones que realizan. Por eso, al atender a sus pacientes y hacerles creer que los curan, los nahuales aprendices perjudican a sus pacientes, inclusive pueden llegar a dejarlos morir.

Los nahuales malos que lograron aprender un poco de los poderes sobrenaturales de otros (de los que nacieron con ellos), llegarán a ser hombres o mujeres con carácter fuerte, se les relacionará siempre con la envidia, el rencor, el egoísmo, los celos, la rivalidad, la muerte, entre otros sentimientos malos.

En la región de la Costa viven personas entre los mixtecos que buscan adiestrarse con las fuerzas sobrenaturales de otros, porque, según nos informaron, pueden hacer uso de los pocos conocimientos que aprendieron de los que saben y ganarse ese prestigio ante la población. Acostumbran aprender únicamente para poder hacerles daño a los enemigos principalmente, pero también para saber “a medio curar” las enfermedades que afligen a la gente en la comunidad.

Las capacidades consisten en ser un hombre valeroso, en tener un carácter fuerte, en ser atrevidos, en tener la sangre muy fría para no demostrar miedo ante ciertas situaciones difíciles que se presentan. Cuando se le impongan las pruebas, el aprendiz no debe de

manifestar cobardía. En fin, se necesita ser muy astuto y perseverante a la vez, se necesita de mucha disciplina en el arte de aprender.

La aptitud de ciertos individuos para aprender se asocia desde luego con el riesgo en el arte, ya que para aprender existen dos opciones para el practicante. La primera tiene que ver con los vicios: “o aprende o se echa a perder”. O sea “aprende y no pasó nada y ganó” o “no aprende y perdió”. Muchos de los que han querido aprender el arte terminan inmersos en la locura con el pasar del tiempo, se vuelven como desquiciados y comienzan a tomar demasiado alcohol, se tornan muy agresivos y trastornados según la opinión de los pobladores. De hecho, en ocasiones comienzan a hablar solos, golpean a sus mujeres, maltratan a sus hijos, su vida se vuelve un caos. Estas son las consecuencias de los que quisieron aprender y no lo lograron nunca.

Cabe destacar que los curanderos que les enseñan a los principiantes (nahuales), tienen que ser curanderos experimentados y reconocidos (con una amplia trayectoria en el arte), porque de cierta manera podrán enseñarle de forma adecuada a sus discípulos. Los nahuales aprendices pueden ser capaces de curar, pero “dan vida por vida”; digamos, curan a uno de sus pacientes, mientras que matan a otro de sus enfermos, curan al que prefieren y sacrifican al que no es de su agrado. Además, no todos los hombres pueden aprender los conocimientos ancestrales de los que nacieron (curanderos), porque –como dijimos– se requiere de ciertas destrezas especiales y de valentía para educarse en el arte y manejarlos de manera “correcta”.

Hay que mencionar, pues, que en raras ocasiones se puede presentar el caso extraordinario de nahuales que son capaces de curar a la gente; pero que, con todo, nunca serán muy buenos curando enfermedades más graves. Los nahuales aprendices intentarán curar a la gente y darse ese prestigio ante la sociedad, pero nunca serán tan capaces como los que nacieron con sus poderes, nos aseguraron sus colegas.

Existe también el caso de los que nacieron con sus poderes débiles. Es decir, venían destinados a curar y sus poderes no fueron suficientemente efectivos, no fueron bastante fuertes como para curar una enfermedad. Sus poderes resultaron poco efectivos, por lo que automáticamente se convirtieron en nahuales malvados, no fueron capaces de curar, y sienten impotencia, solo le hacen daño a la gente.

Nos dimos cuenta que los nahuales que nacieron bajo poderes “débiles”, estarán incapacitados de por vida para curar o enseñar a los demás. Los nahuales aprendices o de poderes débiles son los personajes que tienen los poderes fallidos o fracasados. Estos hombres o mujeres se darán cuenta de que no son tan buenos cuando “curan” mientras van creciendo. Además, suelen provocar maldades dentro de las bebidas de los hombres mixtecos, haciendo aparecer granos de maíz de color rojo, mocos o gargajos en las bebidas. Otros hacen aparecer gargajos con moco dentro de los alimentos. De hecho, la mirada de los aprendices suelen también provocar vómitos. De todas formas y pese a todo –asegura don Carlos–, los aprendices nahuales que quisieron ser curanderos de ninguna manera tendrán la categoría de un auténtico curandero que nació con los poderes sobrenaturales. Tampoco tendrán gran prestigio ante la comunidad como los que nacieron con los poderes.

Al preguntarle al señor Carlos acerca de los que nacieron con sus poderes “débiles”, nos refirió a niños o niñas que nacieron “nahuales” y que no alcanzaron a obtener la fuerza sobrenatural fuerte porque sus padres no lograron “prepararlos” con la ayuda de un experimentado curandero que lo iba a “curar” o a “preparar” para que viera un poco más allá de la gente común y corriente. De esta manera obtuviera los poderes enérgicos necesarios para ser un buen curandero. El curandero experimentado le iba a realizar ciertas curaciones especiales para que fuera un curandero hecho y derecho, para que fuera “hombre”, de lo contrario se acostumbra a decir que “dañaron al pequeño”.

Otra de las situaciones difíciles de comprender y que se presentan que de acuerdo a lo que nos explicaron los curanderos entrevistados, es que en tiempos recientes la gente costeña ha relacionado mucho la práctica de los nahuales con la práctica de la magia negra. Dicen los curanderos interrogados que muchos de los que aprendieron recientemente fueron con base en algún libro de magia negra. Los nahuales de antes no usaban libros de magia negra, sino que la enseñanza se daba de generación en generación, de boca en boca, de padre e hijo, de maestro y alumno.

En época pasada, se aprendía a través de pruebas en los cerros (tocaremos este tema más adelante), nunca lo hicieron como lo hacen hoy día. La sabiduría se transmitía por medio de un conocimiento ancestral.

En la época actual, “como ya no existen nahuales que hayan nacido con los dones”,<sup>211</sup> entonces muchos “como que fueron distorsionando esa manera tan natural de la antigua enseñanza y utilizaron libros, libros de magia negra”,<sup>212</sup> sucedió lo de los libros “en tiempos más recientes”.<sup>213</sup>

Finalmente, en forma de resumen: reiteramos que los que adquirieron la condición de nahual a través del aprendizaje –verdaderamente riguroso– no son tan buenos manejando sus poderes sobrenaturales. Se trata de los que sólo perjudican a las personas y casi no pueden curar las enfermedades fuertes.

Las personas que desean aprender –normalmente son los varones– quieren volverse nahuales y buscan adiestrarse a toda costa con los que nacieron con sus poderes sobrenaturales. También vimos que los que no logran aprender el arte del nahualismo caen en vicios irremediables como el alcoholismo, el tabaquismo etc., jamás podrán recuperarse y bajo este vicio, los que no aprendieron se dedicarán a explotar económicamente a la gente, se vuelven una especie de charlatanes mal encarados. Estos personajes abusan económicamente de los habitantes; además, el nahual empeorará la salud del paciente. Existen casos en que el enfermo termina muriéndose por haber caído en manos equivocadas. De ahí también el nombre de *Tasi*,<sup>214</sup> “el que hace daño”.

Conozcamos enseguida, de manera más concreta, la terminología mixteca de los que tienen tono, de los curanderos llamados “yerberos o los que chupan” o de los nahuales o los “brujos”. Concluimos después con la terminología de los hombres sagrados.

## **2. La terminología mixteca de los nahuales y de los curanderos**

En Pinotepa Nacional, así como en otros pueblos, existen palabras para designar a los tonos de los nahuales, a los curanderos o a los llamados “hombres sagrados” por la gente costeña, de ahí que nuestro enfoque insista en las terminologías indígenas para una mayor

---

<sup>211</sup> López Castro, Hermenegildo F., “Historias de Nahuales”, *Tutu Nuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 153.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>214</sup> En la Colonia *Tasi* se refiere a un hombre viejo o bien a una referencia al zopilote, es interesante que se de para los curanderos que aprendieron. Dra. Laura Rodríguez, comunicación personal. 2018.

profundidad. Es necesario comenzar con el análisis de los términos en mixteco en su contexto.

### 2.1. Los tonos

Vimos en nuestro trabajo de campo que la palabra “tono” se refiere a un animal que llega a conectarse con el individuo común, para compartir un destino, una suerte. A esa suerte le llaman en mixteco *ndatu*, “destino, suerte, rituales, permiso, autorización”. O sea, son dos seres vivos con una sola alma; el tono del hombre es “un animal”, o el hombre y “sus animales” ya que el individuo mixteco puede conectarse hasta con siete animales del campo. Las personas que nacen exactamente en la misma hora, que coincidieron los segundos, los minutos, con el nacimiento de un animal o animales, unirán sus destinos para siempre; es decir, se conectarán o se enlazarán a través de un destino en común. El niño o la niña y el animal del monte estarán unidos durante su existencia.

El niño o la niña tendrán una especie de vida compartida entre ambos seres. El término que se utiliza en mixteco para designar a un tono es *Ña va'a ini*, que literalmente significa “no está bien su entraña”, ya que al analizar gramaticalmente el vocablo mixteco desde su raíz etimológica se desprende: *ña*, negación, *va'a*, “bueno”, *ini*, “entraña”, o sea “no bueno entraña”;<sup>215</sup> es decir, es el niño o la niña no común. El término en la lengua se entiende como aquel hombre o mujer que desarrolla una habilidad exclusiva para conectarse con uno o varios animales del campo y que no es igual al resto de la población: “no es común” a los demás. El *Ña va'a ini* vive una realidad diferente a la del hombre de “tortilla y de agua”, como suelen decir los mixtecos a los hombres comunes y corrientes que comen y beben como cualquier mortal. Cuando dicen “hombre de tortilla o de agua”, se refieren a aquellos que no se dan cuenta de su tono, del animal compañero que tienen en el campo.

El *Ña va'a ini* no es común a todos los mixtecos, es el “hombre o mujer no común” sobresale de los otros, ya que tiene dos realidades: la primera, como el hombre, la segunda en el campo, como el animal; por eso el *Ña va'a ini* no es común en su existencia. De hecho, el *Ña va'a ini* no es la traducción de tono únicamente, sino de los que tienen conciencia de tener tono.

---

<sup>215</sup> De ninguna manera se trata de un neologismo.

Ciertamente, todos los individuos comunes tienen tono, pero no todos se dan cuenta de su tono. Dicen los ancianos que consultamos en Pinotepa Nacional que los que se dan cuenta de tener “tono” (un animal) o “tonos” (varios animales), poseen esa conciencia espiritual grande, que les conecta con la vida de los animales del campo. Asimismo, a través de sus animales compañeros ubicarán y convivirán con otros animales compañeros de otras personas que nacieron igual que ellos (teniendo sus tonos fuertes)<sup>216</sup> y así aprenderán del conocimiento de otros.

Cuando un individuo nace teniendo muchos tonos, hasta siete tonos (*ucha ndatu ndaa ñi* “tienen siete destinos, tienen siete suertes o siete rituales”), se dice que este hombre o mujer nació con sus poderes sobrenaturales fuertes: *taki va’aru vachiru*, “viene muy bueno él / o ella”. O sea, se entiende que el individuo nació muy privilegiado con sus animales compañeros, por lo tanto tiene mucha posibilidad de que el niño o la niña cure a las personas desde muy chico.

Los *Ña va’a ini* son seres muy especiales, porque se trata básicamente de una conexión profunda que tiene la persona con el animal en el monte. Inclusive la conexión del tono puede darse hasta con los animales domésticos, como el ganado vacuno o porcino. Por ejemplo, varias personas han tenido tonos de toros o de vacas en la región.

Cabe precisar que si un tono perece, fallece también la persona y viceversa. Cuando una persona nació teniendo tono de siete animales y en el transcurso de su vida muere uno de sus animales compañeros, esta persona se debilita, enferma de gravedad y requiere de tratamientos muy especiales para recuperarse, de lo contrario puede hasta perder la vida.

Hay que brindarles atenciones exclusivas para salvarse, ya que el haber perdido a una de sus fuerzas, es como si respirara menos, dice la gente; por cada animal es un “aire que respira”, “es una fuerza”, “es una sombra”.

Los tonos de los mixtecos pueden ser cualquier animal especial del campo, como el *ndika’a*, “el tigre”, el *ndika’a taku kuan*, “el tigre color amarillo”, el *ndika’a tuun*, “el tigre negro o pantera negra”, el *kuiñi*, “el jaguar”, el *chiva lu’u*, “la martita”, el *ii*, “el tejón”, el *tima’a*, “el mapache”, el *choko*, “el tlacuache”, el *ñukuii*, “el gato montés”, el *tiu’u*, “la tuza,<sup>217</sup> el *ndisutu*, “la onza, el zorro”, el *tiñi’i*, “el zorrillo”, el *koo lu’u*, “una

---

<sup>216</sup> Conectados a un animal considerado fino, “como los felinos que son astutos”, son fuertes y además son ligeros en peleas, pueden estar conectados con siete animales del campo.

<sup>217</sup> La tuza es también el animal de los *Tay*, los llamados “padres sagrados”. Lo explicaremos más adelante.

víborita”.<sup>218</sup> De hecho, en la lengua nos hablaron de diversos nombres de serpientes del campo que dejaremos como testimonio en este manuscrito. Entre los reptiles del campo se encuentra el *koo kaa*,<sup>219</sup> es la “víbora de cascabel”, *koo tita*<sup>220</sup>, se dice en español “culebra la sorda”, *koo yo’o kata*,<sup>221</sup> que en español se dice “culebra bejuco come mano”, éstas son víboras delgadas, la otra es *koo cha’a*, que literalmente dice “víbora gris”<sup>222</sup>, *koo tuun*<sup>223</sup> se dice “tlicuate”, *koo tuun tinana*<sup>224</sup> se dice en español local “tlicuate pescuezo de tomate”, *koo ta’yu*,<sup>225</sup> “es como palo podrido”, también tienen leche que envenena, el *koo siki*,<sup>226</sup> que en español se dice “corarillo”, es como un collar, el otro es *koo ñu’u* ó *koo kua’a*, “culebra de fuego” o también “culebra roja”, enseguida existe *koo sikui*,<sup>227</sup> “culebra lechuza”, también está *koo yua*, “culebrita de chipile”, que es verdecita, el *kini ku’u*, “el puerco espín”, el *isu*, “el venado”,<sup>228</sup> *ri saa*, “algunas aves”. Asimismo, el *koo ini*, “el cuervo”, el *tasu*, “el águila”, el *tachii*, “el zopilote”, el *tikundi*, “el zanate”, el *tivako* o *tivacha*, “la guacamaya”, el *sami*, “la garza”, el *kula yoo*, “la gallina de monte”, el *ndacha*, “la chachalaca”, etcétera. Algunas de las personas llegan a tener tono de animales domésticos, como *ri sundiki*, “el ganado vacuno”, incluyendo a *ri sundiki si’i*, “la vaca”, *ri sundiki ii*, “el toro”, y *ri kini*, “el cerdo”, entre otros.

Esta combinación de fuerzas sobrenaturales para las personas *Ña va’a ini* es muy beneficiosa, ya que tienen una alta probabilidad de ser “curanderos” de los auténticos, porque sus animales les dan muchas fuerzas, les dan poderes o aires que respiran. Cabe añadir que algunos que nacen con un tono o varios tonos pueden provocar también daño a la gente porque son muy poderosos. Los ancianos también llaman a estos personajes como los hombres de *ui kuanda’vi*, “de dos sombras”.

---

<sup>218</sup> De las comunes, porque las serpientes de lengua bífida o con pluma en la cabeza son los animales de los *Tay*, “los también antiguos sacerdotes mixtecos”.

<sup>219</sup> Literalmente dice “víbora de metal”.

<sup>220</sup> Quiere decir “víbora de plátano” o de “matas de plátano”.

<sup>221</sup> Quiere decir “víbora de mecate que da comezón”.

<sup>222</sup> No pudimos investigar su nombre en español.

<sup>223</sup> Dice “víbora negra” en mixteco.

<sup>224</sup> Dice “víbora negra de tomate”.

<sup>225</sup> Significa “víbora podrida”.

<sup>226</sup> *Koo siki* “víbora de collar”.

<sup>227</sup> Quiere decir en mixteco “víbora de leche”.

<sup>228</sup> El venado también puede ser el animal de los *Tay*.

Las mujeres que tienen tono (las que se dan cuenta) son llamadas en mixteco *Ñi ña va'a ini*, “las mujeres no comunes” (*ñi*, afijo femenino, *ña*, negación, *va'a*, “bueno”, *ini*, “entraña”). Al igual que arriba, también serán mujeres que tienen conciencia de sus tonos.

El *Ña va'a ini* de los mixtecos de la Costa, por ser hombres o mujeres no comunes, por haber nacido muy especiales, por tener tono o tonos, pueden desempeñar el papel del curandero y pueden, además, tener esos poderes que hacen daño, parecido a los nahuales aprendices. Suelen crear también calores nocivos que le hacen daño a la gente y que espantan a la gente. Sus poderes pueden estar combinados y ser muy poderosos.

Para terminar este apartado queremos advertir que el término *Ña va'a ini* es usado entre los indígenas de la Costa también como un genérico, y es este el término que justamente – en el habla cotidiana– engloba a todos los actores sobrenaturales de la narrativa de los mixtecos de la región, excepto a los dioses, los dioses corresponden a otro nivel.<sup>229</sup> Cabe destacar que la palabra *Ña va'a ini* es un término que se tiene que manejar con perspicacia y mucho cuidado, con mayor razón si se desconoce completamente la lengua materna de los pueblos donde se realiza la investigación, ya que puede confundir mucho a los investigadores. Gracias a que domino la lengua mixteca, noté claramente la generalización del término *Ña va'a ini*.

## 2.2. Los curanderos

Cuando el niño mixteco nace, alcanza a conectarse con un animal fino (nos referimos a un animal fuerte en peleas, resistente, ágil, como los felinos, etc.). O si el niño o la niña se conecta con siete animales del campo significa que el niño o la niña nació *Ña va'a ini*; o sea, nació con mucha sagacidad y fuerza. Ahí, hay mucha posibilidad de que sea curandero y podrá curar a la gente porque sus poderes sobrenaturales se han unido; y, como consecuencia, el hombre o la mujer *Ña va'a ini* ha creado un ser más complejo y de mayor poder.

El curandero es el hombre o mujer que cura con plantas medicinales y de manera frecuente extrae el espíritu de la enfermedad con yerbas preparadas con aguardiente, que retiene en la boca mientras chupa la parte afectada del enfermo.<sup>230</sup> El término en mixteco

---

<sup>229</sup> Señora Socorro Matilde, de Pinotepa Nacional, doña Josefina y don Ignacio, del pueblo de El Añil. 2010.

<sup>230</sup> Trabajo de campo. 2013.

que se utiliza para nombrar al que es curandero es *Ñatata* y significa, letra por letra, “¿qué remedio?”; es nombrado también “el yerbero” o “el que chupa” en español local.

Al analizar el término *Ñatata*, el “qué remedio”, queda: *ña*, “que”, y *tata*, “remedio”. Es estimado como el hombre bondadoso y caritativo que conoce las yerbas curativas del campo y que sana a la gente. Además, los curanderos que son buenos demuestran la curación del paciente. La prueba de que se curó el enfermo será que al paciente le dará mucha hambre, esto después de que le hacen la primera curación. Comenzará a ingerir líquidos y alimentos, una prueba contundente de su mejoría.

Una vez demostrado la curación, los curanderos harán entrega del paciente a sus familiares –en forma simbólica–, es decir, el curandero llamará a los familiares del paciente, padres, hermanos, tíos, primos, etc., y les dirá que la curación del enfermo ha finalizado. El paciente es entregado a sus familiares, porque “hasta aquí llegaron sus servicios” y se hace la entrega emblemática. Los buenos curanderos son “profesionales”, son ordenados, son disciplinados, son educados y respetuosos. En la mayoría de los casos se ven mejorías. Los buenos curanderos se van a distinguir siempre por preferir obsequios y no pagos, por cobrar poco y no mucho, una de sus principales características.

Otro nombre utilizado también entre la gente de la región para nombrar al curandero es *Ra cha'a yuku*, “el que da las yerbas”, o sea el yerbero, porque da de tomar remedio preparado con aguardiente a los enfermos. A estos personajes también se les asigna los nombres de *Ra tiso yu'u*, “el que pone la boca”, *vati rakan*, *xita ra kue'e*, “porque ellos jalan la enfermedad”. El curandero chupa la enfermedad del cuerpo de la gente para extraerla y escupirla en el suelo. En efecto, van absorbiendo la enfermedad con la boca ya que en la boca mantienen bebidas especiales preparadas con aguardiente, y así van jalando la enfermedad del cuerpo. La succión se realiza aplicando la boca sobre la región que se presume enferma y así van eliminando el malestar del cuerpo de la gente. De hecho, la mayoría de los *Ñatata*, “curanderos”, extraen la enfermedad del cuerpo humano a través de su boca y la escupen en el piso, como entregándosela a la tierra, ya que la enfermedad es un personaje masculino: *ra kue'e*, “el señor enfermedad”, y hay que azotarlo en el suelo.

La mayoría de las veces, el remedio del curandero es muy efectivo, y sana a los enfermos de manera inmediata, de ahí que en la memoria colectiva la gente los considere generosos y sensatos. Los curanderos, yerberos o los que chupan, son los mismos

personajes y son considerados como hombres o mujeres piadosos, preocupados por las personas.

Ahora bien, es importante señalar que los curanderos pueden manifestarse también en forma de bestias-fieras, asustar o hacerle daño a los mixtecos o sea pueden adquirir poderes nahualísticos, aunque sucede de manera inusual. Finalmente debemos de mencionar otra de las posibilidades de análisis gramatical que tiene el término *Ñatata: ña*, género femenino, proviene de *ña'a*, “mujer”, y *tata*, “descendencia”. Es llamativo que las personas que saben (curar) sean también “viejas” lo que remite al origen, a la descendencia de los mixtecos de Pinotepa Nacional.<sup>231</sup>

### 2.3. Los nahuales

La terminología mixteca de los llamados *Tasi*, “nahuales”, versa en torno a algunos individuos o diferentes tipos de personas con cualidades y usos del cuerpo diversificado. Este término significa “el que hace daño”, “que embruja”, de acuerdo al Dr. Roberto Martínez “viene de la homologación colonial del nahual y la bruja”.<sup>232</sup> Para la mayoría de las personas en Pinotepa Nacional el término “nahual” designa a un hombre que provoca daño a la gente. Calificados de manera negativa, los nahuales –de acuerdo con los ancianos– están asociados con la capacidad de crear calores o de metamorfosearse en animales en forma de “bestias-fieras” que aparecen a media noche y espantan a los hombres. Un testimonio que pudimos recolectar y filmar en video es el caso de una señora (doña Silvina) que nos narró que hace tiempo venían con sus animales de carga en un camino estrecho: “vieron unos árboles muy grandes que llaman *tuñu'u*, y ahí estaba un hombre muy alto, con un gran sombrero en la cabeza; era el *kui'ina*”, o sea el diablo, y “los animales de carga se asustaron tanto que no querían seguir caminando”, hasta que el esposo de Silvina comenzó a rezar el *ndusu ñu'u*,<sup>233</sup> “la doctrina” en mixteco,<sup>234</sup> y la aparición se

---

<sup>231</sup> En la fundación de Pinotepa Nacional participaron veinte “padres sagrados”, trece varones y siete mujeres, la que encabezaba era una de las siete mujeres.

<sup>232</sup> Comunicación personal, 2018.

<sup>233</sup> *Ndusu* “voz”, *ñu'u* “tierra, fuego” en la variante lingüística de Pinotepa Nacional, *ñu'u* significa “dios” en la Mixteca Alta. En Alvarado, Francisco de (fray), *Vocabulario en Lengua Mixteca* [Reproducción facsimilar con un estudio de Wigberto Jiménez Moreno y un apéndice con Vocabulario sacado del Arte en Lengua Mixteca de fray Antonio de los Reyes], México, Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1962, p. 127.

<sup>234</sup> Los mixtecos de Pinotepa Nacional se casaban con la doctrina en mixteco de la variante lingüística de Pinotepa. Dice Burgoa, con su fría y hostil actitud, que en la Mixteca Alta el padre fray Domingo de Santa

esfumó. La señora Silvina nos contó que cuando prendieron un “puro” (hojas de tabaco enrollado en forma de cigarro) y comenzó ella a fumar, fue cuando escucharon cómo cayó ese fenómeno dentro del agua, ya que había agua muy cerca del lugar.

Dicen los mixtecos que la transfiguración de los nahuales se realiza dando un salto hacia atrás como cayéndose en forma de pirueta, *ndua chata taru*, “se caen de espaldas esos”, es en forma de acrobacia en que se transforman. De hecho, existe un verbo que se utiliza para decir que algo se transformó: *nandui*, “se transformó” o “se transforma”; dependiendo del tono de la lengua, puede ser pasado o presente este término. *Nandui ru*, que él/ella “se transforma” o “se transformó (en algo) ese/esa” (*nandui*, “que se transforma”; es decir, *na* es prefijo que indica “que va a...” *nduy* es verbo que quiere decir “que se transforma”, o también “que se vuelve sagrado”, *ru* es afijo de desprecio equivalente a él/ella’, de hecho el afijo de desprecio se utiliza tanto para género femenino como para género masculino).

Es significativo el hecho de que el verbo *nduy*, “que se transforma, que hace daño”, también signifique “que se vuelve o llega a ser sagrado”. *Nandui ra*, “que se transformó, él (en algo)” o que “se volvió sagrado, él”. *Nandui ña*, “que se transformó, ella (en algo)”, o “que se volvió sagrada, ella”. Por ejemplo, decimos *nanduirá in ndika’a*, “él se transforma en un tigre” o “él se transformó en un tigre”, o “se tornó sagrado en un tigre”, depende del tono de la lengua. El otro verbo que se usa para decir que el hombre *Tasi*, nahual, transformó algo o que se transformó en algo es *sanandui*. Por ejemplo, decimos *sananduiru chiru in ndika’a tuun*, “que él/ella se transformó en un tigre negro”.

Los nahuales tienen una fuerte personalidad, son de carácter muy duro, lo que los diferencia de los hombres comunes: no en vano son llamados *Ra Tasi*, “el que hace daño”, o *Ra Nduy*, “el que se transforma”,<sup>235</sup> y como dijimos, esto sucede en forma de pirueta, se dice “el que se vuelve o se pone o llega a ser sagrado”, haciendo uso de las acrobacias. Al seguir analizando el término, resulta que: *ra*, afijo masculino, *ndu*, prefijo que va con

---

María “Dentro de un año aprendió la lengua mixteca, y compuso en ella la Doctrina Cristiana, con admirables rudimentos, y advertencias, para enseñarla a estos pobres, que estaban en ayunas, por no haber quién les desmenuzase el pan de su enseñanza, y no tener hasta entonces ni fragmentos de inteligencia los religiosos, en lengua tan bárbara, irregular, y dificultosa” Burgoa, (fray) Francisco de, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, Editorial Porrúa, Tomo I, S. A. 1989, p. 283.

<sup>235</sup> También hacen uso de este término para referirse de forma irónica a los homosexuales.

verbos para decir que “se vuelve”, “se pone” o “llega a ser”, y proviene de *ii*, “sagrado, bendito”. Su forma plural es *Ra Tasi tra*, “los que hacen daño” (*ra*, “el”, *tasi*, “que hace daño”, *tra*, marcador de plural para masculino), o *Ra Ndui tra*, “los que se transforman” o “los que se ponen” o “llegan a ser sagrados” (*ra*, “el”, *ndui*, un prefijo que va con verbos para decir que “se pone” o “llega a ser...”, *i* de *ii*, “sagrado”, y *tra*, marcador de plural). Cabe aclarar que –en nuestro trabajo de campo– las connotaciones de los nahuales no siempre resultaron “negativas”, pues la gente nos dijo que algunos fenómenos como los tigres negros o los perros negros que aparecen a media noche “se vuelven amigos de los hombres” y los protegen, acompañándoles camino a casa. Muchos individuos han experimentado las apariciones de nahuales, fuerzas superiores a la humana, porque después de varios días los nahuales mismos les confiesan a los hombres su más íntimo secreto.<sup>236</sup>

Por ejemplo, unos individuos en Pinotepa Nacional nos contaron también sus historias con los nahuales, como fue el caso del señor Silvano, a quien, cuando era joven: “un animal negro me siguió de noche”. Dijo que lo resguardó mientras caminaba a su casa, después de unos días supo quién era el nahual que lo había protegido en la obscuridad de la noche, “porque este mismo hombre nahual me lo confesó riéndose”, dijo don Silvano.

Pudimos recolectar otras historias sobre esos caninos que aparecen en los caminos, “como esos perros de gran tamaño que salen y paralizan a la gente”. Las personas dicen que son los *Tasi*, “los que hacen daño”, pero estos perros se vuelven amigo de los hombres y los cuidan, los acompañan en los caminos solitarios, ya sea de día o de noche. Doña Silvina prosiguió relatando que siguieron caminando y no muy lejos vieron a un perro negro “normal”, *soko rukan kumiru*, “pero ése cuida”, era el guardián de caminos que los venía cuidando y acompañando en la carretera, hasta que llegaron a la población de Pinotepa Nacional. La anciana concluye la entrevista diciendo que: *chakoo ndicha ru ña va’a*, “ciertamente hubo el malvado” en otros tiempos.

El término que corresponde a las mujeres nahuales es *Ña Tasi*, “la que hace daño”, *Ña Ndui*, “la que se transforma” o “que llega a ser sagrada”. Su forma plural es *Ñi Tasi*, “las que hacen daño o las que se transforman”, *Ñi Nduy*, “las que se transforman o las que llegan a ser sagradas”.

---

<sup>236</sup> Trabajo de campo. 2013.

Con respecto a la transfiguración de los nahuales, Mercedes de la Garza asegura que en la zona maya:<sup>237</sup> “hay varias piezas cerámicas del Clásico, el proceso de transfiguración del brujo en animal se dibuja como un desprendimiento paulatino de la forma humana, hasta que queda sólo el esqueleto, y la aparición progresiva de los rasgos animales (sobre todo del jaguar, *alter ego* animal por excelencia de los gobernantes)”<sup>238</sup> En opinión de la autora, se trata de un recurso pictórico para representar la transmutación...<sup>239</sup> El otro modo de transformación de los brujos en animales fueron las acrobacias,<sup>240</sup> parecido a como sucede entre los mixtecos de la Costa. De hecho, las piruetas para transmutarse en animales se encuentran también en los códices, como el *Códice de Dresde*, por ejemplo.<sup>241</sup> Esta representación nos habla “de la transmutación” y de la no disociación originaria con el espíritu, el alma y el cuerpo de todo ser humano.<sup>242</sup> Asimismo, las piruetas coinciden con referencias escritas de la época colonial en las que se dice que los nahuales daban vueltas o brincos para transmutarse en animales o trasladarse a otros espacios.<sup>243</sup> Es impresionante que entre los mayas yucatecos actuales la transformación del brujo en animales se logra mediante el ritual mágico de las acrobacias...<sup>244</sup> muy parecido a lo que sucede entre los pobladores de Pinotepa.

En Pinotepa la gente llama *kiti ku'u*, “animales”, a los fenómenos de los nahuales que se perciben por las noches, y por tener figuras de “animales vivos” les llaman de esta manera

---

<sup>237</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, pp. 141-271.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>241</sup> En *Dresde*, 15a, por ejemplo, se dibujó a Itzamná y al dios de la muerte haciendo acrobacias; uno de los pies hacia arriba de A se convierte en una planta de cacao, y del cuerpo D sale otra planta de cacao, mientras que en uno de sus pies se abre una flor. Y en la p. 15b, *Chaak*, sosteniendo el glifo T506 –que se puede leer como *ol*, corazón, energía vital– del que sale una planta de cacao, hace acrobacias con los pies hacia arriba; en uno de sus pies hay una flor; a su lado, el dios A, o un personaje muerto, con el ojo cerrado, manchas y ojos de la muerte, así como el gliffo “muerte” colgando del cuello, hace también piruetas con los pies hacia arriba; Frente a ellos, la diosa I les ofrece hongos en una vasija... De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 152. Véase también *Los Códices. Los Códices de Dresde, París y Grolier Ri Mayatz'ib' k'o Dresde, París xuquje' ri Xk'ut pa Grolier* Reproducción comentada por Federico Fahsen y Daniel Matul, publicada por Liga Maya Guatemala, primera edición 2007, pp. 32-49.

<sup>242</sup> *Los Códices. Los Códices de Dresde, París y Grolier Ri Mayatz'ib' k'o Dresde, París xuquje' ri Xk'ut pa Grolier* Reproducción comentada por Federico Fahsen y Daniel Matul, publicada por Liga Maya Guatemala, primera edición 2007, pp. 12, 14.

<sup>243</sup> De la Garza, cita a Margil de Jesús, En Dupiech –Cavaleri y Ruz, 1988: 259-60. En De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 153.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 153.

—aunque no lo sean— porque estos “animales” son simples *tati ña va’a*, “aires malos”, o son *yoko*, “calores”, en que se transforman los nahuales cuando realizan brincos, y se percibe su transfiguración en la oscuridad de la noche.

En la concepción del indígena, ese “animal” es el que forma o transforma calores nocivos para la salud de los individuos. Como ejemplo, aparece el tigre, pero no físicamente, surge y se vuelve un fenómeno *tati kuu ru*, “es aire eso”, aseguran.<sup>245</sup> Ves al tigre como si fuera de verdad, “pero si uno trata de agarrarlo no se puede, porque sólo es un fenómeno, más aún, este fenómeno es dañino para el cuerpo humano”.<sup>246</sup>

Otro término que se utiliza para nombrar al fenómeno del nahual es *kuanda’vi*, “sombra”, la sombra en el sentido de “fenómeno” y no de espíritu (ya que como hemos dicho el vocablo *kuanda’vi* significa también espíritu), pero también designa a un fenómeno.<sup>247</sup> Los nahuales de los mixtecos de Pinotepa suelen crear esos calores o los aires negativos perjudiciales a las personas comunes de la Costa.

Los nahuales producen calores de diversas figuras, como de tigres, panteras, jaguares, chivos, guajolotes, gallinas culecas, perros sarnosos, o hasta de objetos como el ataúd de un muerto.

Veamos de manera más específica en que se manifiestan los nahuales con sus nombres en mixteco: *in tiñuu ki’mi*, “una gallina culeca”<sup>248</sup> con sus *tiñuu kuati*, “pollitos”. Aparecen los fenómenos de noche, en forma de una gallina que guía a sus pollitos inofensivos, pero que atacan violentamente a los hombres.

El *xini kati*, “cabeza de algodón”, es un fenómeno en forma de animal que tiene la cabeza como de un anciano que rueda y rueda por los caminos y que no deja pasar a los hombres.

El *kolo*, “guajolote”, es otro de los fenómenos de los *Tasi*, que aparece por las noches; en ocasiones son varios guajolotes machos los que aparecen para atacar a los individuos. Este fenómeno golpea a los hombres y los enferma, les transmite su “calor”.

---

<sup>245</sup> Señora Matilde. Comunicación personal. 2017.

<sup>246</sup> López Castro, Hermenegildo F., “Historias de Nahuales”, *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional*, Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010.

<sup>247</sup> *Tuni* es fenómeno, es espíritu, fantasma que se manifiesta.

<sup>248</sup> *Tiñu* significa estrella, *tiñuu* es “gallina”.

El *toro*, animal vacuno, es otro de los fenómenos que normalmente aparece cuando un aprendiz nahual presenta su “prueba” en el cruce de caminos, en los cerros o en las cuevas, y este practicante tiene que enfrentarse con el fenómeno (regresaremos a este tema en capítulos posteriores).

El *kini lingui*, “cerdo enfermizo, marrano flaco y sarnoso”, aparece de noche en las barrancas y asusta a los hombres, les prohíbe pasar por el camino mientras ataca, puede aparecer sólo o acompañado de sus cerditos.

El *chivu tasi*, “chivo que hace daño, chivo nahual o chivo brujo”, es otro de los fenómenos de los *Tasi*, se manifiesta por los montes poco transitados, entre las malezas y arbustos y espanta a las personas que caminan solitarias. Las personas descubren la presencia de este fenómeno –cuando se encuentra en un lugar cercano– ya que este nahual desprende un olor muy fuerte a chivo.

El *ina lingui*, “el perro enfermizo, flaco y sarnoso”, es el fenómeno que aparece al caer la noche, por los caminos poco transitados, y asusta a los campesinos, también suele atacar mucho.

Puede aparecer también una figura de tigre color negro, gris o café (*ndika’a tuun*, “tigre negro”, *ndika’a cha’a*, “tigre gris” o *ndika’a ya’a*, “tigre café”); surge en el camino de la noche, normalmente en la madrugada, y “juega” con los hombres, o sea, se burla de ellos. Los agrede para divertirse y termina la gente enfermándose de epilepsia, o “les puede causar parálisis en el cuerpo”.

Es muy común –entre los nahuales– que les hagan daño a los niños, y se dice: *nde’e kui’inaru*, “mira diablo o miró diablo ese”, todo depende del tono de la lengua. También se dice *satasi ru*, “le hizo daño ese”, y estos nahuales pueden “mirar con desprecio o embrujar” a los niños por medio de sus ojos. La mirada de los nahuales les hace daño a los niños, los maldicen y los pequeños comienzan a enfermar de gravedad, por ejemplo, presentando fiebre muy alta, vómitos, diarrea, o empiezan a llorar mucho, se vuelven inquietos. Su comportamiento es anormal, los chiquillos están siempre irritados, tienen gimoteos, etc., y de inmediato se debe buscar ayuda de un curandero experimentado considerado bueno.

Es importante destacar que en la frase *nde’e kui’na* aparece el término “*kui’ina*”, “es diablo”, es el personaje malo en la concepción de la gente y está muy relacionado con los

nahuales. Entre la población, los hombres malos se llaman también *ra ña va'a*, “el hombre no bueno”,<sup>249</sup> cuya palabra indica “el malvado”. Señalaremos que a los hijos malvados de la región les llaman *ra se'e ña va'a*, “el hijo del no bueno”; o sea, “el hijo del malvado”. Cuando alguien es envidioso o egoísta se le dice *kui'na ini ru*, lo cual significa literalmente “diablo en la entraña (de ese)”, es decir, la maldad vive en la entraña del sujeto que es envidioso o egoísta. La envidia es el peor mal para la gente, y Leopoldo Trejo Barrientos la define así: “es un don de carencia, un regalo en que se da el producto de lo que no se tiene (en tanto ausencia, ilimitado), con el fin expreso de que el otro pierda la capacidad de disfrute de lo envidiado”.<sup>250</sup>

Entre los insultos y maldiciones utilizados por los individuos en donde aparece el término “diablo”, se encuentran las siguientes expresiones: *ra se'e kui'na*, “el hijo del diablo”, *ra se'e nduta xuu kui'na*, “el hijo del semen del diablo”, *ra se'e antaya*, “el hijo del infierno”. O sea que los que se portan mal dentro de la sociedad mixteca son los que representan a ese “diablo”. De hecho, “el diablo”, ese que perjudica como los nahuales, se encarga de robarle el alma a los mixtecos ofreciéndoles dinero u oro a cambio de su alma.<sup>251</sup> Se trata evidentemente de un término occidental muy connotado que, –como enuncié– se utiliza para nombrar a los hombres que son como “los nahuales”.<sup>252</sup> Al escudriñar en los documentos antiguos descubrimos que en el vocabulario de Alvarado,<sup>253</sup> el término “diablo” o “demonio” no aparece como tal, sino como *ñuhu cuina*, “dios diablo”.<sup>254</sup>

---

<sup>249</sup> *Ra ña va'a* ( *ra*, afijo masculino, *ña* “negativo”, *va'a* “bueno”).

<sup>250</sup> Trejo Barrientos, Leopoldo, “Especialistas del umbral, don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coordinadores), *Los sueños y los días. Chamanismo y Nahualismo en el México actual*, Vol. IV, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2013, p. 240.

<sup>251</sup> Véase artículo escrito por Chasen, Francis, y Hector Martínez, “El retorno al milenio mixteco: indígenas agraristas vs. rancheros revolucionarios en la Costa de Oaxaca, mayo de 1911”, en *cuadernos del Sur*, número 5, año 2, Oaxaca, México, 1993. Flanet, Véronique, *Viviré si dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*, México, INI, 1977.

<sup>252</sup> En el Vocabulario de fray Francisco de Alvarado aparece Bruxa o bruxo como *tay yuhutadzi*, “hombre dios nahual” y Hechicero como *tai tadzi*, “hombre nahual”. En Alvarado, (fray) Francisco de, *Vocabulario en Lengua Mixteca* [Reproducción facsimilar con un estudio de Wigberto Jiménez Moreno y un apéndice con Vocabulario sacado del Arte en Lengua Mixteca de fray Antonio de los Reyes], México, Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1962, p. 38 y 122.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>254</sup> *Ñuhu*, significa “dios” en la Mixteca Alta. En Alvarado, (fray) Francisco de, *Vocabulario en Lengua Mixteca* [Reproducción facsimilar con un estudio de Wigberto Jiménez Moreno y un apéndice con Vocabulario sacado del Arte en Lengua Mixteca de fray Antonio de los Reyes], México, Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1962, p. 127.

Para concluir, es necesario reiterar que entre los fenómenos de los nahuales emergen también objetos como *Chatu ndii*, “la Caja de Muerto”, que se revelan por las noches, ya sea en el camino solitario o en los barrancos solitarios. Este fenómeno va a asustar al hombre. El fenómeno puede presentarse con un olor desagradable que disgusta a los humanos. De hecho, la gente asegura que la fuerza de todos los fenómenos nahualísticos está ubicada en el aire –hacia arriba–; o sea, si aparece alguno de los fenómenos o fieras infernales por el camino de la noche o por los barrancos escondidos, podría enfrentárseles dando de golpes hacia arriba con un palo curado con ajo, asegura la gente de más edad. Podría sometérsele muy fácilmente, porque arriba está la energía y la fortaleza del nahual y no en el fenómeno que se ve en el suelo para asustar a las personas.

A continuación ofrecemos un cuadro en el cual enumeramos el nombre de los nahuales en mixteco, acompañado con su respectivo análisis gramatical:

Nombre de los nahuales en mixteco	Su análisis gramatical
<i>Ra Tasi</i> : “el que hace daño”	<i>ra</i> : afijo masculino, <i>tasi</i> , “que hace daño”.
<i>Ña tasi</i> : “la que hace daño”	<i>ña</i> : afijo femenino, <i>tasi</i> , “que hace daño”.
<i>Ra tasi tra</i> : “los que hacen daño”	<i>ra</i> : afijo masculino, <i>tasi</i> , “que hace daño”, <i>tra</i> , indica plural para masculino.
<i>Ñi tasi tañi</i> : “las que hacen daño”	<i>ñi</i> : afijo femenino de plural, <i>tasi</i> “que hacen daño”, <i>tañi</i> , plural femenino.
<i>Ru tasi</i> : “los que hacen daño”	<i>ru</i> : afijo de desprecio para él, ella, <i>tasi</i> , “que hace daño”.
<i>Ra nduy</i> : “el que se transforma”	<i>ra</i> : afijo masculino, <i>nduy</i> , “que se transforma o que se vuelve sagrado”.
<i>Ru nduy</i> : “los que se transforman”	<i>ru</i> : afijo de desprecio para él, ella, <i>nduy</i> , “que se transforma”.
<i>Ña nduy</i> : “la que se transforma”	<i>ña</i> : afijo femenino, <i>nduy</i> , “que se transforma o que se vuelve sagrado”.
<i>Ra nduy tra</i> : “los que se transforman”	<i>ra</i> : afijo masculino, <i>nduy</i> , “que se transforma o que se vuelve sagrado”, <i>tra</i> , plural de masculino.

*Ñi nduy tañi*: “las que se transforman”

*ñi*: afijo femenino de plural, *nduy*, “que se transforma o se vuela sagrado”, *tañi*, plural de femenino.

#### 2.4. Los padres sagrados

Conviene tratar dentro de este mismo apartado a los *Tay*, los “padres sagrados” de los mixtecos de la Costa, ya que son considerados igualmente *Ña va’a ini*, “hombres comunes”. Respetando siempre la jerarquía de los actores que intervienen en la visión de la gente de Pinotepa Nacional, vamos a mencionar de manera muy breve a hombres sagrados. Cabe precisar que los *Tay* fueron los antiguos sacerdotes de los mixtecos,<sup>255</sup> un tema que hemos desarrollado en nuestra tesis de licenciatura.<sup>256</sup> De hecho, se mencionó a los *Tay* como *Taysaque*<sup>257</sup> o también *Taysaqui* (en la variante de Pinotepa Nacional se diría *Tay savi*, “padre sagrado de la lluvia”) y se señaló que “...en la dicha Yglesia tenían sus sacerdotes [...] *Taysaqui* (*Totazi* en mexicano y sacerdote en castellano), el cual estaba guarda de los ydolos y ante quien se sacrificaban y entre noche y dia tenían seys sacrificios...”.<sup>258</sup>

Aparecieron en varios textos antiguos de los mixtecos, como fue el caso del *Vocabulario en Lengua Mixteca* de Francisco de Alvarado y las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*. Cabe destacar que el proceso inquisitorial de Yanhuitlán (un proceso legal por idolatría a caciques, gobernadores y sacerdotes indígenas de ese pueblo, 1544-1549)

<sup>255</sup> En Dahlgren, Barbro, *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, (IIA-UNAM), 1º Edición, 1954, p. 58.

<sup>256</sup> López Castro, Hermenegildo F., *Los Seres Sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa*, tesis de licenciatura, 2009.

<sup>257</sup> Alvarado, (fray) Francisco de, *Vocabulario en Lengua Mixteca* [Reproducción facsimilar con un estudio de Wigberto Jiménez Moreno y un apéndice con Vocabulario sacado del Arte en Lengua Mixteca de fray Antonio de los Reyes], México, Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1962. Folio 183. *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo segundo, “Relaciones de los pueblos de Tilantongo, Mitlantongo, Tamazola” Fechada 5 de noviembre de 1579, Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984, pp. 232-233. *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepec, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de Enero de 1580, edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 1984, p. 306.

<sup>258</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo segundo, “Relaciones de los pueblos de Tilantongo, Mitlantongo, Tamazola”, fechado 5 de noviembre de 1579, Edición de René Acuña. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México, 1984: 232-233.

contiene declaraciones de los hombres *Tay*, “sacerdotes indígenas” o “papas que piden agua” a *zaagui*, “lluvia”.<sup>259</sup> Incluso cuando los mixtecos hablan acerca del origen y principio de sus dioses y señores que había sido en Apoala, dicen:

“creían que antes que los dichos señores conquistasen esta tierra había en ella unos pueblos y a los moradores de ellos llamaban *tay nuhu*, *ñanuhu*, *tai nisino*, *tai nisai ñuhu* y estos dezian haber salido de el centro de la tierra que llaman *anuhu*. Sin descendencia de los señores de Apoala, sino que habían parecido sobre la tierra y apoderándose de ella, que estos señores eran los meros verdaderos Mixtecos y señores de la lengua que ahora se habla”.<sup>260</sup>

Los *Tay* o “padres sagrados” prevalecen inevitablemente en nuestro trabajo de campo, ya que se encuentran en la cima del pensamiento mixteco en Pinotepa Nacional. No olvidemos que el termino *Ña va’a ini*, que pertenece a los “hombres no comunes” o sea los tonos, mantiene también una estrecha relación con los *Tay*, “los padres sagrados” de los mixtecos, porque son igualmente llamados “hombres no comunes”. En efecto, los *Tay* están muy relacionados con los tonos, ya que se dice que su tono son los fenómenos naturales, de ahí la importancia de mencionarlos dentro de este capítulo.

En la concepción de la gente, los *Tay* son considerados como los *se’e savi*, “los hijos de los dioses de la lluvia”, y además tienen tono, ya sea de animales del campo pero principalmente de fenómenos climáticos. Fungen como los *sutu kue’e*, “los padres de la enfermedad o del peligro” son salvadores de vidas y protectores de las personas que tienen uno o varios animales compañeros en el monte. Se explica que en la antigüedad los *Tay* tuvieron en su casa grandes camadas de animales vivos, porque estos animales eran sus *se’e kue’e*, “sus hijos de la enfermedad o del peligro”, ya que los salvaban y los protegían de los nahuales malvados, los cuidaban.

Los *Tay*, por ser de mayor categoría que los nahuales, pueden tener tonos de venados, tuzas, víboras “de las especiales” que son de lengua bífida, etc.<sup>261</sup> Los *Tay* pueden de igual forma poseer cualidades de nahuales y manifestar su poderío *Tasi*, “que hace daño”. Pero

---

<sup>259</sup> En Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuiltán, 1544-1546*, México, Colección científica, serie de Etnohistoria-Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1999, pp. 113-301.

<sup>259</sup> Antonio de los Reyes, *Arte en Lengua Mixteca*, compuesta por el Padre Fray Antonio de los Reyes de la orden de Predicadores, Vicario de Tepuzculula, 1593, p. 2.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>261</sup> Aunque algunos mixtecos aseguran que los *Tasi* nahuales son los más poderosos porque hacen daño.

cada *Tay* se caracterizan principalmente por estar vinculados con fenómenos climáticos o atmosféricos como la lluvia, el viento, el rayo, el relámpago, el arcoíris, el terremoto... Los reptiles de gran tamaño son parte fundamental de los *Tay*. Hasta “el sueño” mismo (cuando hacen dormir a la gente) o “el tiempo” (las temporadas de lluvia o de sequía) son parte de los hombres sagrados, lo que no pueden hacer los nahuales. Mencionaremos dos categorías de los *Tay*.

- a. Primero, el *Tay savi*, “padre sagrado de la lluvia”, tiene que ver con el agua de la lluvia, el mar, los manantiales, los ríos, los arroyos, los lugares fértiles, los animales marinos, los reptiles, los fenómenos climáticos, los temblores, los terremotos, o inclusive los sueños (los *Tay* pueden hacer dormir a la gente). Pueden ser el tiempo mismo, administran la temporada de lluvia y de la sequía. En la visión de los de Pinotepa, los hombres sagrados son considerados hombres de estirpe antigua; de hecho, los documentos antiguos lo confirmaron: “...estos sacerdotes eran hijos de los caciques e indios principales”.<sup>262</sup> Los *Tay* pueden adquirir todas las categorías posibles; o sea; tener poderes de nahuales o tener tonos de animales y ser muy poderosos.<sup>263</sup>
  
- b. La otra categoría del *Tay* es la del *Tay ndoso*, “padre sagrado de luces preciosas”. Este nombre tiene que ver con luces preciosas del cielo: son entes luminosos, son destellos de luces, son meteoros, son cometas, incluso hasta el arcoíris es parte también del poder del *Tay ndoso*. Esta categoría de *Tay*, cuando pierde sus fuerzas, es decir, cuando se apaga la luminosidad del *Tay ndoso* en el *antivi*, “en la parte superior del cosmos”, se desploma el *Tay ndoso* en la tierra y se convierte

---

<sup>262</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepec, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”, Fechada 14 de enero de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984, p. 285. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Atlatlauca, Xayacatlan, Zoquiapa, Acontepeque, Huitzapa, Iztactepexi y Huitziltengo”. Fechada 8 de septiembre de 1580, Edición de René Acuña. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), México, 1984, p. 50. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo segundo, “Relaciones de los pueblos de Tecuicuilco, Santa Inés Tepeque, Atepeque, Zoquiapa y Xaltianguiiz”. Fechada 2 de octubre 1580”, Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984, p. 93.

<sup>263</sup> Señora Socorro Matilde, don Ignacio, Pinotepa Nacional. 2010.

inmediatamente en un reptil –para camuflajearse del hombre común– como aquellas serpientes especiales que son llamadas *koo tay*, “serpiente sagrada”. También hay los lagartos, los armadillos de cola bífida, los sapos, las iguanas, las pequeñas lagartijas, entre otros. Son manifestaciones de los *Tay* sobre la tierra. Muchos llaman en mixteco a esta categoría como *ndoso* únicamente, “luces preciosas del cielo, meteoros, cometas, etc.” Las dos clases de *Tay* que hemos mencionado pueden manifestarse en fenómenos climáticos como la lluvia, el viento, el rayo, el trueno, el relámpago y demás fenómenos naturales que existen, o ser luces preciosas del infinito. En fin, se trata de la constitución de un cuerpo sagrado, el humano y lo extrahumano: el hombre de características divinas y sus manifestaciones en la naturaleza. Son individuos únicos, son enteramente preciosos y se asocian físicamente a los dioses de la lluvia, según nos contaron los mixtecos. De hecho, los *Tay* se pueden describir físicamente: son o fueron hombres calvos y ojones al igual que los dioses de la lluvia mixtecos. Los *Tay* fueron hombres primigenios que participaron en la génesis mixteca y su linaje continuó hasta el tiempo actual, como consta en la amplia etnografía que hemos realizado en la Costa de Oaxaca.

### **3. Los padres sagrados y sus fenómenos climáticos**

Consideramos oportuno –siguiendo la línea de los hombres sagrados– abrir un espacio exclusivo para hablar concretamente de los actores sagrados y sus conflictos –pueblos cercanos de la región que pelearon a través de los poderes atmosféricos que poseían–, ya que nos pareció sumamente interesante compararlo con la etnografía que recolectamos en la Costa y en otras partes del estado de Oaxaca.

La etnografía en la región de Pinotepa apoyó en todo momento a dar cuenta de varios episodios históricos que sucedieron en la región, narrativas que tenían que ver con fenómenos naturales como la caída de “rayos y reptiles”, en un contexto de disputa que sostuvieron los padres sagrados de Pinotepa Nacional con sus históricos enemigos, los hombres sagrados del antiguo reino de Tututepec. Los pobladores nos contaron que los padres sagrados hacían uso de sus fuerzas divinas para resistir fuertes batallas y de esta forma defender a sus respectivas poblaciones de los peligros que surgían. Una característica importante que ubicamos al acudir a la etnografía –sobre los hombres sagrados y sus

peleas, por medio de sus fenómenos climáticos– es su calidad de fundadores de pueblos de estos hombres sacros.

Cuenta la gente más vieja que todos los hombres y mujeres que pelearon y que fundaron pueblos eran hombres con particularidades sagradas, eran “lluvias”, eran “vientos” o cualquier otra fuerza de la naturaleza, siempre seres de carácter muy especial.

En el contexto del establecimiento de Pinotepa Nacional, hay menciones de perfiles divinos de los personajes que participaron en su fundación:

Los mixtecos de Jicaltepec, Tlacamama y Jicayán –tres pueblos que ya existían–, eligieron a 20 personajes sagrados, es decir, a 20 sacerdotes mixtecos, basados en el calendario ritual de 260 días, ya que los protagonistas fueron consagrados por los dioses, los sacerdotes eran los únicos que manejaban el calendario ritual, porque eran se’ e svi “hijos de la lluvia”. Como sabemos el calendario “era de gran importancia ritual y adivinatoria entre los pueblos prehispánicos, pues la combinación de un numeral específico con un nombre del día tenía cierto augurio especial, era muy utilizado en los pronósticos de toda clase de eventos sociales”,<sup>264</sup> de hecho, “en ninguna otra parte del mundo se tiene noticia de uno similar, por lo que se considera una aportación específica de los pueblos mesoamericanos, el ciclo calendárico (de 260 días) por excelencia, es característico de las culturas mesoamericanas “resultado de la combinación de 20 signos de días y trece numerales, ... también se le conoce como calendario o almanaque ritual,<sup>265</sup> sagrado o adivinatorio”.<sup>266</sup> La cuenta se realiza del 1 al 13, por lo que el 14º signo lleva nuevamente el número 1 y cuando se llega al signo de 20, éste es acompañado por el numeral 7; de esta manera se sucede una combinación continua de numeral y signo hasta que después de una vuelta de 260 días, vuelve otra vez a comenzar el primer signo de día

---

<sup>264</sup> Rodríguez Cano, Laura, Alfonso Torres Rodríguez, *Calendario y Astronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 4, 2009, p. 28.

<sup>265</sup> Dice Rodríguez Cano que este ciclo cuyo nombre indígena en náhuatl significa “la cuenta de los días”, se le conoce, por ejemplo, entre los mexicas como *tonalpohualli*, entre los zapotecas con el nombre de *piye* o *biye* y entre los mayistas se le ha dado a conocer como *tzolkín*... Rodríguez Cano, Laura, Alfonso Torres Rodríguez, *Calendario y Astronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 4, 2009, p. 28.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 28.

con el número 1.<sup>267</sup> Por lo tanto, el nombre calendárico 9-Agua significa que un individuo nació en el día 9-Agua de la cuenta de 260 días.<sup>268</sup> Ahora nombrarles a los fundadores de Pinotepa Nacional con el nombre de *Ra Tay*, “los padres sagrados”, significa que eran los sacerdotes y estaban relacionados con fenómenos climáticos –dice la gente–.<sup>269</sup> Eran diferentes fenómenos de la naturaleza, como la lluvia, el viento y muchos otros fenómenos, esos hombres y mujeres representaban sin duda esos 20 signos de los días del calendario mesoamericano, de ahí que Pinotepa Nacional se llamara en mixteco “Pueblo Veinte” por los 20 hombres sagrados que lo fundaron, plantearlo de esta manera tiene mucho sentido.<sup>270</sup> Por ejemplo, Manuel Lejarazu nos menciona esos 20 signos de los días del Calendario Mesoamericano en español,<sup>271</sup> nosotros traducimos los nombres a la variante lingüística de Pinotepa Nacional para darnos una idea de cómo pudieron ser los nombres.<sup>272</sup> *Kuyoti* corresponde a “Lagarto”, *Tati* a “Viento”, *Ve’e* a “Casa”, *Timbo ó Kusti kue’e* a “Lagartija”, *Koo* a “Serpiente”, *Tuchi’i* a “Muerte”, *Isu* a “Venado”, *Kunexu* a “Conejo”, *Nduta* a “Agua”, *Ina* a “Perro”, *I’i* a “Mono”,<sup>273</sup> *Ku’u* o *Yava* a “Hierba”, *Ndoo* a “Caña”, *Kuiñi* o *Ñaña* a “Jaguar”, *Tasu* a “Águila”, *Tachii* a “Zopilote”, *Tu’un tuñu* a “Movimiento”, *Yuu* a “Pedernal”, *Savi* a “Lluvia”, *Ita* a “Flor”. Los sacerdotes se manifestaban en diversos reptiles sagrados, eran viento, eran agua, eran lluvia, hacían

<sup>267</sup> Hermann, Lejarazu, Manuel A, *Códice Muro, un Documento Mixteco Colonial, estudio, interpretación, paleografía y traducción*, Oaxaca, México, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Conaculta-INAH), Secretaría de Asuntos Indígenas, 2003, p. 64.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>269</sup> Don Ignacio, de El Añil, agencia de Pinotepa Nacional. 2010.

<sup>270</sup> Por cierto, Alfonso Caso menciona los nombres de los signos y numerales mixtecos de forma detallada. Caso, Alfonso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1996 [1977], p. 163.

<sup>271</sup> Hermann, Lejarazu, Manuel A, *Códice Muro, un Documento Mixteco Colonial, estudio, interpretación, paleografía y traducción*, Oaxaca, México, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Conaculta-INAH), Secretaría de Asuntos Indígenas, 2003, p. 65.

<sup>272</sup> El Calendario Mesoamericano tuvo nombres especiales, ya que contiene un lenguaje divino, arcaico, sagrado y no corresponde al actual (Rodríguez, Laura, comunicación personal. 2018). De hecho, Maarten Jansen opina también que los veinte signos (veáse cuadro I) se leían como palabras específicas. En la lengua mixteca existían términos especiales, diferentes del uso común, para los signos y los números del calendario. Un día “8 venado” en mixteco normal sería *una idzu*, pero en el vocabulario esotérico se traduce *na cuaa*. En Jansen, Maarten, *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: codex vindobonensis mexicanus I*, Amsterdam CEDLA Incidentele Publicaties 24, Tomo I, 1982, p. 47.

<sup>273</sup> Para proponer este término, nos basamos en un cuento narrado por los ancianos mixtecos de Pinotepa Nacional, en donde se habla de un animal grande que procrea un hijo con una mujer (humana) y se presenta una serie de aventuras con el niño que se vuelve invencible como el “oso” o “gorila”, sospechamos que se trata de este último animal “el gorila” (o del oso). El término podría provenir de la familia de los primates, por cómo narraron el cuento. A ese animal grande del cuento le llamaron “*I’i*”, creemos que así se decía “mono” antiguamente. En Dahlgren aparece *Nañahuconuhu* “mono”. Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996 [1954], p. 267.

temblar, podían rajar piedras con el dedo, hasta el venado aparece como el animal de los *Tay* en la cosmovisión mixteca. Esos fueron los padres sagrados y planteamos que los 20 sacerdotes (hombres y mujeres) que fundaron Pinotepa Nacional estaban cimentados perfectamente en los 20 signos de los días del calendario ritual o adivinatorio.<sup>274</sup> Nuestro argumento se basa en la literatura de Caso (y lo que López Austin refiere). Por ejemplo, Alfonso Caso hace una síntesis de los calendarios que existían en las diversas naciones de Mesoamérica,<sup>275</sup> concluye que el sistema de combinar 13 números, de 1 al 13 (o de 2 a 14) con 20 signos, era común a todos; pero los nombres de los signos variaban en parte, aunque “según creemos las ideas que representaban estos símbolos sí eran por lo menos semejantes...” El carácter sagrado o mágico de estos signos también era común en todos los pueblos y sabemos que los dioses tenían nombres calendáricos entre los nahuas de México y Tlaxacala-Puebla, entre los mixtecos y zapotecos y entre kichés y cakchiqueles, etcétera. Dice Caso que se puede suponer con fundamentos, “el carácter adivinatorio de este periodo y que se usaba para dar el primer nombre al recién nacido”, ya que “tenemos datos no sólo de los pueblos nahuas, sino de mixtecos, zapotecos,<sup>276</sup> de los pueblos mayances y de los totonacos”. O sea, hay la mención del nacimiento y aunque: “el calendario ritual era utilizado sobre todo para determinar el destino de los recién nacidos y

---

<sup>274</sup> Los 20 signos de los días aparece también en el trabajo de Alfredo López Austin, según la tradición mixteca poblana: Cipactla (monstruo de la tierra), Ehecatl (viento), calli (casa), cuetzpalin (lagartija), cóatl (serpiente), miquiztli (muerte), mázatl (venado), tochtli (conejo), atl (agua) itzcuintli (perro), ozomatli (mono), malinalli (hierba torcida), ácatl (caña), ocelotl (jaguar), cuauhtli (águila), cozcacuauhtli (águila de collar), olin (movimiento), técpatl (cuchillo de perdernal), quiáhuil (lluvia) y xóchitl (flor). López Austin, Alfredo, “El tiempo en Mesoamérica”, *Calendario, astronomía y cosmovisión, el conocimiento mesoamericano I, antología de la revista Ciencias*, vol. 3, coordinador de la serie Cesar Carrillo Trueda, México, siglo veintiuno editores, 1ª edición 2014, p. 25.

<sup>275</sup> Caso, Alfonso, *Los Calendarios Prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 1967, pp. 77, 170.

<sup>276</sup> El ejemplo sobre el uso del calendario de 265 días entre los zapotecos también aparece en *Relación autentica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones* (fecha 22 de febrero de 1656) en la zona zapoteca en el contexto de acusaciones contra un tal Diego Luis –y una larga lista de personas involucradas–: “principal maestro de los dichos Naturales, y natural de vn Barrio de la cabecera del dicho Partido, á quien aurá poco mas de diez y nueve años, que castigué por los mismos delictos. Este y otros maestros que allí ay, y en la lengua vulgar, y corriente se llaman Letrados, y Maestros, han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su Gentilidad, para lo qual han tenido libros y quadernos manuscritos, de que se aprovechan para esta doctrina, y en ellosel vsso,y enseñanza de treze Dioses, con nombre de hombres, y mujeres, á quienes atribuyen varios efectos, assi como para el régimen de su Año, que se compone de dozientos y sesenta días, y estos se reparten en treze Meses, y cada Mes se atribuye á vno de los dichos Dioses, que lo gobiernan según el comportamiento de dicho Año: el qual también se divide en quatro tiempos, o rayos; y cada vno destos consta de sesenta y cinco días, que todos ajustan el dicho Año... Juicio contra Diego, Luis, “Letrado y maestro”, en *Relación autentica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones*. Fecha 22 de febrero de 1656).

para asignarles un nombre”,<sup>277</sup> es obvio que no sólo se refería al nacimiento de una criatura, sino se puede interpretar con el nacimiento de un pueblo y su nombre.

Alfredo López Austin<sup>278</sup> describe que “había ciclos importantísimos, justo como el de 260 días, cuyo origen se atribuye a la combinación de dos números fundamentales en el orden cósmico: el 13 y el 20... el de 260 días, establecía el orden de los destinos que regían la vida de los seres mundanos”. Tiene mucha lógica pensarlo de esta forma.

De ahí que los 20 personajes que establecerían el nuevo pueblo de *Ñuu Oko*, “el Pueblo Veinte”, o sea Pinotepa Nacional, estuvieran enteramente relacionados con *savi*, “lluvia”, u otros fenómenos de la naturaleza como el *tacha*, “el rayo”, o el *tiati ñu’u*, “el remolino de fuego”, muchos de los personajes tenían una combinación de poderes y se representaban en reptiles sacros como los que ya hemos mencionado, había también las “madres sagradas”; o sea, las sacerdotisas *Tay* y estas eran muy poderosas.

Los fundadores del pueblo tenían que ver sin duda con el calendario ritual o adivinatorio, –como expresamos– en Mesoamérica el tiempo unía y controlaba todo lo que ocurría, todo lo importante. De hecho, “El tiempo estaba unido incluso con el espacio”,<sup>279</sup> y “Esta concepción del calendario como una esencia fundamental subyacente en todas las cosas y hechos se refleja en las cosmogonías mesoamericanas, en las cuales repetidas veces se menciona que el calendario nació cerca del principio de la creación”,<sup>280</sup> con esto no queremos decir que Pinotepa Nacional se haya creado cerca del principio de la creación, pero “Una vez creado, el calendario ordenó todo lo que seguiría en el proceso de la creación”.<sup>281</sup> Al respecto, “en la segunda mitad del siglo XVI los colaboradores nahuas cristianizados de Bernardino de Sahagún (1950-1981: IV, 142) confesarán que era complicado e incluso oscuro el manejo del calendario adivinatorio, así como la lectura de los códices, y que solamente los especialistas tenían acceso a este conocimiento

---

<sup>277</sup> Olivier, Guilhem, “Adivination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains” Deviner por agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines. Sous la direction de Jean-Luc Lambert et de Guilhem Olivier. Paris, École Pratique des Hautes Études, Centre d’Études Mongoles & Sibériennes- Ce libre est le volumen 3 de la Colección Nord-Asie. Supplément á Estudios Mongoles & sibériennes, centrasiaticques & tibétaines, 2012, p. 5.

<sup>278</sup> López Austin, Alfredo, “El tiempo en Mesoamérica”, *Calendario, astronomía y cosmovisión, el conocimiento mesoamericano I, antología de la revista Ciencias*, vol. 3, coordinador de la serie Cesar Carrillo Trueda, México, Siglo Veintiuno, 1ª edición 2014, p. 21.

<sup>279</sup> Hill Boone, Elizabeth, “El tiempo, el calendario ritual y la adivinación” en *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2016, p. 36.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 36.

esotérico”.<sup>282</sup> Indudablemente, los padres sagrados eran los únicos personajes que conocían y manejaban a la perfección el calendario ritual de 260 días, de ahí que muy fácilmente los mixtecos obtuvieran el número 20,<sup>283</sup> para la fundación de Pinotepa Nacional porque era una base numérica fundamental en Mesoamérica (los 20 días individuales de esta cuenta se identifican con signos, los signos que ya traducimos a la variante lingüística de Pinotepa y no con números).<sup>284</sup> Es más dice Laura Rodríguez Cano que “los 20 días llevaban nombres de distintos elementos naturales y culturales como plantas, animales y construcciones; invariablemente tuvieron el mismo orden”.<sup>285</sup> Los mexicas, mixtecos y sus vecinos del Posclásico fuera del ámbito maya compartían los mismos signos: “son representaciones en figuras bastante realistas de cosas y hechos (y acciones). Estos signos incluyen animales (como el Cocodrilo, el Venado, etc.), plantas (como la Caña, las Flores, etc.), fenómenos naturales (Viento, Agua, etc.), y una construcción humana (Casa)”.<sup>286</sup> De aquí que el 20 fuera como ese número sagrado y honorable para la fundación de Pinotepa Nacional,<sup>287</sup> por los 20 signos de los días mixtecos del calendario ritual o adivinatorio de 260 días,<sup>288</sup> porque mientras los nahuas utilizaban palabras de su lenguaje cotidiano para nombrar a los signos

---

<sup>282</sup> Olivier, Guilhem, “Adivination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains”. Deviner por agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines. Sous la direction de Jean-Luc Lambert et de Guilhem Olivier. Paris, École Pratique des Hautes Études, Centre d’Études Mongoles & Sibériennes- Ce libre est le volumen 3 de la Colección Nord-Asie. Supplément á Estudios Mongoles & siberienses, centrasiaticos & tibetinos, 2012, pp. 4,5.

<sup>283</sup> Elizabeth Boone habla que “era fundamental la cuenta de los 20 días, que se mezclaba con otra cuenta de 13 para completar el ciclo ritual de 260 días llamado en náhuatl *tonalpohualli* ‘o cuenta de los días’”. “La cuenta de los 20 días es la cuenta básica”, “La cuenta de 20 días, como unidad fundamental del tiempo, está obviamente relacionada con el sistema vigesimal mesoamericano empleado para contar”, en Hill, Boone Elizabeth, “El tiempo, el calendario ritual y la adivinación” en *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2016, pp. 37-39.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>285</sup> Rodríguez, Cano, Laura, Alfonso Torres Rodríguez, *Calendario y Astronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 4, 2009, p. 33.

<sup>286</sup> Hill, Boone Elizabeth, “El tiempo, el calendario ritual y la adivinación” en *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2016, p. 39.

<sup>287</sup> Llama la atención que en el *Códice Yuta noho* (de la Mixteca Alta) aparezcan 20 ojos estelares.

<sup>288</sup> Algunos proponen desatinadamente que Pinotepa Nacional se llama en la lengua *Ñuu Yoko* y lo traducen equívocamente como “pueblo de vapor”, desconociendo que los vocablos en mixteco, pertenecen a voces homógrafas, es decir; son palabras que se escriben igual pero que tienen distintos significados, todo va a depender del tono de la lengua. Por ejemplo *yoko* quiere decir “principal, primogénito, vapor, tornado”. Al primer hijo de una pareja, se dice *se’e yoko* es *se’e xi’nakuui* “es el primer hijo” de la pareja y al que termina *ru sandi’i* se dice *se’e xatu* “el último”. En todo caso, no estaría mal usar el término de *Ñuu yoko* pero no como el nombre de Pinotepa Nacional, sino para referirse al lugar como “el pueblo principal de la zona”, es decir, como el centro económico más importante de la región. *Ñuu Yoko* se traduciría entonces como la “ciudad principal” de la región y no como “pueblo de vapor”. Cabe señalar que actualmente las poblaciones mixtecas de la Costa llaman *Ñoko* a los de Pinotepa Nacional, que es una contracción de *Ñuu Oko*...

de los días, los antiguos mixtecos hacían uso de un lenguaje especial o lenguaje sagrado para denominar tanto a los signos de los días como a los numerales que los acompañan.<sup>289</sup>

El hecho es que, en la fundación de Pinotepa Nacional de estos 20 personajes, 13 eran varones (como los numerales) y 7 eran mujeres (que representan el origen), dijeron las ancianas,<sup>290</sup> que sumado daba un total de 20; o sea, los veinte signos de los días mixtecos del calendario ritual o adivinatorio que es “el mero resultado matemático de combinar numerales y nombres de días (13x20=260)”.<sup>291</sup> Planteamos que los 13 varones simbolizaban los 13 numerales y el número siete nos remonta al origen (las mujeres), el 7 era un número sagrado en Mesoamérica...<sup>292</sup> Para profundizar al número 7, “como un número sagrado”, contamos con un códice titulado: *Codex mexicano*, que contiene la historia de los mexicanos desde su partida de Aztlán hasta 1590. En la pintura (página 22), se ve en la parte inferior un semicírculo con siete curvas en su borde inferior, las cuales representan las siete cuevas del Chicomoztoc. A su lado hay una leyenda mexicana que dice: De este lugar llamado Chicomoztoc salieron, etc. Sobre el símbolo del Chicomoztoc hay un cuadro, del cual salen siete líneas que terminan en siete signos jeroglíficos... Es decir, el número siete tiene que ver con el origen.<sup>293</sup>

De los 20 personajes, una señora guió a los demás y la llamaban *Ña i'a*,<sup>294</sup> “la gran señora”, es decir, ¿diecinueve personajes lluvia al servicio de la señora *Ña i'a* que guiara todo este proceso ritual? Elizabeth Boone propone que el tiempo, el ciclo de 260 días muy probablemente se originó con las mujeres, quienes reconocían que se aproximaba a la duración promedio de un embarazo (266 días). “La cuenta se aproxima aún más al tiempo calculado a partir de un ciclo menstrual omitido, cuando una mujer se entera de que está

---

<sup>289</sup> Hermann, Lejarazu, Manuel A, *Códice Muro, un Documento Mixteco Colonial, estudio, interpretación, paleografía y traducción*, Oaxaca, México, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Conaculta-INAH), Secretaría de Asuntos Indígenas, 2003, p. 69.

<sup>290</sup> Doña Julia (a). 2010.

<sup>291</sup> Rodríguez, Cano, Laura, Alfonso Torres Rodríguez, *Calendario y Astronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 4, 2009, p. 33.

<sup>292</sup> Resulta demasiado curioso que cuando Caso refiere a una estela (estela 2) “está el día 7 y parece ser el nombre de Tláloc” (“dios de la lluvia entre los nahuas”)... Caso, Alfonso, *Los Calendarios Prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 1967, pp. 77, 170.

<sup>293</sup> Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala (Crónica del siglo XVI) anotada por Alfredo Chavero, versión enriquecida con 48 láminas del lienzo de Tlaxcala*, México, editorial innovación, s. a., 1979 [1892], pp. 7,8.

<sup>294</sup> *Ña i'a* significa “la mujer de aquí” pero para decir “soberana, reina etc” se le da otro tono a la lengua.

preñada, hasta el día del parto. De hecho, muchos mayas y mexicanos contemporáneos (por ejemplo, los mayas quichés y los mixtecos) asocian el periodo del embarazo con el ciclo de 260 días. Y debido a que la cuenta de 20 días tan claramente está basada en el cuerpo humano, resulta razonable suponer que también lo estaría el ciclo más largo. La afortunada correspondencia con múltiples ciclos celestiales hace que la cuenta de 260 días sea aún más valiosa para los cálculos astronómicos.<sup>295</sup> Una señora guió en la fundación de Pinotepa, era mujer y era lluvia, representaba a las 7 mujeres, es decir, al origen, era la que gobernaba a los demás hombres sagrados...<sup>296</sup> de acuerdo a lo establecido en el orden cósmico.<sup>297</sup>

### Instaurar

Después de que se fundara Pinotepa Nacional, cuenta la gente más grande que los hombres de personalidad sagrada permanecieron en conflictos durante mucho tiempo y pelearon mediante sus poderes sobrenaturales que poseían, convertidos por supuesto en fenómenos climáticos. La gente nos narró acerca de los acontecimientos antiguos suscitados en la región, se desataban grandes enfrentamientos entre el antiguo reino de Tututepec y Pinotepa Nacional por la conquista o defensa de los pueblos.

Las historias que nos narraron los pobladores fueron siempre interesantes para comprender la profundidad de los *Tay* y sus reptiles:

---

<sup>295</sup> Hill, Boone Elizabeth, “El tiempo, el calendario ritual y la adivinación”, en *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2016, pp. 42,43.

<sup>296</sup> Curiosamente, basados en la memoria colectiva, (y en el contexto de la Revolución Mexicana) en mayo de 1911, se intentó instaurar un nuevo reinado en Pinotepa Nacional, en donde una mujer fue ascendida para ocupar el nuevo gobierno monárquico de Pinotepa. Su nombre era María Benita Mejía. Era una mujer ya madura, de rasgos finos, mas bien recatada; aceptó su encumbramiento con simplicidad; no se mareó ni un instante, como si se hubiese preparado toda la vida para desempeñar el papel de reina: “Necesitábamos una reina, pero una reina de verdad; y elegimos a María Benita Mejía, la india de mas respeto en Pinotepa de la cual sabíamos que descendía de una familia de reyes mixtecos”. En Gutierrez, Tibón, *Pinotepa Nacional, Mixtecos negros y triques...* 1961, p. 29. Cuentan además, que al momento que la reina fue encumbrada, se llevó a cabo un gran ritual indígena en donde “A los pies de María Benita había pétalos y pétalos de flores preciosas y perfumadas. Ella portaba joyas y collares espléndidos de perlas finas, su traje era muy original, muy elegante, estaba magníficamente ataviada, como en época antigua. Las ancianas llevaban cántaros con agua para la ceremonia, para el ritual de “purificación” como en los mejores tiempos del pasado prehispánico, como en los más bellos atardeceres de aquellos cielos sagrados, se tenían que ‘purificar’ pues comenzaba una nueva época”. En *Tutu Nuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca...* 2010, p. 325.

<sup>297</sup> De hecho, es muy curioso que dentro de la lista de los veinte signos de los días mixtecos del calendario de 260, en la decimonovena posición aparezca el logograma de *savi*, “lluvia”, con los atributos de la deidad de la lluvia, anteojera, bigotera y largos colmillos. El calendario se empleó para especificar fechas dentro de un ciclo de 52 años. Al término de este ciclo se conmemoraba una atadura de años y se hacía una ceremonia en honor al fuego nuevo entre los mexicas, llamado también “siglo indígena” o “rueda calendárica”... Véase Laura Rodríguez Cano, “Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca”, *Desacatos, revista de Arqueología Social. Arqueología y etnohistoria de la Mixteca*, número 27, mayo-agosto 2008, pp. 33-72.

“Una de las víboras de cascabel murió inmediatamente porque era el *Tay* de una mujer mixteca del pueblo de Chayuco<sup>298</sup> –*Cha’á Yuku*, “Pie de Cerro” (*cha’á*, “pie”, *yuku* “cerro”)– y ésta quedó muerta en este lugar”. Los demás animales corrieron hacia un lugar a esconderse entre las casas. Esta mujer era una *Tay*, era sagrada, era el personaje sagrado que peleó y defendió a los ancianos de Pinotepa: “por gracia de Dios los señores salieron ilesos. Nadie salió quemado. Únicamente falleció la mujer, la que peleó contra los señores de Tututepec para defender a los mandones de Pinotepa”.<sup>299</sup>

Los antiguos relatos de Pinotepa Nacional explican repetitivamente la presencia de los padres sagrados y sus poderes asociados a los fenómenos atmosféricos; dicen los mixtecos que los *Tay* participaron con sus fuerzas sobrenaturales en las guerras, formando huracanes, relámpagos, truenos, como se ilustra a continuación:

“Dos o tres días después se formó un huracán, hubo lluvia, mucha lluvia, relámpagos, truenos, viento y remolinos, éste era el plan del señorío *Ñuu Oko* que habían acordado para el rescate de la imagen religiosa. Así se dio este tipo de fenómenos, llovió en toda la Costa, confundieron al reino de Tututepec. Cuentan los abuelos que llegaron en diferentes formas de lluvia, relámpago, truenos, vientos, etc., que entraron por donde se oculta el sol (el lado oeste), que se les facilitó entrar por el techo del templo, por el lado poniente, y salieron por donde nace el sol (el lado oriente), hacia esta dirección se dirigieron”.<sup>300</sup>

El relato vuelve a reiterarnos los poderes omnipotentes basados en la naturaleza de los antiguos *Tay*. De hecho, la pelea de los *Tay* continuó en espacios muy especiales como los cerros y los templos, lugares relacionados enteramente con la divinidad, ya que sólo los hombres sagrados tenían facultad de hacer uso de los lugares sagrados y utilizar las fuerzas de los fenómenos de la naturaleza, aseguraron tener potestad sobre ello. Por ejemplo, en tiempos de la Colonia:

“...entraron a rescatar a la virgen, la tomaron envuelta con el petate y se la trajeron al Pueblo Veinte... Los ancianos que estaban en el cerro se dirigieron inmediatamente hacia un segundo lugar sagrado, es el cerro de las campanas que le llaman *Yuku Tiso Kaa*, “Cerro en donde se colocan Campanas” (*yuku*, “cerro”, *tiso*, “coloca”, y *kaa*, “metal, campana”) y

---

<sup>298</sup> Un pueblo muy cercano a Pinotepa Nacional. Véase mapa.

<sup>299</sup> *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 313.

<sup>300</sup> *Ibidem, Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte...*, p. 71.

cuando nuevamente se acercaba el enemigo, corrían hacia un tercer cerro sagrado: *Yuku Kuiti Ndúti*, “Cerro de los Ostiones” (*yuku*, “cerro”, *kuiti*, “reunir”, y *nduti*, “ostiones”), porque había muchas conchas de ostiones. Entonces en estos tres lugares sagrados era donde escondían a la virgen. Cuando los *yuku saa* venían a *Yuku Ñu Kaa* –cuentan los ancianos–, los *ñuu oko* ya estaban en *Yuku Tiso Kaa*. Cuando éstos estaban en *Yuku Tiso Kaa*, se cambiaban a *Yuku Kuiti Ndúti*. Y así estuvieron hasta que decidieron esconder a la virgen en un lugar de Jicaltepec, en *Yuu Kava Tioko* –recordemos que en ese momento había lluvia, relámpagos y truenos. Era una guerra entre seres extraordinarios, entre seres divinos, entre los *Tay*, porque eran los hombres poderosos y sagrados de cada pueblo”.<sup>301</sup>

Los de Pinotepa nos aseguraron que los hombres sacros contaban con tales poderes de la naturaleza que eran capaces desde destruir un templo completo hecho de adobe, hasta de dañar cosechas de maíz en tiempos recientes “...De igual forma se iban los *Ñuu oko* a rajear el templo de Tututepec, a dañar también la cosecha de maíz de éstos. Estuvo este suceso hasta los años setenta”.<sup>302</sup>

Los *Tay* sabían cuando iba a llover y cuando no iba a llover.<sup>303</sup> Ellos podían destruir campos o poblaciones completos, porque tenían muchos poderes de la naturaleza. Fue por medio de la lluvia, el rayo, el viento que lograban doblegar al enemigo. Sucedió tanto entre los mixtecos de Tututepec, como entre los de Pinotepa Nacional, incluso la pelea se amplió hacia otros pueblos cercanos a Pinotepa.

Es de hacerse notar que la guerra ocurrida entre Pinotepa y el antiguo reino de Tututepec haya acontecido solamente entre hombres y mujeres divinos y no entre nahuales, como muchos relatos antiguos sugieren (seguiremos diferenciando los nahuales de los *Tay*). Ahora bien, de acuerdo a lo que hemos venido esbozando, únicamente los padres sagrados utilizaban las fuerzas meteorológicas de la naturaleza para arrancar las milpas en forma de viento y no los nahuales:

“Me asegura mi abuelito que venían los *Tay* del señorío de Tututepec, arrancaban las milpas. Eso uno lo puede comprobar porque cuando el viento es normal, puede arrancar las

---

<sup>301</sup> *Ibidem*, *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte...*, p. 73.

<sup>302</sup> *Ibidem*, *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte...*, p. 75.

<sup>303</sup> Justo como relata Sahagún al hablar de los brujos-nahualli apunta: “...Decíase conocedor del reino de los muertos, conocedor del cielo. Sabía cuándo había de llover, o si no había de llover. También alcanzaba a ejercer oficio de brujo”. Ángel María, Garibay, “Paralipómemos de Sahagún”, en *Tlalocan*, 1946, vol. 2, pp. 167-174.

milpas, pero no las tira con todo y raíz hasta fuera del corral. Mi tío todavía lo vio, el viento arrancaba las milpas, las ponía en las ramas de los árboles, encima de los árboles. Eran los *Tay*”.<sup>304</sup>

En otro de los relatos que los pobladores nos contaron en Pinotepa, dijeron que habiéndose reunido los ancianos más conservadores del pueblo –un primero de enero–, en tiempos de la Revolución, justo a las dos de la tarde aconteció que:

ta donde estaba un árbol de tamarindo, por el Barrio de la Flores. Todos corrieron desesperados, por suerte nadie de los ancianos salió lastimado. Muchas mujeres que también

“...cayó un rayo y quemó la casa. El fuego brincó has estaban por ahí fueron a preparar agua de sal y apagaron la quemazón de la casa de zacate. La apagaron con *ñii ndu’u*, “sal de grano” (*ñii*, “sal”, *ndu’u*, “grano” (de sal). Mi tío abuelo cuenta que en el instante en que estaban apagando el fuego, en ese mismo momento cayeron animalitos del cielo. Cayeron tres víboras de cascabel, dos sapos, un lagarto, y un armadillo con una cola de tres puntillas”.<sup>305</sup>

A manera de resumen, hemos visto que los padres sagrados mixtecos fundaron pueblos y pelearon con sus fenómenos, protegieron sus comunidades, cuidaron los ríos, cuidaron los manantiales, los mares, los océanos, propiciaron la lluvia, generaron el agua, amaban el agua, porque el agua era fundamental para la vida, era sagrada para la gente. Vimos también que los hombres sagrados son el agua misma, la lluvia misma, y así estuvieron presentes en diversos pueblos y en la región mixteca de la Costa. Aunque –en ocasiones– los personajes divinos parecían complementar sus poderes sobrenaturales sagrados con los poderes de los nahuales, que con todo no deben de confundirse los hombres sagrados de ninguna manera con los nahuales, porque los nahuales (digamos) como dicen los mixtecos, son actores más terrenales y nada tienen que ver con las fuerzas naturales.

---

<sup>304</sup> *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte...*, p. 75.

<sup>305</sup> “Enojo de los de Tututepec por el cambio de gobierno en Pinotepa”, *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte*, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 313.

### 3.1. Comparaciones de los padres sagrados

La presencia de los padres sagrados y sus peleas –en las guerras antiguas– resultaron fundamentalmente importantes para ahondar en nuestro tema, ya que confirmaron que los hombres de personalidad sobrenatural sacros, tienen semejanzas en diversas regiones de Oaxaca, como veremos a continuación. Al hacer la comparación de los relatos mixtecos con lo ocurrido por ejemplo entre los chontales de Oaxaca y sus enemigos huaves, se vislumbra enseguida una semejanza. La narración de los chontales dice:

“que hilando algodón, una mujer “nahual produjo una nube y rayos” para acabar con unos “nahuales” huaves que “transformándose en sapo, serpiente y lagarto atentaba contra su pueblo”.<sup>306</sup>

El párrafo insiste en mostrar características muy semejantes a las de los padres sagrados de los mixtecos de Pinotepa Nacional. La historia completa de los chontales dice que hubo una pelea entre los mareños huaves (que son la gente de San Mateo del Mar, un pueblo pescador de Oaxaca) y los chontales de la montaña en el mismo estado de Oaxaca. La tradición chontal cuenta que el pueblo huave solía ir a los pueblos en los cerros a vender su pescado y camarón:

Una vez los huaves fueron al pueblo de Santa Lucía a vender su pescado muy bien y en la siguiente vez que vinieron a vender pescado elevaron sus precios. Las autoridades del pueblo de Santa Lucía se quejaron y les pidieron que bajaran los precios como estaban anteriormente o de lo contrario tendrían que dejar de vender y llevar su pescado a casa.

Un viejo mareño que estaba entre los comerciantes se enojó mucho: “ustedes están en contra de nosotros como si fueran muy machos”,<sup>307</sup> dijo el anciano. “Si ustedes son en verdad hombres espérenos cuando caigan las primeras lluvias en mayo”.<sup>308</sup> Las autoridades de Santa Lucía escucharon tranquilamente lo que el mareño les decía. Ésta fue la razón de la pelea.<sup>309</sup> La gente narra que cuando llegó mayo, las lluvias llegaron:

---

<sup>306</sup> Carrasco, Pedro, *Pagan rituals and Beliefs among the chontal indians of Oaxaca*, México, University of California, Vol 20, No. 3, Los Angeles, Anthropological Records, 1960, p. 108. Citado también en Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológicas 19, Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 2011, p. 329.

<sup>307</sup> Oseguera, Andrés (coordinador), *Historia y Etnografía entre los Chontales de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2006, p. 234.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 234.

“la primera vez que llovió hubo una gran tormenta con fuertes truenos. Un relámpago pegó en la campana de la iglesia rompiéndola; la iglesia y algunas casas fueron quemadas y la lluvia dilató por largo tiempo. Hubo inundaciones y parte del pueblo, casas y todo, fue llevado por el río. Pero había una anciana en el pueblo y fue ella quien lo defendió; ella era “nagual”; la anciana tenía al “cometa” como su “nagual”.<sup>310</sup>

Todos los ancianos del pueblo se reunieron para decidir cómo salvar a la comunidad que estaba a punto de ser destruida: “voy a tratar, voy a ver si puedo hablar con los naguales”, dijo la anciana. Ella tomó algodón y su huso para coser y comenzó a girar. Conforme ella hacía girar el algodón, una gran nube comenzó a elevarse y ella giraba y giraba el algodón y se elevaba y elevaba hasta convertirse en una nube. Ella había trabajado una hora cuando la lluvia paró y empezó a tronar y relampaguear. Pero sólo eran truenos y relámpagos; ya no había lluvia. Estos truenos secos duraron toda la noche. Para el alba todo estaba calmo y claro”.<sup>311</sup>

Descubrir datos importantes dentro del relato chontal es imprescindible para ver semejanzas en lo que respecta a rasgos con las características de los que consideramos son “los padres sagrados” o “madres sagradas”. Por ejemplo, encontramos lo equivalente a una mujer sagrada con poderes de “lluvia seca”, parecido a como sucede entre los mixtecos: “por los truenos y relámpagos que calmó la lluvia”. Subrayaremos además sobre las inundaciones en el pueblo, semejante a como acontece entre la gente de nuestra región. El relato chontal explica que cuando los fenómenos calmaron:

“...la gente fue a ver los manantiales del pueblo”. Había tres de ellos (tres reptiles), uno en cada lago del cerro. En el primer manantial se encontró a un gran sapo muerto. En el segundo había una serpiente muerta y en el tercero había un lagarto también muerto: “estos son los naguales, éstos son los mareños”, dijo la anciana. “Nosotros ganamos; si no lo hubiéramos hecho ellos hubieran terminado con nuestro pueblo”. Después, tomaron el sapo, la serpiente y el lagarto y los llevaron al pueblo para mostrárselos a la gente.

El relato destaca la muerte de unos reptiles en mano de los chontales y dice que la gente del pueblo recogió a estos animales muertos y la anciana dijo: “tomemos revancha de lo

---

<sup>310</sup> Aunque se hable de “nagual”, planteamos que se trata de las mujeres sagradas, por lo del “cometa” entre otros reptiles que menciona el texto. Recordemos entre los mixtecos se dice *ndoso*, “cometa, luces preciosas del cielo”.

<sup>311</sup> Oseguera, Andrés (coordinador), *Historia y Etnografía entre los Chontales de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2006, p. 234.

que trataron de hacer aquí”. Ella fue a los pueblos vecinos para ver qué fuerzas podía recoger para luchar contra San Mateo. Mandaron un mensaje para avisarles a los de San Mateo que debían de estar listos para tal día, cuando la gente del cerro fuera a probar su fuerza sobre ellos.

La gente de San Mateo no quería, pidieron paz, buscaron un acuerdo. Dijeron que lo que había sucedido era suficiente como prueba. Tres ancianos de San Mateo subieron a los cerros a solicitar un acuerdo y a pedir ser tratados como si fueran más que hermanos. “Y así es cómo, con el fin de alcanzar seguridad, los mareños se convirtieron en compadres con la gente de las montañas. Desde ese día ellos se llaman mutuamente compadres”.<sup>312</sup>

La narración chontal nos confirma esa semejanza que tienen ciertos personajes sagrados y sus reptiles, como la anciana del relato que era lluvia seca. Existen padres o madres sagradas por todos los lugares, compartiendo ciertas características especiales relacionadas con los fenómenos climáticos y sus reptiles que nada tienen que ver con los nahuales, aunque el relato en español haya hablado de nahuales. Esto no quiere decir que estamos proponiendo la existencia de los mismos personajes en todas partes, pero sí hay mucha semejanza. Nuestra propuesta encamina a la similitud en sus características y una diferencia en sus nombres.

Continuando, hay otro testimonio etnográfico que pudimos recolectar y comparar, se encuentra en el libro *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*, de Miguel A. Bartolomé (1979), en donde se describen a “nahuales” y lo escribimos entrecomillado porque no son “nahuales” sino lo semejante a los *Tay*, del pueblo chatino de Zenzontepec en lucha contra los mixtecos de Tututepec,<sup>313</sup> una lucha por una serpiente de agua.<sup>314</sup> Dentro de este mismo marco de comparaciones creímos conveniente transcribir el relato completo para su mejor comprensión.

Los mixtecos de Tututepec –de la mixteca baja–, hicieron una competencia contra los chatinos de Zenzontepec para ver quién era más sabio, si los chatinos o los mixtecos.

---

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>313</sup> Casi puedo asegurar que si consultamos desde la lengua, haríamos términos que clasifican a cada personaje sobrenatural, incluso lo semejante a los “hombres sagrados”. Por ejemplo, entre los de Tututepec (pueblo mixteco), se puede saber de los *Tay*, por las historias que cuentan sobre Tututepec contra varios pueblos de la Costa. Ahí se menciona claramente a los *Tay* que son “los hombres sagrados”.

<sup>314</sup> Bartolomé, Miguel Alberto, “Los nahuales de Zenzontepec contra los de Tututepec”, en *Narrativa y etnicidad entre los Chatinos de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuadernos de los Centros Regionales Oaxaca, 1979, pp. 35-36.

Fueron a hacer la competencia los nahuales de los chatinos de Zenzontepec contra los mixtecos de Tututepec.

En un cerro de Tututepec, que se llama Cerro de Pájaro, estaba la Culebra del Agua. Al Cerro Pájaro ellos lo llaman *Yukusa*,<sup>315</sup> en chatino ese cerro se llama *Ikjia Kini*. Entonces los chatinos fueron a buscar a la Culebra del Agua que tenían los de Tututepec. La llevaron al manantial que había arriba del pueblo. Entonces del lado chatino llovía bastante, había suficiente agua, porque allí estaba la serpiente de Tututepec”.<sup>316</sup>

En cambio Tututepec quedó seco, se secaron todos los pozos, todo quedó desierto. Entonces los “nahuales” de Tututepec fueron a pedir perdón a Zenzontepec, cuando todavía estaban allí; se pusieron de acuerdo y les entregaron de nuevo su serpiente cuando todavía estaba allí el jefe de los de Tututepec. Al otro día amanecieron los pozos llenos de agua y comenzó a llover en Tututepec. Así los chatinos de Zenzontepec ganaron la competencia a los mixtecos. Entonces toda la gente supo quién era el más fuerte y el más sabio; los que más saben son los chatinos.<sup>317</sup>

Podemos sintetizar varios elementos relevantes en el relato de Tututepec y Zenzontepec primero: se habla de una “culebra de agua”, se trata de una serpiente de lluvia, reptil preferido de los hombres sagrados y no de los nahuales. Desde nuestro enfoque, hemos visto que las serpientes pertenecen a los actores de la lluvia, no olvidemos que *savi*, “la lluvia”, y *nduta* “el agua”, suelen estar siempre relacionados con la serpiente sagrada, las serpientes son seres acuáticos, acostumbran a manifestarse con los fenómenos climáticos. Además, resalta también el cerro, los pequeños espacios consagrados por los dioses, ahí viven las serpientes sacras, porque aquí es donde se concentra la mayor fuerza divina. El agua es el centro de discordia en la pelea de los padres o madres sagrados del relato que equivocadamente tratan los protagonistas como nahuales.

Para dar inicio con el Capítulo segundo, se revisaron los relatos actuales de los pobladores. Veamos enseguida las diversas narraciones en el Capítulo segundo, siempre bajo el enfoque de la semejanza y la diferencia en Mesoamérica. Empezamos con la

---

<sup>315</sup> Tututepec es llamado *Yuku saa*, “Cerro de Pájaros”, por estar adornado el templo antiguo con figura de aves, según cuentan los de Pinotepa Nacional.

<sup>316</sup> Bartolomé, Miguel Alberto, “Los nahuales de Zenzontepec contra los de Tututepec”, en *Narrativa y etnicidad entre los Chatinos de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuadernos de los Centros Regionales Oaxaca, 1979, p. 35.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 35.

narrativa actual de los mixtecos del pueblo veinte, veamos que nos dice.

## Capítulo II. Los relatos actuales

### 1. La narrativa actual (cuentos e historias de nahuales)

En un libro que publicamos en el año de 2010 sobre relatos de la tradición oral de los mixtecos de Pinotepa Nacional,<sup>318</sup> recopilamos diversas narraciones, historias y cuentos maravillosos. De hecho, hubo relatos en particular que llamaron mucho la atención, narraciones en la que poco a poco sobresalían los nahuales, los tonos o los llamados “hombres sagrados”. A raíz de las narraciones nos dimos a la tarea de profundizar en nuestras investigaciones y reestructurar preguntas con relación al tema del nahualismo.

Nos dimos cuenta que de donde emerge la vida diaria, que de donde está la práctica de la gente, ahí justamente se despliega cotidianamente la cosmovisión de las personas. Paso a paso comenzamos a estudiar cada actor que emergía de los relatos, paso a paso fuimos descubriéndolos. Comenzamos a analizarlos, creímos que sería relativamente fácil clasificarlos, no tardamos mucho en descubrir que los personajes aparecían multicolores en sus características, se describían sucesos extraordinarios complejos. Las narraciones revelaban a cada hombre de personalidad sobrenatural como en una fiesta ritual.

Diferenciar a los nahuales de los tonos o los nahuales de los “padres sagrados”, confieso, fue un trabajo arduo. Tuvimos que acudir a las personas indicadas (ancianos que hablaban perfectamente la lengua) para que nos ayudaran a esclarecer a cada personaje. Fue así como entramos en contacto con la narrativa actual de los pobladores de Pinotepa Nacional y de la región; por medio de entrevistas en lengua mixteca con la gente fue cómo coincidimos en el planteamiento de que “el sentido de la vida social se expresa particularmente a través de discursos que emergen en la vida diaria, de manera informal, bajo la forma de comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones”. Los investigadores sociales “han transformado y reunido varias de estas instancias en un artefacto técnico”.<sup>319</sup> Sin duda alguna “la entrevista es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree...” Esta información suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o

---

<sup>318</sup> Con el apoyo de la Dra. Ethelia Ruiz Medrano logramos grabar y transcribir los relatos, después se tradujo al mixteco.

<sup>319</sup> Guber, Rosana, *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Argentina, Siglo Veintiuno editores, 2012, p. 69.

estándares de acción o los valores o conductas ideales”.<sup>320</sup> La entrevista es entonces “una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación”.<sup>321</sup> Escribir un apartado sobre la presencia del nahualismo en los relatos actuales de los mixtecos, enfrenta al autor a una labor titánica y complicada; sin embargo, nuestro compromiso con el pueblo de la lluvia, era mucho más profundo.

Fue en nuestra etnografía actual donde pudimos recolectar cuentos e historias de los tonos y de los nahuales de manera más específica. La narrativa es utilizada normalmente para la educación de los niños en el seno familiar costeño. Resultó interesante que hubiera ese agregado muy fuerte en los relatos hacia la gente, así como testimonios que contribuyeron a reforzar lazos de identidad entre los mixtecos; sin duda, los actores de las narraciones ayudarán a mejorar ese lazo de identificación.

La convivencia con las personas –con las que interactuamos durante el proceso de investigación– o la convivencia con el tema o área de estudio, nos ayudó a seguir el objeto dentro de los cuentos e historias de la gente del lugar, en el entendido de que “el testimonio es la constancia escrita o grabada de un hecho, pasado o presente, que el narrador interpreta con cierto grado de objetividad, voluntaria o involuntariamente...”<sup>322</sup>

Al respecto cito a María Teresa Valdivia (2007), quien argumenta que los testimonios pueden clasificarse según el objetivo de su recopilación.<sup>323</sup> Plantea la autora que se habla de un testimonio histórico cuando el objetivo final de éste consiste en aportar nuevos datos para la construcción de un hecho histórico, o bien una interpretación distinta de los mismos eventos.<sup>324</sup> El testimonio judicial, por otra parte, tiene como objetivo llegar a la “verdad” del hecho por medio de la confrontación de varios testimonios de diferentes narradores. Mientras que el testimonio lingüístico pretenderá el análisis de la lengua del narrador, en este caso el hablante, tal vez confrontada con otros narradores-hablantes de su misma lengua “según ciertas clasificaciones de sector, clase, ocupación, etcétera, con la finalidad

---

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>322</sup> Valdivia Dounce, María Teresa, *Entre yoris y guarijíos, crónicas sobre el quehacer antropológico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2007, p. 223.

<sup>323</sup> *Ibidem*, pp. 219-233.

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 223.

de descubrir formas estructural, modos, usos y funciones de esa lengua.<sup>325</sup>

De acuerdo a lo que propone Valdivia, para los testimonios históricos o judiciales es más importante el contenido que la forma, “en tanto que para un testimonio lingüístico importa más la forma que el contenido...”<sup>326</sup> Sobre los testimonios lingüísticos –aspecto que nos interesa– dice que es la manera en que se intenta resolver el punto de confluencia entre objetividad y el objetivo del testimonio, es decir, la fidelidad a la forma, se consigue mediante la recopilación y transcripción literal del discurso del hablante; ejercicio que se aplica una y otra vez hasta conseguir identificar esa forma y, necesariamente, en la lengua materna del hablante...”<sup>327</sup> Señaladas las aclaraciones de la autora regresaremos al asunto de nuestro apartado, centrándonos primeramente en el testimonio histórico, en donde reaparecen los *Tay* sagrados de los mixtecos de la Costa.

### 1.1. Los *Tay* en las historias actuales

Diversas historias permanecen vivas en donde participaron activamente los *Tay*. Así, en el relato de los *ñata* dicen que cuando los hombres del primer mundo fallido que crearon los dioses, vivieron y convivieron con los *Tay*. De hecho, hay evidencias contundentes de este grupo humano. Hay rastros de las casas que habitaron. También hay objetos que se han localizado. Es en la Costa en donde más pruebas se han encontrado sobre la vida de los seres del primer mundo mixteco. Obviamente es necesario distinguir entre los relatos sobre los *ñata* ya publicados, que a continuación les presentamos:

Platican los abuelos que los *ñata* (los prehombres) solamente jugaban, nunca trabajaron. Solían elaborar figurillas de barro que los pobladores llaman *se'e ñu'u*, “hijos de barro”, fabricaban también cazuelitas, platos, collares, figurillas de aves, etcétera. Cuentan los ancianos más viejos que sólo solicitaban las cosas, se les antojaba cualquier alimento, inmediatamente les llegaba. Se les antojaba una comida y en ese momento aparecía mágicamente, como si fuera esto un cuento de hadas, “pero no es un cuento, es una historia”, nos advirtió la gente.<sup>328</sup> Nos aseguraron los abuelos que vino la Diosa de la Mar a inundar la región costeña. Todavía existen las evidencias de que la Diosa de la Mar inundó

---

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>328</sup> La gente corrige enseguida cuando se trata de una historia o de un cuento.

todo el lugar, porque hay caracolitos de mar y piedras de río que fueron revelados cuando la Diosa inundó la zona. A los *ñata* se los llevó la mar, los ahogó y quedaron para siempre sus evidencias. Es decir, los cimientos de las construcciones de sus casas.

Cuenta la gente más vieja que ya había mixtecos como los de ahora. Justamente se relata que cuando vino la Diosa de la Mar a inundar, una pareja de personas obedientes se salvó en el cerro de Jicaltepec; sucedió en *Yuku chaa ini*, “cerro que discrimina desde las entrañas”, o que “desprecia con el corazón”. También se dice *Yuku chaa*, “cerro que discrimina o desprecia”; fue en la punta más alta de Jicaltepec en donde se salvara la pareja de mixtecos que hizo caso de las profecías de los ancianos. Fue ahí donde la gente “nos volvimos a multiplicar nuevamente”, comentaron los ancianos.

Hay objetos que se han encontrado, hay familias que han conservado estos objetos. De hecho, durante el tiempo de la génesis mixteca el mar extingue a la gente, los *Tay* fueron primordiales en la creación de un mundo nuevo, ese nuevo tiempo, fue un nuevo amanecer en donde los personajes sagrados fueron los encargados de pronunciar vaticinios durante esos días legendarios, esto antes de que comenzara la inundación de la Diosa de la Mar.<sup>329</sup>

Cabe destacar también que cuando los *ñata* fueron creados por los dioses para ocupar el primer tiempo de hombres, los verdaderos mixtecos fueron creados poco tiempo después, ya que los dioses estaban inconformes con los *ñata*; por cierto, otros grupos humanos también fueron creados (casi por el mismo tiempo) como los llamados *sukuyu'u*, “mi cuello”,<sup>330</sup> a quienes les gustaba jugar en los manantiales y las lagunas hasta el amanecer, o como los *tindu'u*, los llamados “las bandoleras”<sup>331</sup> en español, que eran grupos humanos contemporáneos de los mixtecos verdaderos. Cuenta la gente más vieja que dos grupos continuaron hasta tiempos muy recientes. Aunque estos dos últimos fueron esfumándose poco a poco con el tiempo –seguramente por un mandato divino–, de esta manera los dioses confirmaron el triunfo de los verdaderos mixtecos sobre la tierra.

---

<sup>329</sup> Véase *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, pp. 43-49.

<sup>330</sup> Con respecto a los *sukuyu'u*, “mi cuello”, consúltese *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, pp. 58-61.

<sup>331</sup> Es importante aclarar el vocablo *Tindu'u* no tiene traducción, pero en su mayoría trata de mujeres con pies de aves y decían no ser de este mundo. Hablaban la lengua mixteca y vestían como las mixtecas con su posahuanco o enredo (falda indígena elaborada en telar de cintura).

Queremos manifestar que cuando por primera vez recolectamos la historia de los *ñata*, hicimos alusión a este grupo como relacionado con la historia de “un hombre al que le quitan el pene” para colocarle una vagina. Al profundizar en la investigación de nuestra tesis doctoral, la gente nos corrigió diciéndonos que la narración “del hombre sin pene” no correspondía de ninguna manera a la historia de los *ñata*, sino que era la historia sobre las *tindu’u*. Así mostramos primero el relato ya publicado sobre el hombre sin pene, y posteriormente lo compararemos con el nuevo relato recopilado:

Los abuelos narran que los *ñata* tenían un reino, y eran gobernados por una mujer, por una mujer muy anciana.<sup>332</sup> Cuentan ellos que en una ocasión una de estas mujeres se enamoró de un mixteco más como los de ahora, que se unieron en pareja y tuvieron una hija. Como no podían convivir con los otros mixtecos, se fueron al campo y construyeron su casa. La mujer se llevó a este señor mixteco y hasta tuvo una hija con él; después se aburrió de este señor, le dijo que ya no lo quería, le dijo “aquí acabamos nuestra relación, pero te voy a decir otra cosa, nuestra hija no va a vivir mucho tiempo, se va morir; una vez que tú te vayas de mi lado, la hija que tuvimos, la que procreamos, se va a morir. Lo que pasa es que yo no soy parte de este mundo”, le comentó la *ñata*.

El señor se retiró y la hija que procrearon se murió. La mujer se dio cuenta que el hombre tenía su esposa, la esposa oficial. Por celos esta *ñata* le quitó sus partes, sus partes masculinas. Le quitó el pene, le puso la parte de ella. El señor supo que tenía otro aparato reproductor, y su esposa era *Tay*.<sup>333</sup>

La esposa del señor era una *Tay* lluvia, su poder sagrado era lluvia. Tenía poderes de esa naturaleza, veía a su esposo que se la pasaba llorando todas las noches, le preguntaba que por qué lloraba, le tuvo que confesar el señor: “¿Sabes qué? yo me enamoré de esta mujer, nos fuimos a vivir juntos porque me enamoré de ella. La *ñata* se enteró que te tenía a ti como esposa, me quitó mis partes y me puso las partes de ella, por eso yo me siento humillado que me haya hecho esto”. “¿En serio?”, le dijo su esposa. “Ahorita mismo voy a ver por qué ella se burló de ti de esta forma”.

---

<sup>332</sup> Se dice que los *ñata* tenían poderes mágicos (algunos dicen que sus poderes también eran sagrados) sin embargo, los *Tay* “los padres sagrados” de los mixtecos, estaban directamente relacionados con los dioses de la lluvia, por lo tanto, eran más poderosos que los *ñata*.

<sup>333</sup> En 2010 nos dijo la gente que los *Tay* eran los hombres sagrados, los poderosos; *tay* son los que velan o velaban por la seguridad del pueblo mixteco, eran los hombres que tenían poderes extraordinarios.

Como era una *Tay*, la mujer tenía grandes poderes. Caminó, se fue rumbo al palacio de los *ñata*. Las mujeres tenían un palacio donde eran gobernadas por otra mujer líder. La esposa de este señor llegó a esta parte donde tenían su reino y les preguntó –de hecho había muchas mujeres en la entrada–. Contó ella que vio ese lugar muy hermoso, había algunas mujeres que estaban haciendo tortillas, otras trabajando con su telar de cintura –así como cuento de hadas.

La más anciana estaba hasta el rincón de la casa porque ella era la que gobernaba a todas. Así vio la mujer (la esposa del señor afectado) una de las características de la mujer *Tay* lluvia: que su voz es muy grave –no sé cómo describirlo–, o sea, hablan muy fuerte. Así fue como llegó la mujer y les preguntó a todas las que estaban ahí. “¿Saben qué [dijo groserías]? ¿Quién de ustedes es la que le quitó el pene a mi esposo? Si en realidad se considera una mujer *ñata*, que se pare, que me diga yo fui. Que se lo devuelva, que ponga otra vez las cosas como estaban y no le pasará nada. De lo contrario le iría muy mal. Recuerden que yo soy una mujer lluvia. Tengo el poder suficiente y les podría partir la casa con el relámpago. El rayo de la lluvia las matará, las podría quemar muy fácilmente”.

Inmediatamente la anciana reina le dice a todas “¿Quién de ustedes le hizo eso al esposo de esta señora que viene aquí muy agresiva?” Nadie quería confesarlo, hasta que una de ellas, que estaba hasta el rincón hilando, se paró y dijo: “Qué te pasa a ti, mujer. No te preocupes, eso fue una broma. Vete, no te preocupes. Cuando llegues, tu esposo estará bien. Fue una broma que le jugué a tu esposo”. La otra mujer le contesta: “Espero que sea así, porque voy a mi casa y si no encuentro a mi esposo como estaba les juro que les irá muy mal a todas”. Se fue la mujer, se fue a la casa y encontró a su esposo completo, con las cosas donde debían estar. Eso fue lo que sucedió entre *ñata* con los mixtecos de aquellos tiempos. Hablemos ahora de los relatos nuevos recopilados.

#### 1.1.1. Apartado sobre *tindu'u* (nuevos relatos recopilados).<sup>334</sup>

Cuenta la gente que en tiempo de las *tindu'u* había ya la religión católica, había ya la música de violín, ya oficiaban las misas católicas en los templos.

---

<sup>334</sup> Varias ancianas afirmaron que el verdadero relato del “hombre sin pene” correspondía a la historia de las *tindu'u* y no a los *ñata*. Los *ñata* fueron los primeros habitantes de la Costa.

El término en español local para referirse a este grupo humano es “bandolera”, por ser las *tindu’u* bandidas de niños principalmente, porque cuando querían robarse a algún niño tomaban el rostro de sus padres, algún familiar cercano o de un vecino o conocido. A diferencia de los niños, a los hombres los seducían y cuenta la gente mas grande que, en varias ocasiones, lograron entablar relaciones de pareja con ellas y hasta procrearon hijos, hijos que nacían pero morían inmediatamente, ya que las *tindu’u* recalcaban siempre “no pertenecer a este mundo”; las *tindu’u* en su mayoría eran féminas de aspecto muy agradable, de ahí que sedujeran fácilmente a los hombres.

De acuerdo a testimonios dados por personas, las *tindu’u* tuvieron un reinado muy bien organizado. Vestían como las mixtecas de ahora, con el posahuanco y el huipil, además hablaban la lengua mixteca. Y se les identificaba por ser de estatura muy alta, bellas físicamente y extremadamente elegantes. Sus pies no eran normales, eran de aves (específicamente de pájaros como los loros).

La descripción del reinado que tuvieron las mujeres *tindu’u* se basó en el testimonio dejado a los mixtecos por una mujer *Tay* lluvia. Las *tindu’u* tenían un palacio muy hermoso y era una anciana muy vieja la que las gobernaba. Se tiene memoria de su florecimiento como por los años 1800 o un poco antes, cuando caminaban libremente por las calles de Pinotepa Nacional; con su posahuanco muy largo, iban de compras a las tiendas mestizas de la población. Según cuenta la gente, continuaron manifestándose hasta la década de 1970 y de ahí se disiparon, ya nadie supo de ellas.

La gente nos manifestó que en tiempos recientes escuchaban casos en donde intervenían las mujeres *tindu’u*, sus historias continúan muy presentes en la comunidad y en varios pueblos mixtecos.<sup>335</sup> Basado en los testimonios recolectados, conozcamos un poco sobre las historias de las *tindu’u* con los pobladores del lugar, historias relacionadas también con los *Tay* de los mixtecos.

Cuentan las personas que en una ocasión uno de los mixtecos se enamoró de una de las *tindu’u*. Todos los días iba la mujer a misa y coincidía siempre con un joven mixteco. Y como el muchacho sentía mucha atracción hacia la *tindu’u*, se gustaban mutuamente, con los días se enamoraron.

---

<sup>335</sup> Como en *N̄uu N̄uta* “en San Pedro Atoyac.

Una vez le dijo la *tindu'u* al hombre que abandonara a su esposa y que se decidiera por ella, “déjala y te vienes conmigo”, dijo. El señor no sabía qué hacer, estaba indeciso, aunque estuviera enamorado, ya que tenía varios hijos con su esposa oficial. Además, la esposa se encontraba embarazada en aquel momento: “no la dejo, porque ella me necesita”. Dijo: “requiere de muchas atenciones, requiere de su maíz, su leña”, replicaba siempre el señor. “Muy bien”, expresó la *tindu'u*, “no importa que no la dejes, no tengo problemas con eso, dejaré que vayas a verla de repente, pero vente conmigo, cuando la extrañes puedes acudir a tu casa; ve a verla, cada vez que tu esposa te necesite ve a casa y dale las cosas que ella te pide para estar cómoda, las cosas necesarias para vivir”. Sin embargo, la mujer *tindu'u* le expuso ciertas condiciones al hombre, porque le dijo: “cuando vayas a ver a tu esposa no podrás abrazarla y nunca tendrás intimidad con ella, tampoco podrás abrazar a tus hijos, estará estrictamente prohibido para ti”, dijo.

El señor aceptó el trato y juntos fueron a vivir por el monte, donde la gente no se enteraba de nada, donde nadie los molestara. Pasaron los días y con tal de que el señor no saliera al pueblo, la *tindu'u* lo rasuraba. Y aunque el señor tenía permiso para ir a saludar a su esposa, tenía prohibido tener acercamiento en la intimidad con su pareja. Cuando llegaba el señor, la *tindu'u* lo olía para ver si no había tenido intimidad en su casa con su esposa oficial o si no había abrazado a sus hijos...

Llegó el tiempo en que la *tindu'u* se embarazó, era un varoncito el que vendría al mundo pero, antes de que el señor se ilusionara con el niño, la *tindu'u* le advirtió rotundamente: *va koo se'o, soko ñava ndoo ve'a vati ñavi ña'a ñuñivi kui*, “tendremos un hijo, pero éste no vivirá, porque yo no soy de esta tierra”, dijo. “Te pediré un favor: cuando nuestro hijo nazca, lo llevas a bautizar enseguida –según la costumbre de ustedes–. Cuando muera el niño, llévalo a tu casa, lo amortajas según tus usos y costumbres y lo tiendes sobre una mesa. Después de esto, vas a buscar música de violín para que toquen en el velorio”. El señor llevó a cabo tal cual lo había dicho la señora *tindu'u*.

Llegó el día, el señor bautizó al bebé y caminó a casa, en el camino el pequeño falleció. El señor lloró mucho y, entrada la tarde, la señora *tindu'u* llegó a casa del señor y ésta le recordó lo que le había dicho: “te lo advertí, nuestro niño no iba a vivir, porque yo no soy de esta tierra”, refirió una vez más la señora *tindu'u*. “Haz lo que te pedí: amortaja a

nuestro hijo, ¡arréglalo!, ¡vístelo!, ¡vélele!<sup>336</sup> Ve a buscar la música de violín como te lo solicité, para que toquen, porque yo llegaré a bailar entrada la noche”, dijo.

Cuando cayó la noche, llegó la *tindu'u* muy elegante con su posahuanco larguísimo, hasta el tobillo. Toda la gente se maravillaba de su elegancia, una belleza perfecta y descomunal, una altura perfecta: *namiru che'e ndava nda suku cha'aru namiru*, “usaba su posahuanco hasta el tobillo”, y *xiku lestu ndisoru*, “traía un huipil de listón”. Todos los presentes murmuraban, se maravillaban y se preguntaban entre ellos quién era esa mujer, de dónde había salido. La mujer *tindu'u* comenzó a bailar toda la noche, escuchaba una pieza de música de violín (de los sonos indígenas de Pinotepa)<sup>337</sup> y enseguida salía a bailar, comenzaba la siguiente pieza de música mixteca e inmediatamente bailaba, así estuvo toda la noche sin descanso.

Dice la gente que con el alba, cuando iba amaneciendo, *vachi ku kua'a cha'a ñuñivi*, “cuando venía enrojeciéndose el horizonte”, dijo al señor mixteco: “ahora bien”, “ya nos dimos nuestro gusto”, se despidieron y se retiró para siempre la *tindu'u*... Cabe resaltar que los habitantes de Pinotepa Nacional juran haber convivido con este grupo humano, era tan cotidiano convivir con ellos que la gente los veía caminar sin problemas por las calles del poblado, nadie se sorprendía porque era tan común. Las *tindu'u* (que en su mayoría eran mujeres) siempre recalcaron a los mixtecos “no ser de este mundo”, de ahí que su “raza” nunca prosperara, nos dijo la gente. Esta es la nueva historia que recopilamos de la boca de una anciana de Pinotepa Nacional de nombre Socorro Matilde (a finales de 2017). Aunque también participó en la narración Francisca, otra anciana de más de 80 años.

#### 1.1.2. Una *tindu'u* y un joven mestizo

Cuentan que la dueña de una tienda tenía varios hijos varones. La *tindu'u* llegó a la tienda muy segura de sí misma, cargaba una jícara decorada de pintura roja. El joven varón la vio y le preguntó quién era. “Te invito a platicar esta noche, ¿puedes venir para que platiquemos?”. La mujer inmediatamente le sonrió y dio una respuesta positiva al joven moviendo la cabeza; pero antes la *tindu'u* le advirtió que si estaba seguro de la invitación

---

<sup>336</sup> El niño fue velado en la casa oficial del señor.

<sup>337</sup> La gente mayor ha dicho que los sonos indígenas que llaman *yaa sii* “música alegre” lo escucharon en tiempos antiguos en el *antivi* “en el cielo”, los escuchaban en la madrugada los más longevos de los mixtecos, ahí aprendieron a tocar la música una vez conocieron el violín.

que le había hecho. El joven moviendo la cabeza le respondió afirmativamente “que la quería ver en la noche para que platicaran”.

Cuando la *tindu'u* se retiró, un amigo del joven –que estaba junto a él y había escuchado la conversación– le reprendió diciéndole que si sabía a quién había invitado. “¿No te diste cuenta que esa mujer no es de este mundo?, ¿no le viste los pies?”, dijo el amigo. Los pies no se le veían mucho, porque las mujeres *tindu'u* acostumbraban a usar extremadamente largo su posahuanco, hasta el tobillo, para cubrir los pies de pájaros que tenían.

Al llegar la noche, la mujer *tindu'u* llegó puntual a la casa del joven y comenzó a tocar y tocar, un metal que anteriormente tenían los mestizos en la puerta de sus casas y funcionaba como una especie de timbre. Tocó y tocó la mujer bandolera y el joven jamás le abrió la puerta, “por miedo”, nos afirmó doña Socorro y doña Francisca. La *tindu'u* se cansó y finalmente se retiró. Al día siguiente –a la misma hora– en que se habían conocido, la *tindu'u* llegó a la tienda para hacer sus compras como de costumbre. Llegó y le preguntó al joven por qué no le había abierto la puerta, y éste le contestó que porque no se encontraba en casa en esa hora, que su padre lo había mandado a realizar unas compras. La *tindu'u* lo increpó fuertemente, diciéndole que no era tan caballeroso como se veía, “que no era hombre...”. El caso sucedió frente a donde está ubicada la Casa de Cultura de Pinotepa Nacional hoy día, nos aseguró la anciana Socorro, que lo escuchó de la boca de su abuelita Juana Eliodora.

### 1.1.3. La *tindu'u* y la mujer tay

Otra de las historias sobre las *tindu'u* trata de la esposa de un campesino que “golpeaba” todos los días, o sea que “hacía tortillas” para su marido, porque el hombre partía muy de mañana a la milpa a trabajar.

Por los caminos solitarios se le aparecía una de las *tindu'u* y lo acosaba constantemente. La *tindu'u* pedía tener una relación de pareja con él, pero el campesino necio y renuente, rehusaba demasiado, rechazaba siempre a la bandolera, porque el señor le era muy fiel a su esposa; además, el señor tenía hijos que amaba mucho. Pasaron las semanas y el acoso se intensificó y cada día fue más evidente, pero el campesino no accedía.

Al pasar los días, el señor dejó de tener intimidad con su pareja, ya no dormía con ella, ya no tenía relaciones sexuales. Una vez la esposa, preocupada, le preguntó al marido que

por qué había cambiado. ¿Qué era lo que sucedía? “Ya no eres tan cariñoso conmigo”, expresó ella. El señor no respondía, agachaba la cabeza como avergonzado. La esposa siguió insistiendo hasta que el señor medio cabizbajo finalmente le confesó: “no te enojas conmigo, pero me acosa una mujer por los caminos del campo, todos los días, siempre a la misma hora, y yo no sé ni quién es ni de donde venga, y aunque la he rechazado varias veces, en venganza me quitó el pene y me puso una vagina, yo no tengo pene en este momento”, dijo muy preocupado el mixteco.<sup>338</sup>

El señor orinaba sentado y sentía mucha humillación, por eso ya no podía entablar intimidad con su esposa. La esposa le dijo: *va'a tutakan, tu ña chiton, kuation nuu, kua'in ta kichi*, “está bien entonces, si no sabes, espérame, voy y vengo”, dijo la mujer muy enojada y fue en busca de las *tindu'u*. Caminó rumbo al palacio de las *tindu'u*. La mujer –esposa del señor– no temía nada, era muy valiente ya que era una *Tay*, “una mujer sagrada”, era *ñava'a ini* de *savi iti*, “tenía poder de lluvia seca” o sea su tono era de lluvia, o también *savi tacha*, “lluvia de relámpagos”. Era una mujer muy especial, que siendo trueno y relámpago podía destruir absolutamente todo, estaba vinculada fuertemente con los dioses de la lluvia.

Cuando la mujer lluvia llegó al palacio de las bandoleras, llegó a un terreno maravilloso, un lugar perfecto y pulcro. Contó ella que vio ese terreno muy hermoso: “había muchas mujeres”, “todas estaban trabajando”. Unas trabajaban “en quitar el algodón de la semilla” (se dice *kana kati*), otras trabajaban “en pegarle al algodón” (se dice *kani kati*),<sup>339</sup> otras trabajaban “hilando el algodón” (se dice *tavi*), otras “tejían en telar de cintura” (se dice *kunu isa*), otras *katu ta sati'o*, “hacían tortilla y cocinaban”, ya que las mujeres *tindu'u* –según el testimonio que dejó la *Tay*– también ingerían alimentos, y así como caminaban por las calles de Pinotepa Nacional con toda la libertad del mundo, realizaban compras en las tiendas mestizas.

Todas las mujeres vivían cómodamente en una casa muy grande, era un palacio. Una de ellas, *in ru ma'a kuu nuu*, “una señora anciana era la que las encabezaba”. Era la que dirigía y gobernaba a todas las demás mujeres.

---

<sup>338</sup> Porque cuando evacuaba, se sentaba como las mujeres.

<sup>339</sup> El algodón se acomoda en forma de sábana encima de un petate (abajo del petate hay hojas de plátano) y con dos palos delgados como de medio metro le pegan encima del algodón, esto es para que se vuelva duro y resistente y no se rompa cuando se elabore el hilo.

Cuando la *Tay* (esposa del señor sin pene) arribó al palacio de las *tindu'u*, fue una anciana longeva quien la atendió amablemente y fue quien regañó a la malhechora. Cuando la *Tay* lluvia llegó y explicó a la anciana lo sucedido. La anciana muy enojada paró y dijo: “¿Quién de ustedes es la que le quitó el pene al esposo de esta señora que viene aquí muy enojada?”

Replicó la anciana: *va sanaa ña chi ndi'i ndi*, “porque esta señora nos desaparecerá a todas”. Nadie quería enfrentársele a la mujer *Tay*. Hasta que una de ellas, que estaba hasta el rincón del palacio hilando, se paró y dijo: “qué te pasa mujer, no te preocupes, fue una broma que le jugué a tu esposo. Vete tranquila, no te preocupes. Cuando llegues a casa tu esposo estará bien”. La anciana *tindu'u* volvió a repeler a la que había hecho el daño: *nda'vi yo'o vati va sanaa ña'aya ndi'i ndi*, “pobrecita de ti si esta mujer nos desaparece a todas”, *va sanaa ña chi ndi'i ndi*, “nos va a desaparecer a todas nosotras”, dijo reciamente la anciana reina de las *tindu'u*.

La mujer *Tay* respondió con voz agresiva: “espero que así sea, porque voy a mi casa, y si no encuentro a mi esposo como estaba les juro que les irá muy mal a todas”, *ndava nda ti'o cha'a ve'un va sandi'i*, “hasta el cimiento de tu palacio destruiré”, le dijo la mujer lluvia a la mujer *tindu'u*. “Recuerden que yo soy una mujer lluvia, tengo el poder suficiente para destruirlas a todas, les podría partir la casa con el relámpago, el rayo de la lluvia las mataría, podría quemarlas muy fácilmente”, dijo la mujer lluvia a todas y fue hasta entonces que se marchó... Caminó hacia su casa y encontró a su esposo sanado, con las cosas donde debían de estar. Esta es la historia de las *tindu'u* con las *Tay* de los mixtecos de Pinotepa Nacional, que según cuentan las ancianas fue un caso real.

#### 1.1.4. La *tindu'u* y doña Santo<sup>340</sup>

Para terminar las historias actuales sobre los *Tay*, queremos narrar otra más sobre los *Tay* y las *tindu'u*, aunque ahora se trata de un testimonio familiar.<sup>341</sup> Dos ancianas de mi familia nos contaron un caso que le sucedió a la esposa del *Tay* Fernando López con una de las *tindu'u*.

---

<sup>340</sup> Doña Santo era esposa de un *Tay* de nombre Fernando López, de Pinotepa.

<sup>341</sup> Historia narrada por la señora Matilde y la señora Josefina, nietas del señor Bartolo López y bisnietas de la protagonista de la historia.

Esta pareja radicaba en el pueblo de El Añil, una agencia que pertenece a Pinotepa Nacional. Allí tenían su lugar de trabajo. Una vez la señora *ma'a Santu*, “la señora anciana Santo”,<sup>342</sup> vino a una mayordomía (una fiesta católica) que se celebraba en Pinotepa Nacional, estuvo todo el día en la fiesta cuando de repente atardeció. La señora Santo le preguntó a otra señora que vivía en el mismo pueblo y que se encontraba también en la fiesta que si ya se iba a retirar, para que se regresaran juntas al pueblo. Fue así que se despidieron de los mayordomos y caminaron juntas hacia el pueblo, como a dos horas de camino, y llegaron a El Añil, que en la lengua se dice *Xini ndo'yo*, “cabeza de aguaje”.

Al arribar al pueblo, las mujeres se despidieron y cada quien caminó rumbo a su casa. En un barranco solitario y casi oscureciendo, iba pasando doña Santo, cuando de repente una bandolera *kila'andiru chi ma'a Santu*, “atrapó a la señora anciana Santo”, y con un cable en la mano comenzó la malandrina a pegarle a la señora Santo.

Doña Santo gritaba desesperada y llamaba a su hijo Bartolo López. *Ka'ndini kaniru tana'yu kataña*, “le pegaba como con un látigo y gritaba desesperada”, *ta keñu'uru chiña*, “y la arrastraba...” Y como la barranca de donde había salido la *tindu'u* estaba muy cerca de la casa de doña Santo, sus gritos se escuchaban hasta allá, donde escucharon su esposo e hijo. Su hijo la escuchó bien y le dijo a su papá: “¿papá no es mi madre la que está gritando?” “Sí es, pero déjala, seguro viene borracha de la fiesta”, dijo el padre.

El joven Bartolo no le hizo caso, tomó un *tikivi*, “una antorcha”, y con el machete en la mano fue en busca de su madre. En el momento en que éste iba acercándose al lugar de los hechos, la mamá pudo notar su presencia, porque el joven Bartolo tenía prendido la antorcha. Entre gritos y más gritos, la señora Santo dijo: “Tolo Lope”, le dijo en mixteco, “hijo, ven a ver, porque esta ‘puta’ me pega”, y gritaba doña Santo como si fuera una niña.

Cuando el muchacho se acercó, la *tindu'u* desapareció. Bartolo encontró a su madre con la ropa desgarrada y *tichi linguì*, “entre los matorrales”, *tichi iñu kuan iñu tasu*, “dentro de las espinas amarillas, que llaman “espinas de águila”, de pinchos muy puntiagudas. Su *tikoko lu'u*, “tecomatito”, *tikoko yachi cha sata ñi xa'an*, “su tecomatito de jícara donde acostumbraban a guardar la manteca que compraban en Pinotepa Nacional” se había caído y regado la manteca que contenía.

---

<sup>342</sup> La gente le decía *ma'a Santu* “señora anciana Santo”, esposa de Fernando López, un *Tay* de Pinotepa Nacional. El *Tay* Fernando López era papá de Bartolo López (mi tatarabuelito). Desconocemos el nombre completo en español de doña *ma'a Santu* porque estos vivieron como en los años de 1800.

Dicen las ancianas de mi familia que después de lo que le sucedió a doña Santo (y cuando se inventó la botella de vidrio), la señora comenzó a guardar la manteca que compraba dentro de una botella de vidrio. Por si un día volvía a encontrarse con la *tindu'u*, su manteca ya no se tiraría.

Estas historias sobreviven todavía en el lugar sobre los *Tay* y las *tindu'u*. Además, sorprende mucho que los relatos que recolectamos en Jicaltepec<sup>343</sup> coincidieran con las historia de los hombres *Tay* que cuentan en la ciudad de Pinotepa Nacional. Confrontemos las historias actuales de Jicaltepec.

El señor Germán de Jicaltepec relata que, en el comienzo del pueblo, pelearon con el señorío de Tututepec. Según nos platicó, “los de Jicaltepec eran muy buenos usando sus poderes.<sup>344</sup> Vieron la forma de que el río *Yuta tioo*, “el río de los cangrejos”,<sup>345</sup> corriera por Jicaltepec, y esos fueron los motivos que desataron furias de fenómenos climáticos, poderes de los *Tay* –ya que los de Jicaltepec se defendieron con sus ingenios y sus poderes en forma de fenómenos climáticos.<sup>346</sup> Por ejemplo, se vistieron de mujer como sus esposas, para que no los ubicara el enemigo, “usaron posahuanco y usaron huipil”, alguien les avisó que no podían trabajar sin antes haber comido:<sup>347</sup> “ustedes los de Jicaltepec no pueden trabajar sin antes haber almorzado”, dijeron.<sup>348</sup> Aceptaron la invitación del almuerzo y en el momento en que iban a sentarse a comer, estalló un cerro, los de Tututepec habían ganado el agua del río *Yuta tioo* y se la llevaron rumbo al mar.<sup>349</sup> Los de Jicaltepec no quedaron conformes con esta traición y se metieron bajo los cerros y fueron a arrebatarles otro pequeño río a los de Tututepec.<sup>350</sup>

Los *Yuku saa*, “los de Tututepec”, se enojaron mucho y retaron a los de Jicaltepec, y así comenzó una batalla muy fuerte, en donde con el dedo tenían que rayar piedras y demostrar su poderío.

---

<sup>343</sup> Narra el señor Germán de Jicaltepec.

<sup>344</sup> Los de Pinotepa Nacional coinciden mucho en que los de Jicaltepec eran muy buenos usando sus poderes de los fenómenos climáticos.

<sup>345</sup> Actualmente es el Río Verde que baja de las sierras de Oaxaca al mar.

<sup>346</sup> Aunque los de Pinotepa dicen que varios pueblos se unieron.

<sup>347</sup> Se trataba de unas mujeres de Tututepec, dicen los pobladores de Pinotepa.

<sup>348</sup> Se le pone mucho énfasis a la frase de la comida tanto en Pinotepa Nacional como en Jicaltepec... Además en Pinotepa Nacional se dice que los que les llevaron comida para que los *Tay* de Pinotepa y Jicaltepec, ingirieran, y así se distrajeran, fueron los de Tututepec, que se vistieron también de mujer para confundir a los de Pinotepa y de Jicaltepec.

<sup>349</sup> Esta misma afirmación lo dicen los mixtecos de Pinotepa Nacional.

<sup>350</sup> Los de Pinotepa Nacional dicen que ese río es el que llaman Río de la Arena hoy día.

Uno a uno iban poniéndole “líneas” a las piedras con un solo dedo. Primero le tocó el turno a los de Tututepec; éstos no pudieron con el reto, ya que las piedras eran extremadamente duras. Enseguida le tocó el turno a los de Jicaltepec y éstos rayaron fácilmente las piedras con el dedo y sin mayor problema ganaron a los de Tututepec. No conformes los de Tututepec con esta afrenta, se reunieron de nueva cuenta en su pueblo y acordaron destruir con todo su poderío, los templos de adoración que tenían los habitantes del pueblo de Jicaltepec.

Los de Jicaltepec se dieron cuenta del plan sombrío de Tututepec y no temieron, porque eran muy valientes. Se enfrentaron a los de Tututepec nuevamente y mataron a siete de los *Tay* de Tututepec; de hecho, a uno de ellos le cortaron la cabeza. Porque dicen que en el momento de la batalla, el *Tay* se había convertido en un tigre, era el tono del *Tay*, sus poderes estaban combinados. El hombre era *Tay* y tenía además, tono de tigre. Es más, el medio cuerpo del tigre se ubica actualmente a un costado del templo de Tututepec, mientras que la cabeza del felino descansa en la mesa del Alcalde indígena del pueblo de Jicayán (un pueblo muy cercano a Pinotepa), aseguró don Germán.

Los de Tututepec se enojaron demasiado, supieron que los *Tay* de Jicaltepec eran muy buenos manejando sus poderes y que no eran tan fáciles de vencer. Dice don Germán que así fue que los *Tay* de Tututepec nunca dejaron en paz a los de Jicaltepec. Pero los de Jicaltepec respondieron siempre a las amenazas y dañaban las plantas y los árboles frutales del pueblo de Tututepec como venganza a su mala acción.

El señor Germán nos habló de *Yuku Chaa Ini*, llamada así porque cuando la Diosa de la Mar inundó la región Mixteca, el cerro jamás la dejó. *Yuku Chaa Ini* es un cerro de agua, es *tay*, “es sagrado”, incluso es hasta una salina. El cerro *Yuku Chaa Ini* es también una mina de dinero, y ahí escondieron a una virgen católica en tiempos más recientes. Gracias a la lengua materna fue que pudimos comprender al señor Germán, que hablaba de los *Tay* y de repente mencionaba a otros personajes como los tonos o los nahuales. Pero aclaraba cada categoría en lengua mixteca, cuando se le preguntaba.

Contó que en una ocasión un hombre le dijo a otro que se preparara para que fueran a traer pescado y *tichinda*.<sup>351</sup> El señor dijo que su esposa comenzaría a hacer totopo para que llevaran. El *Tay* le dijo al hombre que no era necesario, porque irían muy rápido. A la

---

<sup>351</sup> *Tichinda*, una especie de almeja negra que se come, se llama *tixinda* en la lengua.

mañana siguiente caminaron, pero no hacia el mar, sino rumbo a *Yuku Chaa*. Al acercarse al cerro sagrado, el señor invitado por el *Tay* enseguida ensordeció, y se encontró de repente en la salina. Se transportaron en segundos de Jicaltepec a la orilla del mar.

El señor que no era *Tay* se sorprendió mucho, notó que realmente era la salina en donde ya se encontraban, porque vio a muchos mestizos pescando y sacando tichinda. Al regresarse al pueblo, el hombre *Tay* puso una marca en donde se supone que era la puerta de entrada al cerro sagrado, ya que quería medir la ambición del invitado. Cuando el hombre común quiso repetir una segunda vez, buscó hasta el cansancio la marca que había dejado el hombre *Tay*, jamás pudo localizarla. Dijo el señor Germán que el *Tay* no dejó que entrara el hombre común, porque no tenía permiso, porque no era *Tay*. Además el *Tay* se dio cuenta que el hombre, que invitó, era muy ambicioso.

Citó además que cuando hubo el huracán Paulina, el cerro se rajó para que una serpiente *tay* saliera del cerro y llegara al mar a vivir. Los “*nduy*”, “los que se vuelven sagrados”, la volvieron a cerrar, dijo, refiriéndose a los *Tay* y no a los nahuales, aunque haya dicho “*nduy*”.<sup>352</sup> Ahora la lluvia viene del mar hacia Jicaltepec, expresó preocupado don Germán.

En el contexto de los hombres *Tay*, aclaró que primero se fundó el pueblo de Jicaltepec y enseguida Pinotepa Nacional –que se llama *Ñuu Oko*, no *Ñoko*, dijo este hombre. Fueron veinte personas que fundaron Pinotepa, ¿y de donde salieron los que la fundaron?, externé para comparar su respuesta con lo que había investigado anteriormente en Pinotepa: eran de *tata to’o*, “raza de extranjeros”; es decir, eran de Chalcatongo los que llegaron a fundar Pinotepa, también ellos los de Chalcatongo fundaron Jicaltepec mucho antes y, “¿sabes por qué Jicaltepec se llama *Ñuu kaa*...? Porque aquí fue donde se acostumbró la gente”. Ciertamente, el término *Ñuu kaa* puede entenderse de diversas formas: “pueblo de metal”, “pueblo de piedras”, o también “pueblo en donde se acostumbra la gente”. En fin, para terminar con la parte sobre los *Tay*, queremos agregar el relato “sobre los *Tay ndoso*” que nos proporcionó una joven mujer del mismo pueblo de Jicaltepec. Está escrito en mixteco de este pueblo y traducido también al español por la misma joven.<sup>353</sup>

---

<sup>352</sup> En este caso, el señor Germán utilizó el término “*nduy*” como un genérico.

<sup>353</sup> Nuestro profundo agradecimiento a Bonfilia Mendoza Hernández.

### 1.1.5. Kuenda ñi Tay, “sobre la gente sagrada”

*Cuenda ñivi tai* (se traduce como “sobre la gente sagrada”).<sup>354</sup>

*Tiempu iti chata ñuun Ñucaan ya, chacoo xaan ñivi cha cahan tiñu cha cuu ñi “tai” cha cuu nduvi ñi in qiti cuhu. Cati tiñu ti in in ñivi ta iyo in in qiti cuhu nduvi ñi, soco ña ndihi cuu qiti cuhu vaha, cha cuu ñi qiti cuhu vaha cuni cati chi ti iyo xaan tundee ini chi ñi. Iyo ñivi cha cuu ñi ndoso, ta ñican ta ñi cuu ñivi cha nduvi cha vaha xaan ca ta nihin xaan ñi, ta iyo xaan ca tundee ini chi ñi, ndoso can sacanaan chi ndihi ca ñivi cha nandacu inca nuun qiti cuhu. Ñivi cha nduvi ndoso can chito ñi ñaan qiti cuhu nduvi ndihi ca ñivi, ta ndihi ñivi cha nduvi ñi inca nuun qiti cuhu, tayahvi xaan ñi chi ñivi cha cuu ndoso. Ndosos can cuu in ñuhun cha iyo ñuhun xuu. Tiempu iti chata tuvi xaan ñivi nduvi qiti cuhu, ta ni cacanitahan ñi ta cachahni tahan ñi, ta cha cati chacan, quechaha naan ñivi cha nduvi can, vati chahni tahan xaan ñi, ta chacan, tiempu vitin cati tiñu ti ña tuvi ca ñi iyo, yoni nacoto chi ñi a ndicha cha iyo ñi, soco iyo ñi cahan tiñu cha nduvi ñi ndoso a ndaa inca qiti cuhu.*

La traducción al español:

Hace tiempo, en Santa María Jicaltepec, hubo personas que se convertían en animales, y a esas personas se les llama “tai”, son personas que pueden convertirse en animales. Se dice que cada persona tiene un animal en el sentido de que se convierten en animalitos, aunque no todos se convertían en animales poderosos. Hay personas que se convierten en “ndoso”,<sup>355</sup> esas personas son las más poderosas, esas personas que se convierten en ndoso son las que sobresalen de las demás, los “ndoso” fueron los que eliminaron a los demás que se convertían en animales. Las personas que se convierten en “ndoso” saben en qué animal se convierte cada individuo, porque todas las personas se convertían en todo tipo de animales. Los que son “ndoso” son muy valorados. Los ndoso son fuego, de esos que tienen lumbre en la colita. Hace mucho tiempo atrás, mucha gente se convertían en animales, y peleaban y peleaban y por eso, comenzaron a desaparecer los que eran duvi “los

---

<sup>354</sup> Es mi traducción personal.

<sup>355</sup> Ndosos: “cometas, meteoros, destello de luz, luces preciosas del cielo”. Tengamos presente a la categoría de los Tay Ndosos que ya explicamos.

que se transformaban”,<sup>356</sup> porque peleaban mucho, por eso, en este tiempo actual cuenta la gente que ya no existen muchos, ya no los ubica la gente, pero los que llaman *ndoso*, esos si existen, pueden convertirse en cualquier otro animal.

Viendo la complejidad de la explicación de la joven y en vista de los diferentes relatos que hemos presentado hasta este momento, nos parece justo ilustrar lo que nos enseñan acerca de los *Tay*. Resumamos nuestros datos y comentemos sobre los hombres llamados sagrados, asociados fuertemente a los fenómenos de la naturaleza, han sido confundidos injustamente por algunos investigadores que trabajan el nahualismo, tanto los nahuales o como los hombres que tienen tonos, de esos “que tienen sus animales compañeros” no pertenecen a la misma categoría de los hombres sagrados. Si bien es cierto que los *Tay* alcanzan a combinar sus fuerzas de fenómenos climáticos con sus fuerzas de nahuales o que nacen teniendo su tono “de animales del campo”, sus poderes se combinan fuertemente, esto no quiere decir que sean lo mismo. Un hombre puede ser *Tay* y tener tono o tonos o puede ser un *Tay* y tener poderes de nahuales, ciertamente sus poderes pudieron haberse combinado fuertemente en su nacimiento; sin embargo, cada uno tiene su lugar en la cosmovisión de los mixtecos.

Los *ñata*, por ejemplo “son el primer grupo humano en la Costa” y podríamos decir que también fueron *Tay* “sagrado”, ya que cuentan los ancianos más viejos de Pinotepa que “sólo pedían las cosas, se les antojaba cualquier alimento e inmediatamente les llegaba. Se les antojaba una comida y en ese momento aparecía mágicamente, como si fuera un cuento”.

En otro de los relatos exhibidos sobre *la tindu'u con una mujer Tay* se ha mostrado que los *Tay* de los mixtecos están enteramente relacionados con los dioses de la lluvia, de ahí que dominaran a los otros grupos humanos (como el caso de las *tindu'u*), tema que abordamos con las narraciones: “...la mujer, esposa del señor, no temía nada, era valiente porque era una *Tay*, “una mujer sagrada”, su poder era *savi iti*, “de lluvia seca”, o también *savi tacha*, “de lluvia de relámpagos”. Sin duda alguna se trataba de una mujer muy especial que siendo trueno y relámpago, podía destruir absolutamente todo, estaba asociada fuertemente con los dioses...”. Como cuando un *Tay* le dijo en una ocasión a un hombre común que se prepara para que fueran a traer pescado y *tichinda* al mar: “...el señor dijo

---

<sup>356</sup> En la variante de Pinotepa Nacional se dice *Nduy*.

que su esposa comenzaría a hacer totopo para que llevaran. El *Tay* le dijo al hombre que no era necesario ya que irían muy rápido. A la mañana siguiente caminaron, pero no rumbo al mar sino camino a *Yuku Chaa* “un cerro sagrado”. Al acercarse al cerro sagrado, el señor invitado por el *Tay* enseguida ensordeció y cuando volvió en sí, se encontró muy pronto en la salina...”. Podríamos decir que se teletransportaron en segundos del pueblo de Jicaltepec a la orilla del mar...”. Vemos que estos “personajes” están fuertemente relacionados con los cerros –justo como lo hemos venido planteando. El ejemplo, el famoso cerro *Yuku Chaa Ini* (en donde se salvara una pareja de mixtecos como los de ahora) aparece la evidencia clara en las narraciones de los *Tay*. Finalmente los relatos nos recordaron la otra categoría de *Tay*, es el el *Tay ndoso* como explicó la joven del pueblo de Jicaltepec: “...hay personas que se convierten en “*ndoso*” y son las que sobresalen de las demás.<sup>357</sup> Dijo la joven que esas personas son las más poderosas. Nos damos cuenta que los relatos tiene su complejidad, sin embargo, invitan amablemente a no ser confundidos con los que son los nahuales o con los individuos que tienen su tono. Sigamos ahora, con los tonos en los relatos actuales.

## 1.2. Los tonos en los relatos actuales

Existe también mucha información sobre los tonos. Consideramos útil mencionarlos brevemente, porque la información recolectada pone en evidencia la presencia de los personajes tonos en la visión de los pobladores costeños. Los datos que aportamos son novedosos, porque se recogieron actualmente; aclaramos que son de sucesos antiguos, pero que permanecen muy presentes entre la gente y son de mucho interés para nuestro trabajo. Citaremos el testimonio que nos platicó la señora Matilde acerca de lo que le aconteció a sus tíos, hace mucho tiempo, cuando la señora era una adolescente. Sucedió, nos dijo, que un curandero de nombre *Maku Ñukaa*<sup>358</sup> había llegado a su casa:

Había venido a curar a su tía Concepción, ya que se encontraba muy enferma. Cuando el curandero llegó a casa de don José a diagnosticar a su esposa enferma, el curandero solicitó quedarse un instante a solas con la paciente, lo que don José –tío de la señora Matilde– accedió sin ningún problema. Pasado unos minutos, doña Concepción gritó

---

<sup>357</sup> Cometas, meteoros, “luces preciosas del cielo”.

<sup>358</sup> *Maku* puede ser “Marcos”, *Ñukaa*, “Jicaltepec, fue el padrino protector del señor Germán que entrevistamos en el poblado de Jicaltepec.

asustada dentro de la habitación y don José y doña Matilde (señorita en aquel entonces) corrieron asustados a ver qué sucedía.<sup>359</sup>

La señora Matilde nos contó que el señor curandero –que estaba atendiendo a su tía–, la había acosado sexualmente, cosa que ella (la paciente) no permitió. Mientras discutían todos, el señor José corrió a tomar su machete para escarmentar al curandero, pero éste corrió desesperado entre las casas.<sup>360</sup> Dice la señora Matilde que sólo fueron “segundos” los que tardó don José en entrar a otra habitación y tomar su machete, ya que estaba muy enojado.

Don José fue tras el curandero; cuenta doña Matilde que todo sucedió en instantes, que ella también corrió para impedir que su tío macheteara al curandero, pues “no quería cárcel para su tío”. De repente vieron cómo *Maku Ñukaa* se convirtió en un *ñukuii*, “un gato montés”, para que no lo macheteara don José y así huír más de prisa convertido en un ágil animal. Vieron correr al gato montés entre las casas redondas de zacate, mientras desaparecía de prisa para no ser encontrado. No era su nahual sino su “tono”, precisó doña Matilde. Es decir, era un curandero y tenía tono, su animal compañero.

Basándonos entonces en el relato que acabamos de leer, es posible asegurar que algunos curanderos de la región han alcanzado a desarrollar más habilidades que otros, con las que sin ningún problema pueden transformarse en tono. El relato viene de la experiencia personal de doña Matilde, de algo que presencié hace aproximadamente 80 años.

Por su parte, don Guillermo contó también su experiencia: dijo que una vez iban caminando por el campo. Era un tiempo en que solían caminar con su padre por el campo. “Vimos que estaba un *chiva lu’u* (una martita) en un árbol de ciruela silvestre. Ahí estaba sentado el *chiva lu’u*, y “mi papá comenzó a enseñar la funda del machete” dijo, “como si le apuntara con un rifle”, el *chiva lu’u* enseguida comenzó a meter la mano, como si le dijera al señor que no le disparara, por favor.

El papa de don Guillermo llamó a otro amigo que los acompañaba –éste traía una escopeta de verdad–: “oye amigo, ven a ver esto”, le dijo a su compañero. Llegó el amigo con la escopeta e hizo también como si le fuera a disparar a la martita: “vimos cómo el animalito comenzó a tirar lágrimas, comenzó a llorar”, aseveró don Guillermo, pero

---

<sup>359</sup> El relato es familiar.

<sup>360</sup> Anteriormente sólo había callejones en la población, se trataba de pequeños caminitos muy estrechos entre las casas.

“nosotros no le íbamos a disparar”, “solo estábamos jugando”. Fue entonces cuando “todos confirmamos que el animalito era el tono de una persona”. Dijo don Guillermo, que el animalito actuó como si fuera una persona: “comenzó a llorar porque pensó que lo íbamos a matar”.

El mismo don Guillermo tuvo otra experiencia en el campo: vieron a un animalito atrapado entre un tronco de un árbol. Lo tenían agarrado unos tigres, le estaban desgarrando la piel, era una martita. Dicen los señores que existe un mecate de campo que se llama *yo'okui* con el que le amarran el vientre a los animalitos, le aprietan y lo amarran en un árbol, y los enemigos animales vigilan al animalito que es presa para que nadie los rescate. Y si el que está en peligro tiene un *sutu kue'e*, “un padre de la enfermedad o del peligro”, vendrá éste a salvarlo. Si no es bueno el *sutu kue'e*, atrapan también al padre protector.

Cuenta el señor Guillermo que el curandero es quien dice si puede rescatar al animalito que está en peligro o no, porque a veces algunos que son tono de tigres, “de esos que tienen aire”,<sup>361</sup> le meten tierra en los ojos a los animalitos apresados, solo por hacerles bromas pesadas y así se enferman. Otros padres protectores le van a limpiar los ojos a esos animalitos y así se curan.

Finalmente, otro relato más, éste sobre el anciano Bartolo López –quien tenía tono de tigre negro. Y fue a través de su tono que se comía las bestias de carga de los campesinos del pueblo de El Añil.<sup>362</sup> La gente murmuraba escandalizada porque sus animales amanecían devorados por el animal compañero de don Bartolo López. No contento con esto, el anciano devoraba también a las bestias de carga de los pobladores de la Mixteca Alta, puesto que el mismo don Bartolo López –a la hora de su muerte– platicó sobre su propio tono. El anciano dijo saber el lugar exacto del fallecimiento de su tono;<sup>363</sup> relató a la familia que unos hombres de la Mixteca Alta le dispararon a su tono con un rifle, eran cazadores de la Mixteca Alta.<sup>364</sup> “me dispararon en *yuta tutunu*, ‘en el arroyo del *tutunu*’, ahí me cazaron porque les gustó mucho mi piel”, dijo el abuelo a los familiares y falleció...<sup>365</sup>

---

<sup>361</sup> Los que tienen “aire” pueden paralizar a los sujetos.

<sup>362</sup> En el pueblo vivieron muchas familias mixtecas de Pinotepa.

<sup>363</sup> Bartolo López fue hijo del *Tay* llamado Fernando López pero ya no heredó los poderes *Tay*. La bisabuelita Josefa López fue hija de Bartolo López.

<sup>364</sup> Señora Matilde, de Pinotepa Nacional, 1990 y señora Josefina, de El Añil, 1990.

<sup>365</sup> Comunicación personal, señora Matilde. 1990.

Otro de los relatos que pudimos escuchar de la boca de los mixtecos de El Carrizo es sobre un hombre que andaba en el campo cazando: “vio a un animalito, le disparó con su escopeta y resultó que el animal “era el animal compañero de su hijo”, así se volvió loco para siempre este hombre, “por haber matado al animal compañero de su propio hijo”.

Como vimos, hay diversos testimonios extraordinarios que pueden encontrarse sobre los tonos, testimonios que no solo permanecen vigentes entre los mixtecos de Oaxaca, sino que puede encontrarse también entre otros grupos en Mesoamérica, como entre los zapotecas en que descubrimos testimonios. El testimonio oral que a continuación presentamos como cotejo, trata sobre el viejo Bonifacio, quien cuenta que un día, dirigiéndose de la ciudad de Oaxaca a Asunción Ocotlán, su pueblo, lo agarró la noche:<sup>366</sup>

Vio que sobre un cercado un gavián retenía entre sus garras a una culebra. El reptil chillaba despavorido y se retorció tratando de escaparse. Entonces Bonifacio se compadeció de él y tomó un pedrusco que arrojó con fuerza contra el ave de rapiña. La pedrada fue tan certera que golpeó al gavián y le hizo soltar a su presa, que rápidamente huyó para desaparecer bajo los matorrales inmediatos.

Pasaron varias semanas, y un día de tianguis en Asunción Ocotlán, estando Bonifacio en el mercado, de improviso se le presentó un hombre de edad avanzada, quien le entregó un tenate con alimentos y golosinas diciéndole:

–*Tata* (padre), toma este regalo que te hago por tu gran corazón. Sin saberlo, me has salvado la vida y te doy las gracias. Dios te lo pague”.

–¿Cómo, si yo no te conozco? –respondió el viejo Bonifacio.

–Ciertamente– replicó el desconocido–. ¿Pero te acuerdas que hace algunos días, en el camino que conduce a este pueblo, apedreaste a un gavián que tenía cautiva a una culebra y por tu intervención el gavián la soltó? Bien, *tatita*, ella era mi *tona*, mi *doble*. Gracias, *tatita*, por tu buena acción.

Y Bonifacio recibió el presente porque creyó merecerlo”.<sup>367</sup>

La narración es muy parecida al relato de los mixtecos, por eso lo quisimos comparar. Son relatos que tienen relación con personas que salvan vidas de los tonos. De hecho, “está tan arraigada esta creencia en las tonas o dobles entre los viejos zapotecas que muchas

---

<sup>366</sup> Cruz, Wilfrido C., *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca, México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1946, p. 132.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 132.

veces entre ellos se respeta la vida de un animal con tal de no dañar a nadie que sea su posible *guenda* o tona”.<sup>368</sup>

Nos damos cuenta que nuestro planteamiento sobre los tonos pueden ubicarse entre otros grupos étnicos de México, como en el ejemplo que pusimos de los zapotecas. Lo señala Wilfrido Cruz: “el doble de una entidad humana es un ser vivo, real y verdadero,<sup>369</sup> definición muy parecida, entre los mixtecos de la Costa, Cruz opina que: “el animal brujo es el nahual de la mitología azteca, dañino por su malicia y no por su naturaleza. Las bestias hechiceras huyen de la luz. La tona o *guenda* vive su vida ordinaria de ser irracional, instintivo”.<sup>370</sup>

### 1.3. Los nahuales en la narrativa actual

Tanto los pobladores de Jicaltepec como los habitantes de Pinotepa Nacional respondieron que los *Tasi*, “nahuales”, *satasira chiyo*, “nos hacen daño”. Dijeron don Germán y don Pascual en Jicaltepec: “si yo fuera malo, te doy una bebida y te contamina la bebida y te contamina hasta el corazón. En dos o tres meses te mueres. O si llega *tu sutu kue’e*, él te curaría, ellos son los *Tasi*, los *Nduy*,<sup>371</sup> dijeron, los que curan a la gente pero también que te hacen daño”, reiteró don Germán. “Cuando uno se enferma –no es que te enfermes de gripa o de calentura–, los mismos *Tasi* te transmiten la enfermedad”.

En tiempos antiguos los *Tasi* se evidenciaron y mataban a muchos niños... Les gustaba matar a niños. Los *Tasi* o los *Nduy* también eran buenos, porque si estás casi moribundo y llega el *Tasi* y te toca el pulso, no te cobra porque tenía mucho conocimiento. Los que no saben son los que cobran, son los que te engañan, te piden primeramente el dinero pero no te curas.

Ahora todavía existen, pero ya tienen miedo de manifestarse porque, por ejemplo, si a una niña le hacen daño, la patean y le da un parálisis, la familia de la niña va con el *sutu kue’e*, “con el padre de la enfermedad o del peligro” de la niña, y éste le dice a la familia de la niña quién le hizo daño. La familia toma una escopeta y mata al *Tasi*. Antes los *Tasi* no

---

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>371</sup> El término *Nduy* es utilizado ahora como sinónimo de *Tasi*.

dejaban que el pueblo creciera, había unas 60 personas en Jicaltepec, porque no dejaban que ascendiera el pueblo, pero desde que comenzaron a matarlos tuvieron miedo.

Ahora hay como unas 500 personas en Jicaltepec, pero en aquellos tiempos solo había 60 personas. Le preguntamos al señor Germán: ¿en Pinotepa todavía existen? ¡Claro!, hay actualmente, hay todavía, hay en Jicaltepec, hay en Pinotepa, hay en Jicayán, hay en Tlacamama y hay en Tututepec. Y ¿cómo conoció usted a don *Maku Ñukaa*?<sup>372</sup> “Sí, lo conocí bien, trabajé con él, Juana Mendoza fue mi *si'i kue'e*. “mi madre protectora”. La gente tenía que saludar a los *Tasi* porque si no te mandaban al panteón, dijo don Germán.

Por su parte, don Guillermo, en Pinotepa, hizo referencia también a los *Tasi* curanderos y dijo que cuando van a curar a alguien condicionan a los enfermos, hay un sacrificio para que se curen otros. Le preguntan si el enfermo está de acuerdo en que si se cura, alguien en su familia tendrá que sacrificarse. Es decir, el *Tasi* mataría a un integrante de la familia.

Si entre los hijos protectores de los *Tasi* curanderos hay unos que son animales insignificantes, a esos sacrifican para curar al que tiene el mejor animal compañero como tono. Los *Tasi* curanderos matarán al que tiene un tono “cualquiera”, porque algunos son *choko*, “tejón”, *ñukiii*, “gato montés”, *tiñi'i*, “zorrillo” o *chiva*, “martita”. Los individuos que tienen tono de animales grandes como de tigre, esos son los que salvan los *Tasi* curanderos, de la manada que tienen cuidando.

---

<sup>372</sup> *Maku* era un curandero de Jicaltepec, muy famoso también en Pinotepa, de hecho, lo mencionamos en el relato de los tonos.

### Capítulo III. Los rituales de iniciación de los nahuales y de los curanderos

#### 1. Los niños y sus rituales

De acuerdo con los pobladores mixtecos que habitan el municipio de Pinotepa Nacional, existen ciertos rituales de preparación para los nahuales que nacieron con poderes sobrenaturales para ser curanderos. Notamos que los hombres curanderos de poderes sobrenaturales son los que nacieron con tonos muy fuertes. Mientras que otros nacieron con sus poderes “débiles”, se convirtieron automáticamente en nahuales malvados –que sólo provocan daño–, el hecho de no alcanzar los poderes suficientes para realizar las curaciones pertinentes los lleva a hacer mal uso de sus fuerzas sobrenaturales.

Ahora bien, existe el caso de la vocación tardía, los que tuvieron un nacimiento común y corriente, como todas las demás personas, y que una vez que se volvieron personas adultas desearon aprender el arte del nahualismo por su propia voluntad. De acuerdo a lo que la gente nos contó, las decisiones de aprender a tener poderes sobrenaturales son consideradas arriesgadas, porque para aprender a ser nahuales, necesariamente un individuo tuvo que haber pasado por rigurosos y complejos procesos rituales de iniciación con los viejos nahuales.

Cabe destacar que los rituales de iniciación para el individuo que nace y para el que aprende son parecidos, pues en ambos casos se requiere de un valor para ser buenos en sus respectivos papeles. Los rituales de iniciación son duras pruebas de adiestramientos y los nahuales suelen hacer grandes sacrificios de vida o de muerte para curar o aprender el arte del nahualismo. Los individuos *Ña va'a ini*, “los no comunes”, pueden nacer con ciertos dones y, a partir de una actividad ritual que realizan los curanderos poderosos, se puede decidir sobre el estatus que corresponderá a cada individuo. En otras palabras, el poder es preparado a través de un ritual de iniciación guiado y vigilado por un nahual curandero muy experimentado.

Cuando Alfredo López Austin (1989) habla de los hombres de personalidad sobrenatural en la cosmovisión nahua dice que “las penitencias, el duro adiestramiento, los años de preparación bajo la vigilancia de un mago experimentado y el aprendizaje de

oraciones y cantos, eran, y son, indispensables para el ejercicio del arte”,<sup>373</sup> lo cual se puede aplicar perfectamente a lo que veremos a continuación en el capítulo.

Enseguida describiremos los rituales de iniciación que corresponden a cada uno de los personajes mencionados en la tesis. Nos parece importante señalar, en primer lugar, los rituales del cuidado de la madre y enseguida los cuidados sobre el recién nacido o de cómo influye la luna hacia los bebés recién nacidos o hacia las ancianas, ya que existen rituales especiales para contrarrestar el daño causado por elementos como la luna. Posteriormente hablaremos de la descripción de los ritos para determinar el tono de los niños en la Costa. Veamos, pues, sobre los cuidados de la madre y del niño recién nacido entre los mixtecos de Pinotepa Nacional.

## 1.2. Sobre los cuidados de la madre y del recién nacido

Antes de comenzar a ver los rituales de iniciación de los nahuales y de los curanderos en Pinotepa Nacional, vamos a describir –como hemos dicho–, cuáles son los cuidados de la madre y del recién nacido entre los mixtecos de la Costa. En efecto, desde que la madre se embaraza existen ciertos cuidados muy especiales que se le tienen que proporcionar. Un mes después de que *cha kua’an tundo’o*, “que se le va la regla”, la mujer sabe de antemano que a partir de aquí comienza a contar su ciclo de embarazo. Por ejemplo, si es varón, son nueve meses de embarazo, y si el bebé es una niña, son ocho meses de embarazo. Dicen las ancianas más experimentadas de Pinotepa Nacional que una vez que la mujer da a luz al niño o a la niña (por ejemplo, si el parto fue por la mañana), la mujer recién parida reposará todo el día, porque *va ndiko kuñu ña*, “se le enfriará el cuerpo”, y es hasta el siguiente día que podrá bañarse con agua muy caliente, hasta donde el cuerpo aguante (el agua se deja enfriar sólo dos minutos), ya que se quema a la mujer sin piedad en su parte íntima (que se dice en mixteco *va ti’o ñi nu kuu ñi ña’a*, “que se cocerá en su parte femenina”). Se podrá cocer solamente con un trapo o con una yerba especial llamada *tita ya’vi*, “chuchuca” en español local. De lo contrario, dicen las ancianas más longevas, podría “entrarle el sereno”<sup>374</sup> a la madre” (*va ki’vi kachi chi ñi*) y en consecuencia *va ndu kata kuñu ñi*, “les dará

---

<sup>373</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) 1989 [1980], p. 415.

<sup>374</sup> El sereno es el rocío de la noche, la frescura, la humedad, lo frío, la helada, etc.

comezón en su parte íntima”, esto en caso de que no se le quemé.

La molestia aparece y consiste en una comezón muy incómoda en todo el periodo de lactancia de la mujer, hasta que vuelva a embarazarse de su segundo bebé. Las mujeres aseguran que es “muy molesto” cuando el sereno entra en la madre.

Dicen las mujeres que el día en que la madre se bañe con agua caliente, ese día “no podrá moler el nixtamal ni hacer las tortillas”, pero pasados unos tres días se le permitirá moler “un poquito” a la recién parida. Mientras tanto comerá solamente caldo de pescado que llaman *sacamiche* en español local (y *tiaka michi*<sup>375</sup> en mixteco), lo comerá únicamente con un chile verde que tendrá el caldo, el chile verde será sólo para que lé de sabor a la comida de la madre.

Pasado los 15 días de haber dado a luz, la madre podrá hacer sus quehaceres, aunque todavía de manera muy ligera. A los 40 días se le permitirá lavar la ropa. A los tres meses exactamente “las mujeres ya hacen su vida normal”. En fin, observamos que en Pinotepa Nacional las mujeres recién paridas tienen cuidados muy especiales que les brindan las ancianas experimentadas –su suegra, su madre, la curandera, la partera, etc. La vida de la mujer es valorada y respetada mucho entre los mixtecos de la región.<sup>376</sup> Incluso, se dice que la vida de una mujer tiene más valor que la vida de un varón.

En cuanto al recién nacido, la madre lo mantendrá ocho días seguidos dentro de la habitación, sin salir ni siquiera en el corredor de la casa. A los cuarenta días exactamente, la madre podrá sacar al bebé sin ningún problema, pero únicamente al patio de la casa y no más lejos.

A los tres meses el niño y la madre saldrán de noche, ya que para entonces, dice la gente más grande, a la madre y el niño “ya no se les pega el sereno”, o sea ya no corren peligro de enfermarse cuando se exponen al rocío de la noche. De hecho, las mujeres recién paridas –mientras se cuidan– acostumbran tener amarrado un pañuelo de color rojo en la cabeza “para que no le entre el sereno”. Le amarran también un pañuelo rojo a la cabeza del niño “para que no tenga el cráneo grande”. Además *su'a tañi chi ve kuati*, “amarran a los

---

<sup>375</sup> *Michin*. significa Pescado en náhuatl. De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 56.

<sup>376</sup> Aunque nos dimos cuenta que ha pervivido la violencia masculina hacia la mujer. Dice la gente que es culpa de la Iglesia católica.

pequeños”; es decir, los vendan juntando sus dos bracitos junto a su cuerpo, un ritual de prevención que tiene un significado “para que los niños no roben”, así afirman las más longevas de las mixtecas. Explican también las más ancianas que cuando la mujer está recién parida no se le permitirá caminar bruscamente “porque se le puede caer su pene” (se dice *tisa* en mixteco al pene del varón). Cuentan las mixtecas que las mujeres también “tienen un pene” como el de los hombres –de hecho el pene femenino es mucho más grande que el pene del varón–, por eso se tiene que tener cuidado cuando la mujer está recién parida y no caminar bruscamente. Las personas entrevistadas se refirieron al “pene de las mujeres” como una especie de falo largo que expulsa la recién parida.

El hecho de no cuidarse implica que cuando la madre tenga a su tercer hijo habrá daños en su cuerpo. Con respecto al pene “que se cae” de la mujer, dicen algunas viejas mixtecas de la actualidad que se trata de la matriz, porque al profundizar sobre el tema las mujeres nos dieron una explicación breve en la lengua y nos dijeron: *ke' nichi nuna iki ñi o ndo' o ñi sava'a ii ñi ta ke' ni tisa ñi*, “se cae, se abre el hueso de la mujer o a las mujeres las maltratan sus esposos y se les cae su pene”.<sup>377</sup> Esta explicación nos lleva a deducir que el pene femenino se trata de la matriz (aunque no estamos seguros si se trata de la matriz o del clítoris), ya que afecta a las mujeres cuando “se cae el pene” y dedujimos esto también por los síntomas que nos describieron en Pinotepa: *chinu nduta niñi nda va koso va'a ñi*, “se les escurre agua de sangre hasta que se componen”.

El remedio para este tipo de daños en la matriz es acomodarle a la mujer un paño, le soban la cadera y la espalda y tratan de acomodarle la matriz moviéndola. Es decir, le mueven, le sacuden y enseguida le ponen el paño como tipo venda, ajustándolo a su cuerpo. La explicación de las mujeres experimentadas es que se les abre el hueso, por eso se le cae “el pene”, “la matriz”. Llama la atención que entre los habitantes de Pinotepa Nacional la matriz de la mujer sea llamada *tisa*, “pene”, como en el hombre, y no se usa otro término para referirse a este órgano femenino. Encontramos vocablos como *xati*, “vagina”, o *soko*, “placenta”, pero una palabra exclusiva para referirse al órgano femenino no pudimos ubicarla en el habla de la gente en Pinotepa.

De hecho, la importancia del falo tal vez radica en la mentalidad que las mixtecas tienen sobre el órgano reproductor, ya que según mencionan, el falo representa una función de

---

<sup>377</sup> También se dice *tinana xuuñi*, “el jitomate de su parte íntima”.

progenitor de la humanidad, porque al entrevistar a una de las ancianas enseguida nos recordó la enseñanza que daba una de las curanderas muy famosas de antaño llamada María *Langa Kua'a*, de la cual ya hemos hablado. La curandera acostumbraba decirle a la gente que el falo del varón es “el padre de la humanidad”. El falo “es nuestro padre”, de ahí probablemente la importancia de llamar a la matriz de la mujer como *tisa*, “pene”, como referencia a lo que el falo masculino representa entre los y las ancianas.

Regresando un poco sobre el cuidado del bebé, los hombres por su parte, irán a buscar *tixii tañu'u*, que se traduce literalmente como “garrapata de mar”, una especie de semilla que se localiza en la playa y que los mixtecos utilizan como amuleto dentro de la pulsera del bebé. Dicen las mujeres que este amuleto protege al bebe del *nu ñivi*, “mal de ojo”. También es válido ponerle un brazaletes de coral rojo, ya que dentro de la pulsera del bebé puede ir metido el *tixii tañu'u*. Si el bebé es una niña, se le pondrá también un collar de coral rojo: *siki kua'a*, “collar rojo”, para su protección del mal de ojo de la gente, ya que todos los ancianos y ancianas *yoko xaa nuu ñi*, “tienen calores muy fuertes en su rostro”.

Entre los mixtecos de la Costa es costumbre que (los niños) usen *tixiku nduku*, que puede traducirse como “capullo de leño” o también *tixiku ñii*, que significaría “capullo de piel o de cuero”. Se tiene la creencia de que si se usa este tipo de capullo desde pequeño, la ropa se vuelve más duradera para los niños –tarda en romperse cuando se utiliza el capullo desde pequeño–, ahí la importancia del uso del capullo desde pequeños. Aún más, se dice que al usar los capullos *na nandusu tave nduku*, “los pequeños se vuelven astutos encontrando la leña” por el campo. Se dice también *ndusu maa ve lu'an*, “que es sagaz ese pequeño” o también se dice *io ndusu maave lu'an*, “es muy listo ese pequeño” que tiene puntería encontrando la leña.

Curiosamente, en Pinotepa Nacional, así como en Jamiltepec: “el padre del menor se encarga durante los primeros días de recoger en el campo capullos de un tipo de mariposa que ellos llaman zurrón, que junto con unos corales servirán para confeccionarle al recién nacido una pulsera que lo proteja de los daños que le puedan causar algunos elementos astrales, naturales y sobrenaturales.”<sup>378</sup> La discrepancia entre Pinotepa Nacional y Jamiltepec consiste en que los capullos de mariposa tienen objetivos diferentes. En Pinotepa es el *tixii*

---

<sup>378</sup> Córdoba Olivares, Francisco R., “El nacimiento entre los mixtecos del Distrito de Jamiltepec, Oax.”, *Anuario de Antropología*, Xalapa, Veracruz, Facultad de Humanidades-Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, 1971, p. 237.

*tañu'u*, “garrapata de mar”, el que protegerá al niño de los daños que le puedan causar los elementos naturales o sobrenaturales (como la luna o el mal de ojo) y no es el capullo *tixiku nduku*, como en Jamiltepec.

### 1.3. Sobre los rituales de curación de niños recién nacidos

Cuando a los niños recién nacidos les entra el sereno, *tacha ki'vi kachi chi ve kuati*, las mujeres le humearán el cuerpo, que en la lengua se dice: *va tiyu'ma*, “lo humearan”, con humo de ropa vieja, mezclada la tela con aceite de olivo, la yerba sevarreal y la yerba barba de viejo, que se dice en mixteco *ixi yu'u ra cha'nu*, “barba de viejo”. Dice la gente más grande que en ocasiones le meterán losema (una de las yerbas medicinales) a la teja de barro, que es donde suelen ponerse los ingredientes para humear al niño. Después de humear al pequeño, lo taparán muy bien y el bebé podrá salir al patio una vez que el sol calienta, y es hasta el siguiente día cuando podrá bañarse al bebé.

Por otra parte, si el niño se quebró, es decir: *tacha ta'nu iki lu'u ve*, “cuando se le quiebran sus huesitos”, por ser muy frágiles los bebés o por los malos cuidados que la madre le brinda, el niño se enferma de este mal. Nos contaron que cuando el pequeño comienza a evacuar muy verdoso, el excremento tiene un olor muy especial “que huele como a chuquía”.<sup>379</sup> Además, la defecación del pequeño se vuelve salivosa. Cuando este tipo de malestares se presenta, las ancianas rodarán al niño dentro de una sábana (*tichi sundu'u*). Dicen las mujeres más viejas que *va saviko tuigun chive tichi in sundu'u*, “le rodarán el cuerpecito del bebé dentro de una sábana”, y después del ritual lo taparán muy bien.

Ahora bien, cuando al niño se le cae la molleja, que se dice en mixteco *tacha ke'ni suta ve kuati*, “cuando se le cae la molleja a los niños”, pondrán agua tibia –como un litro– dentro de una palangana. Las mujeres le pondrán hoja de aguacate que llaman *isi*, “hoja de aguacate”,<sup>380</sup> y si no la consiguen, le pondrán hoja de *cando'o*, una planta que se conoce en español local como candó. Por cierto, las mujeres suelen echar una ramita de candó al caldo

---

<sup>379</sup> Huele como a yema de huevo.

<sup>380</sup> Se trata de la hoja de aguacate especial que venden los de la Mixteca Alta y no del árbol común de aguacate que hay en la Costa.

de iguana o a la *tichinda*<sup>381</sup> y le da un sabor muy especial.

La otra hoja de planta que suele usarse y que meten al agua tibia para la curación del niño que se le cae la molleja, es la hoja de lima. Una vez preparada el agua tibia con cualquiera de estas hojas, se disgregan las hojas dentro de la palangana. Agarran al niño de los pies y lo ponen de cabeza, así sujetado comienza el ritual de curación, golpean el cráneo del bebe dentro del agua con yerbas varias veces.

Enseguida, le pegan con la palma de la mano –tres veces en su frente– y luego le soplan un orificio de la nariz, mientras le tapan el otro. Después le soplan el segundo orificio de la nariz, cerrándole del lado donde le habían soplado primero. Se repite el ritual: vuelven a pegarle su cabecita dentro del agua, le pegan con la palma de la mano, ahora sobre la nuca, tres veces, palpándole –como se hizo primero–, para volverle a soplar el primer orificio de la nariz y luego el segundo.

Si después de haber realizado este ritual el niño no se cura, se puede volver a repetir la curación completa. De hecho, cuando se hace este tipo de rituales, dicen las ancianas que el bebé tomará su leche más tarde. Llama la atención que los informantes de Sahagún, al hablar de curación de niños (específicamente del *tonalli*),<sup>382</sup> hayan registrado casi el mismo procedimiento utilizado por los médicos curanderos nahuas: “colgaban a los niñitos con la cabeza para abajo, les sacudía la cabeza de un lado a otro, les apretaba el paladar con algodones, les aspiraba el aliento, los sobaba con sal o con tomate y llegaban a punzarlos.”<sup>383</sup> Es así que cuando los pequeños se enferman, existen ciertos rituales mixtecos de curación muy especiales en Pinotepa Nacional para el bienestar de los niños.

Cabe destacar que cuando las enfermedades son más graves en el pequeño –cuando ya se hicieron las curaciones básicas y éste no se cura–, vendrá un curandero a tocarle el pulso al menor, o sea, se hará la pulsación o lectura de la sangre, que se dice *va tiin taru niñi*, “tocarán la sangre”. El curandero mixteco va a leerle la sangre al niño para descubrir si enfermó de algo como es el espanto (llamado también susto) o se quedó el espíritu del niño en algún lugar de la región (que se dice *ni ndoo i'ni ve*, “se quedó el niño”), que según los mixtecos no es lo mismo que el susto. Con el diagnóstico, el curandero descubrirá también

---

<sup>381</sup> Se dice *Tichinda* en español local, en la lengua se dice *tixinda*: “una especie de almeja negra que consumen con mucha frecuencia los mixtecos” de la región.

<sup>382</sup> De Sahagún p. 242 vol. II, número 3.

<sup>383</sup> López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, México, 1967, p. 109.

si el niño enfermó de su tono.

El curandero toca el pulso del niño y hace una lectura general de la sangre, es determinante para descubrir si la enfermedad es a causa de su tono y estar al tanto del animal al que este pequeño pertenece, y conocer cómo fue que se enfermó de su tono.

Dicen las personas más viejas –principalmente en Pinotepa Nacional– que los curanderos solían leer el pulso de la sangre desde tiempos muy antiguos para conocer el origen del mal. Si el niño enfermó de su tono, hay que brindarle cuidados muy especiales, ya que el animal compañero del pequeño pudo haber sufrido de fracturas por ser un animal bebé y juguetero, pudo haber sido atrapado por un nahual malo para “divertirse”, lo que se entiende como una venganza. De ahí la importancia de la lectura de la sangre.

Los curanderos suelen primeramente llevar a cabo una lectura completa y cuidadosa de la sangre, quieren detectar y conocer cuáles son las palabras que “dirá o pedirá el señor enfermedad”. Por medio de la sangre se sabe, porque de esta manera el curandero pulsador conocerá los rituales adecuadas para la curación. El pulsador o diagnosticador escucha y siente las voces del señor enfermedad para poder conversar con él, a través de los rezos en forma de cantos en mixteco.

Las pulsaciones del curandero al enfermo generalmente se realizan con la yema de los dedos grande de la mano, solicitando primero una mano y luego la otra (cualquiera de las manos para pulsar las venas de su muñeca) y después hasta las venas del brazo o también puede leer la sangre entre las dos extremidades. Este método es el más empleado por los curanderos *Ñatata* de la región Costa de Oaxaca.

El curandero *Ñatata* pulsará la mano de los enfermos en todos los casos, cuando se empacha el niño o el adulto, pero también cuando se asusta o cuando se enferma de su tono, etcétera: “la pulsación es una forma muy común de diagnosticar enfermedades”.<sup>384</sup> De hecho, este método es muy parecido a lo que ocurre entre los mayas cuando se describe: “este método consiste en sentir los movimientos de las arterias de la muñeca, del antebrazo, de las sienes y de otras partes del enfermo”. Los latidos indican al “nahual” curandero cuál es la enfermedad y qué la provocó; por ejemplo, si es la brujería, llega a delatar al brujo causante del mal: “Se dice que la sangre del paciente habla a la del curandero, quien puede

---

<sup>384</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 241.

oír y sentir...”<sup>385</sup> Sánchez Carrillo considera que “el diagnóstico es un arte complejo del tacto-pulsación...”<sup>386</sup> O sea, “todo diagnóstico en sí mismo es una actividad ritual...”<sup>387</sup> porque de acuerdo a la opinión que reflexiona el autor “el diagnóstico no es sólo una técnica, un método, sino un acto sagrado acompañado de diferentes materias y símbolos sacros”.<sup>388</sup> Coincidiendo en que durante todo el proceso de diagnosis están presentes diferentes materias y esencias: el fuego, el humo del copal, las velas y veladoras; es decir, “la diagnosis se realiza bajo un ambiente...”<sup>389</sup> que para nuestro caso “trata de un ambiente ritual mixteco”, y se realiza lo siguiente si el tono está en el origen de la enfermedad, como nos explicó detalladamente en la lengua una de las señoras mixtecas de Pinotepa:

*Va tiin ratra nda'o i'a, i'a, i'a, tu ña'ni pulsu i'a, i'a io pulsu, ta va kati ratra vati ikan ña'ni ñaa ta'o pue nu ña va'a inio ta'o tundo'o, ikan tiin ra ña va'a xaan kuni cho ta va sava'ara kue'e cho va ka'ni ratra cho, ta va keta inga sutu kue'o vati va naki'in cho, ikan ta chava ndakara yuku yuta, va ndakara: titiuta, titaya'vi, ikan tundo'yo vixi, ikan tisa'vi, yukun nduxi, ucha nuu yuku yuta ta va ki'in ra ta va ti'in ra chun ta va ku'nira an xiniun an nda partegun va ku'nira, ta chi chakan ui an uni cha'a ta va koso va'un soko ti'a ña'ni cha ndaku ra tantu chun, soko tikan iora diariu cha kuugun remedi cha na ku ku'un iniun tu vachi cha cha chi'un ta chakan kucha io tonoyo ku chakan io cha ña va'a nduio, ta tu va'aga cha ndui yoo kiini va kuu naki'in ratra cho ta tu iin ve sencillu lu'u in ñaa in kuati su'a lu'u chakan ña va ticha'a ratra como yo'o chi in ina lu'u tu suchari tu tikatari yo'o ñava tiun rikan vati ri takiga ri tiin titi rikan va ki'un vati rikan va tindee chum ku chakan, chakan ndaku taru ku'an ta chakan ndi'i yukuan ta va ku'a taru su'a yuku va kee nu ya'vi yuku to'an va ko'un, ikan ixi yu'u ra cha'nu, nue, yo'o kuiti , sevarreal, tixii tañu'u, ita tañu'u, ikan aniz, ikan lozema, yuku tati, ruda, nu minu, in nuu candoo lu'u ta va kundi'ichi u'a u'a ta va ko'un chi chi aceite come an ui an uni cha'a ta chi chakan ta va koso va'un vati cha chito maa taru tikan ti'a ña ndaku taru tanto soko tikan diariu sava'a taru remedi chum. Ki'vi yuku chun ki'vi ti'a ta siin tikan ta chakan kucha sanandoto ru cho ti.*

---

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>386</sup> Sánchez Carrillo, Oscar, “Los avatares chamánicos. Técnicas de pulsación y diagnóstico de las enfermedades tzeltales”, Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, p. 283.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 304.

Traducción al español:

“Nos agarraran la mano aquí, aquí, aquí (la señora señala la vena de la muñeca de la mano y en la extremidad de donde se dobla el brazo), si no hay pulso aquí, aquí hay pulso, y dirán que este... no tenemos nada, pues en nuestro tono estamos sufriendo, que nos atrapó el malvado, el que nos tiene envidia y nos hará daño, nos matará, y llegará otro padre de la enfermedad y del peligro que nos levantará, de aquí, y ya nos pedirá plantas de arroyo, pedirán: *titiuta*, *tita ya'vi*, este... *tundo'yo vixi*, este... *tisa'vi*, *yuku nduxi*, siete tipos de plantas de arroyo y lo agarraron y te lo untarán y te amarrarán o en tu cabeza o en cualquier otra parte te amarrarán, y con esto dos o tres veces, y te compondrás, pero acá (en tu cuerpo humano) no te hace tanto, pero allá (en tu animal) están diario curándote para que “despiertes” si es que ya estas agonizante, de ahí que tengamos tono, “somos no común”, *nduio*, “que nos volvemos sagrados” y si es mejor el animalito que tenemos como tono inmediatamente nos levantarán y si somos alguien sencillito, un animal insignificante, no nos harán caso, como tú con un perrito si es flojo, sarnoso, tú no agarrarás a ése, porque es más bonito el que agarra iguana, ese tomarás, porque ése podrá ayudarte, por eso hacen eso, de ahí todas esas plantas, y te darán un poco de yerba de las que venden en el mercado, plantas medicinales de la Mixteca Alta para que tomes: este... barba de viejo, nuez, *yo'okuiti*, sevarreal, garrapata de mar, flor de mar (coral de mar), este... anís, este... losema, estafiate, ruda, un ramito de epazote, un ramito de candó y lo molerán muy espeso y te lo tomarás con aceite de olivo, dos o tres veces y con eso te compondrás, porque ellos ya saben allá (donde está tu animal), acá (en tu cuerpo humano) no te curan tanto, pero allá (en tu animal) diario te hacen remedio, te untan yerbas acá, y aparte allá y por eso te reviven”.

Para externar un comentario sobre el contenido de la traducción, nos basaremos en la respuesta de la misma entrevistada. Sentada en un petate, e hilando su algodón –su algodón color coyuchi–<sup>390</sup> doña Socorro dio una breve explicación con base a su experiencia (de niña) cuando enfermó de su tono, dijo que la lectura de la sangre (cuando te agarran la sangre) es el diagnóstico mas efectivo para conocer el tipo de enfermedades, así como su causa, y las plantas medicinales que se tienen que utilizar para la curación de los males, pero principalmente dijo, cuando se trata del tono de las personas, así se tiene que curar.

---

<sup>390</sup> Color café natural, en la lengua se dice *ya'a* “café”.

#### 1.4. De cómo influye la luna y los astros en los recién nacidos y en las mujeres

Retomando la idea de los daños que le pueden causar al niño los elementos naturales o sobrenaturales, como la luna, debemos decir que dentro de la concepción mixteca, la luna (*yoo* en mixteco) representa a un ser masculino porque dice la gente que “anda de noche”, mientras que el sol es femenino “porque sale de día”. El sol es mujer porque en la concepción de los pobladores, una mujer (que es decente, de buena familia) siempre caminará de día –porque de noche podría sucederle algo–, mientras que al varón le es permitido salir a caminar de noche salir hasta con sus amigos, hay más libertad para el varón. *Ra yoo*, “la luna” (con el afijo masculino *ra* “el, el señor luna”) o *Ra yoo lu’u* “el pequeño señor luna” (*ra* “afijo masculino”, *yoo* “luna, mes”, *lu’u* “pequeño, pequeña”) se convierte en un ser masculino aunque al mismo tiempo se convierte también en un “animal”, porque al hacer uso del afijo *ri*, que “indica (el) para animal”, el señor luna se transfigura en *ri yoo*, “en el animal luna”.

Las mujeres aseguran que la luna influye mucho en el nacimiento de algunos niños, así como en las mujeres embarazadas. Por ejemplo, cuando hay eclipse lunar, que se dice *chi’i yoo*, “muere la luna”, o en tiempos de eclipses solares, que se dice *kani ta’an nikandi chi yoo*, “la pelea del sol con la luna”, hay malestares en el cuerpo del ser humano y la gente realiza rituales para que los eclipses no afecten al mundo de alguna manera (retomaremos el tema más adelante).

Por otra parte, el *nikandi*, “el sol”, es femenino, porque “anda de día”, y éste también se convierte en un animal en la visión mixteca de Pinotepa; curiosamente al sol nunca se le dirá *ña nikandi*, utilizando el afijo *ña* que indica femenino, pero sí hablaron de *ri nikandi*, “el animal sol”. Nos dimos cuenta que, en ocasiones, las mujeres acostumbran tratar mucho al sol como *ri nikandi*, “el animal sol”. Tanto la luna como el sol se vuelven animales como los hombres que tienen sus nahuales. Inclusive hasta los astros del cosmos se transmutan en animales porque se dice *ri tiñu*, “la estrella, las estrellas animales”, de ahí que exista *tiñu ucha*, “estrella siete”, se trata de un grupo de siete estrellas en el firmamento. Hay también *tiñu xini* o *tiñu ka’nu*, “estrella cabeza, estrella grande o estrella principal”, se le llama así porque su luz es radiante y grandioso, se ve resplandeciente en el universo (¿se trata del planeta Venus?). Dicen que esta estrella aparece *nda cha’a ñuñivi*, “hasta el final del mundo”, y cuando esta estrella sale en el alba –emerge como las siete de la mañana– es

entonces que se le dice *tiñu flojo*, “estrella floja”, por aparecer casi amaneciendo en el horizonte.

Existe además *tiñu satati ñu’u*, “las estrellas del soplador”, por tener estas estrellas forma de un abanico mixteco.<sup>391</sup> Dicen las mujeres ancianas que también se nombra *tiñu isu*, “estrella del venado”; se le dice así por tener una especie de cola; o sea, otra estrellita que brota hasta la punta del abanico, y esta estrella aparece más o menos entre los meses de marzo y abril (¿podríamos decir que son las pléyades?).

Existe también *tiñu yuku* (*tiñu* “es estrella”, y *yuku*, “cerro”) se le llama así porque es un conjunto de estrellitas amontonadas que titilan demasiado ante la vista, suelen ser visibles por el mes de marzo, aparecen del lado de donde se ubica el mar y se desvanecen por el mes de abril. Cuando esto sucede se dice *cha chiso ri*, “ya se evaporó el animal estrella” o “ya se evaporaron los animales estrellas”.

Otra de las estrellas es *tiñu titi nuu* Santa Lucía, “estrella de los ojos de Santa Lucía”, se trata de un par de estrellitas palpables en el cielo, se encuentran muy juntas en la bóveda celeste.

Finalmente hay *tiñu kruu va’a*, “estrella de la cruz buena”, pero también existe su complementario, que se dice *tiñu kruu kui’ina*, “estrella de la cruz del diablo”, éstas son cuatro estrellas que aparecen en el universo. La diferencia entre una y otra va a consistir en su colocación perfecta en el cielo; por ejemplo, para *tiñu kruu kui’ina*, “la estrella de la cruz del diablo”, *ndita xiin ri*, “se cuelga de un lado el animal estrella”, mientras que para el *tiñu kruu va’a*, “la estrella de la cruz buena”, *kuiti kuiti vachi ri*, “viene de forma muy recta el animal estrella”. Digamos que los elementos astrales mencionados –al igual que entre los nahuas contemporáneos y los del siglo XVI–,<sup>392</sup> son expresamente definidas como “animales”, o sea que para los nahuas están “vivas” las estrellas,<sup>393</sup> así como lo están en el universo mixteco, se transfiguran en animales en la mentalidad colectiva, de ahí que hagan daño a los individuos precisamente como lo hacen los nahuales de la zona de la Costa.

Dijéramos igualmente que en el universo de los mixtecos de Pinotepa Nacional reina

---

<sup>391</sup> Este tipo de abanicos los venden los de la Mixteca Alta, es usado como soplador para el fogón, se dice *satati ñu’u*, “soplador de fuego”.

<sup>392</sup> Chamoux, Marie-Noelle, “Persona, animacidad, fuerza”, en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, Maria del Carmen Valverde y Joannes Neurath (eds.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIF-UNAM), 2011, pp. 155-180.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 158.

esa noche cósmica, en donde las estrellas simbolizan ese nuevo mundo de la existencia, hay un morir y un renacer de los astros, porque al hacer la gente uso de los términos *chiso ri*, “se mueren o se desaparecen los animales”, y *kana ri*, “nacen los animales estrellas en el firmamento”, se pone de manifiesto ese mundo inicial, lo cual guarda una estrecha semejanza con la vida de los nahuales, “implica esa muerte de la vida profana y el renacimiento a una vida sagrada” (mediante la transfiguración), a como lo relatara Mercedes de la Garza.<sup>394</sup>

Las estrellas del cosmos mixteco se convierten también en el símbolo celeste de iniciación y de la transfiguración, porque mueren cada mañana y reviven cada noche. Las estrellas son astros y se transmutan en animales que hacen daño a las personas, justamente como los *Tasi* de los mixtecos de Pinotepa Nacional.

De hecho, nos damos cuenta que entre la población hay un importante significado cosmológico, porque en ocasiones los mixtecos son personas, otras veces se vuelven animales, hasta son astros del *antivi* “cielo, parte superior del cosmos, universo”. Tengamos presente que existen personas cuyo doble son luces del cielo, son destellos luminosos del cosmos, como los cometas, como esos que llaman *ndoso* entre los oriundos del lugar.

Por ejemplo, cuando hay eclipses, la gente –principalmente los jóvenes– en cada barrio indígena realizan rituales correspondientes, se trata de golpeteos de bandejas rotas o de cualquier otra chatarra vieja que se encuentre cerca. Esto para revivir a la luna o al sol. Los eclipses lunares o solares pueden afectar mucho a los niños en gestación, ya que la luna “se come sus piececitos, sus bracitos, su boquita o naricita”, porque los astros son animales y los niños no terminan de formarse en el vientre de su madre y nacen deformes.

Los niños no se salvan de la influencia de la luna, ya que cuando la luna es llena, *cha cha ku'un sokori*, “que a la luna se le forma un pozo, es un círculo, una rueda en su orilla”; se le forma un halo donde se crean los colores entre azul y rojo (se dice que las tortugas suelen desovar por este tiempo). A los niños les es muy perjudicial la luna, suele comerse las extremidades de los pequeñitos sin piedad. Por eso la importancia del uso de los collares de coral rojo, como comentamos anteriormente.

En las mujeres (principalmente entre las ancianas) la luna influye demasiado, cuando,

---

<sup>394</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 161.

por ejemplo, *cha vachi ndaa yoo*, “ya viene subiendo la luna”, es donde las ancianas suelen quejarse de las dolencias en los pies o hasta en los brazos, y aseguran que es por la influencia de la luna. Pero cuando *cha kuta yoo*, “ya es redonda la luna”, o sea, cuando es “luna llena”, casi no se presentan malestares en el cuerpo de la gente.

Otra etapa de la luna que hace poco daño a los mixtecos es cuando *cha chicha yoo*, “ya maduró la luna”; aparecen leves malestares entre la gente por esta etapa.

La siguiente fase de la luna es *cha iñi kuiti yoo*, “ya está recta la luna”, aquí es donde la gente suele decir que la luna *cha va kaka niñu ri*, “ya transitará toda la noche como un animal”, ya que al hacer uso del afijo *ri* se “indica (el) para animal”, la luna se convierte en animal, aunque las mujeres tampoco presentan malestares graves en esta fase de la luna.

La etapa siguiente es *cha ndu lu’u yoo*, “ya se hizo pequeña la luna”, periodo en donde descubrimos asimismo pocas dolencias en las extremidades de las mujeres. La siguiente etapa, sin mucho padecimiento, es cuando *cha yuta yoo*, “ya es tierna la luna”, y finalmente, la etapa que sigue es *cha va ku’un yoo*, “ya se irá la luna”, etapa en que los individuos suelen quejarse demasiado de los malestares y enfermedades por causa de la luna; principalmente, afecta mucho a los viejos (ancianos y ancianas), que acostumbran a quejarse muy a menudo de sus extremidades por culpa de la luna.

Ahora bien, después de describir que la luna también se vuelve un animal y afecta tanto a niños como a ancianas y ancianos, veamos a continuación, de manera más concreta, cuáles son los ritos para determinar el tono de los niños mixtecos.

### 1.5. Los ritos para determinar el tono del niño

De acuerdo a lo que observamos en nuestra etnografía en la Costa, la ceniza resultó un elemento sagrado y significativo para la determinación de los tonos de los niños. Aunque es importante aclarar que las personas en Pinotepa Nacional –a las cuales no habíamos entrevistado– nos aseguraron que entre los curanderos del pueblo “no acostumbraban a hacer uso de la ceniza para determinar los tonos de los niños”.

Nos dimos cuenta –después de ampliar nuestra investigación en lengua mixteca– confirmamos que “fueron los del pueblo de Jicayán quienes hacían uso de la ceniza para establecer el tono de los pequeños en tiempos antiguos”.

Nos contaron que los curanderos de Pinotepa Nacional se daban cuenta del animal

compañero de sus hijos, una vez que estos enfermaban como hemos explicado, a través de tocarles el pulso del brazo y de la muñeca. Los curanderos más experimentados determinaban el mal que sufría el pequeño o el tono que tenía.

Aunque entre los mixtecos de Pinotepa si se tiene conocimiento de la sacralidad de la ceniza, a pesar de que “no se haya utilizado” para determinar el tono de los niños. Sin embargo, es importante sugerir que los de Pinotepa Nacional, sin duda, hicieron uso del servicio de algunos curanderos de pueblos cercanos, como Jicayán. Los niños de la Costa tenían que pasar por una serie de ritos –llevadas a cabo con cenizas– y determinar el tono, “el animal compañero”, de los recién llegados al mundo.

Cuenta la gente del lugar que es a través de la ceniza que los curanderos de la Costa se daban cuenta qué animal era o si el niño había nacido “no común” o si había nacido con uno o varios animales compañeros. Era a través de la ceniza que el curandero o la curandera sabían los niveles de poder que adquiriría el niño o la niña que llegaba a esta vida. En consecuencia –como dijo la gente– la posibilidad de ser un curandero auténtico dependía mucho del animal con el cual se había conectado el pequeño. No obstante, otra de las fuerzas que podía adquirir el bebé –que nacía con su tono o tonos– eran los poderes de los nahuales, “de los que hacen daño”, lo cual le daba más seguridad y poder al joven al momento de curar a los enfermos.

La explicación era que los niños o las niñas estaban predestinados a ser curanderos, porque sus poderes se combinaban fuertemente. Por eso, para que los padres del menor que nacía se asegurara de los atributos de su hijo recién llegado al mundo, era trascendental celebrarle ciertas ceremonias o ritos para determinar sus dones.

En dichas ceremonias la ceniza era fundamental entre los curanderos de la región,<sup>395</sup> ya que cuentan que cuando la mujer iba a dar a luz se paraba con las piernas abiertas, amarrada por su torso con un cable paría (se trata de un cable grueso, no de una liana, lo usan los varones para amarrar la leña), y amarrado el cable al techo de la casa resistía a la persona. La mujer estaba como colgada, inmediatamente regaban la ceniza para que cuando el niño cayera –no muy alto– quedara dibujada la marca de su animal y el poder del tonalismo. El

---

<sup>395</sup> López Castro, Hermenegildo F., “Sobre uso de la ceniza”, *Tutu Nuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, pp. 209-211.

poder que iba a tener el bebé era acorde al número de animales con los que se conectaba el pequeño. Enseguida una *Ñatata*, “curandera”, leía la marca con otros conocimientos ancestrales que traía de nacimiento y la interpretaba, la leía apoyándose en sus poderes sobrenaturales, pero también en su sabiduría ancestral. O sea, no interpretaba la huella diciendo lo que se le ocurría en ese momento, sino que traía otros conocimientos sobrenaturales de antaño,<sup>396</sup> los cuales le ayudaban a leer la huella que dejaba el recién nacido encima de la ceniza sagrada.

A pesar de que nos hayan asegurado que Jicayán era el único pueblo que hacía uso de la ceniza, planteamos que por ser Pinotepa un pueblo muy cercano a Jicayán, no se descartaba la posibilidad de que los curanderos compartieran sus conocimientos en sus rituales. Muestra de ello es que en Pinotepa Nacional si se tiene conocimiento “de que una mujer mixteca paría, inmediatamente tenían que haber echado ceniza sobre el suelo para que cuando el niño cayera sobre el polvo divino”, ahí, justo ahí, se dibujaron la huella de su *kiti ku’u*, “su animal”. Cuando una mujer iba a dar a luz, inmediatamente iba la *Ñatata*, “la curandera”, o iba también *ñi nde’e chi ñi kaku se’e*, “la que cuida a la que da a luz”, o que se conoce comúnmente como la partera.<sup>397</sup> Sin duda alguna, la ceniza fue y sigue siendo divina (entendiendo por “divino” un elemento relacionado directamente con los dioses).

El niño podía caer completo o primero sus piececitos y luego la cabecita, pero los curanderos leían esa marca y manifestaban solemnemente a los padres del menor el nombre del animal compañero al que se ligaba el niño o la niña que había llegado en este momento. Por ejemplo, si de repente caía el niño y la marca era la patita de un tigrillo, los ancianos estudiaban esa marca. Señalaban lo que significaba y a qué animal pertenecía el recién llegado.

Los curanderos de la Costa tenían otras fuerzas, otros poderes extraordinarios que llaman *ndatu ndaa*, “destino, suerte, poderes, rituales, favores que tienen”, o sea esos son los conocimientos con los cuales había nacido también el maestro curandero.

Señalaremos finalmente que la ceniza era quitada del brasero de leño que llaman *chiti ñu’u*, “aberturas de fuego”, o *xuu chio*, “debajo del comal”, y no se tiene conocimiento si

---

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 209.

quemaban tronco de árboles o de plantas especiales para generar cenizas y determinar el tono de los niños, o se tomaba la ceniza de cualquier leño que las mujeres quemaban.

Volviendo un poco a la huella del animal que se marca sobre la ceniza, los curanderos preparan al niño o a la niña con yerbas especiales, como parte del ritual para determinación del tono. Ya hemos introducido un poco de que existen las plantas frescas de río, de arrollo o de manantiales, plantas muy específicas que son exclusivas para las personas que nacen teniendo tonos. Esto lo profundizaremos en otro capítulo.

Como parte de la ceremonia, los niños con tonos tomarán una mezcla de hierbas de la región combinadas con otras yerbas provenientes de la Mixteca Alta. Los curanderos untarán esa combinación de plantas especiales en el cuerpecito del bebé, para que estos niños se den cuenta de sus animales compañeros mientras van creciendo; es decir, como que “los preparan”, para que vean “le abren los ojos”, dicen las mas viejas.

Hemos visto que la ceniza era fundamental en los ritos para determinar el tono de los niños mixtecos, especialmente entre los de Jicayán. La ceniza que se dice *ñua* en mixteco o *ñu yaa*, “cenizas”, se puede convertir también en una flor hermosa. Se dice cuando se levanta el polvo de la ceniza (se levanta con el viento); las mixtecas suelen decir que es *ita ñua*, “flor de la ceniza”. Este polvo suele ser utilizado cuando el niño se empacha (*tu ni tin ini ve*), la flor de ceniza (el polvo de la ceniza que se levanta con el viento) se disuelve con agua y el empachado se cura, aseguran los lugareños.

Es interesante que en Jamiltepec la determinación del tono del niño indígena se presenta “desde los primeros días de nacido.” En Jamiltepec cuentan:<sup>398</sup>

“...es el abuelo paterno quien lleva un día por la mañana al niño hasta el lugar en donde se cruzan dos caminos, aquí lo deja en el suelo y se retira un poco, no dejando de observar para que nada le pase, se dice que siempre llega un animal, aunque éste no sea visto; pasado un largo rato el abuelo abriga bien al infante y lo lleva de regreso a la casa”.

“En ese mismo día, por la noche, se le pide a un “pulsador adivino” que vaya a reconocer al niño y es éste quien anuncia a los padres cuál es el animal-tono de su hijo (generalmente es un animal de campo)”.<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> Córdoba Olivares, Francisco R., “El nacimiento entre los mixtecos del Distrito de Jamiltepec Oax.”, *Anuario de Antropología*, Xalapa, Veracruz, Facultad de Humanidades-Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, 1971, p. 238.

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 238.

Entre los *Ñuu Oko* de Pinotepa Nacional sucede casi lo mismo: el tono de los niños siempre quedará en secreto, porque –como sabemos– las envidias existen mucho entre la gente que es de personalidad sobrenatural, lo cual podría afectarle mucho a los recién nacidos. Dicen los pobladores que en Jamiltepec sucede que:

“El tono del recién nacido queda en el secreto más absoluto entre los padres y el “pulsador adivino”. Hasta que el niño cumple los 7 u 8 años le es revelado el secreto por su padre, si es varón, y por la madre si es hembra”.<sup>400</sup>

En Pinotepa Nacional, el tono de los niños es revelado a los padres desde los primeros días del nacimiento. En efecto, desde que el curandero detecta el tono del niño se conoce de qué animal o animales se trata.

Sería interesante anunciar que hay otros pueblos, que no son mixtecos, en donde hicieron uso también de la ceniza, como en Santa Lucía Ocotlán, un pueblo zapoteca ubicado en el estado de Oaxaca.<sup>401</sup>

“Descubren la tona de la criatura recién nacida regando ceniza alrededor del petate que le sirve de lecho, en la noche siguiente a su nacimiento. Los padres se retiran y dejan solo al infante en la obscuridad. Al día siguiente corren presurosos a examinar las huellas que aparezcan en la ceniza esparcida y que corresponda al animal que la imprimió, esto determinará el ser que venga a constituir el doble del niño”.<sup>402</sup>

Significativo es el hecho de que en los instantes del alumbramiento procuran escuchar con toda atención cualquier ruido o rumor y observar cualquier acontecimiento extraordinario que ocurra en las cercanías. Dice la gente (los zapotecos) que “...si oyen el golpe de una piedra contra los muros del jacal, morada de la familia, ello significa que la criatura –si es niño– de hombre será enamorado y paseador, y si niña, de mujer será liviana y coqueta...”. Cuentan que queman copal para ahuyentar lo que ellos denominan “aires malos” (brujas), sombras demoníacas que se dan cita en los solemnes momentos en que un nuevo ser humano ve la luz sobre la tierra. Más aún, “...cuando el parto se dificulta, y por ello tarda en nacer la criatura, se rompe un cántaro nuevo y el padre del niño salta tres

---

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>401</sup> Cruz, Wilfrido C., *Oaxaca recóndita, razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca, México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, (IIA), 1946, p. 130.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 130.

veces de un lado a otro sobre la parturienta con el fin de apresurar el nacimiento...”.<sup>403</sup> Dicen que consumado este ritual, se acostumbra poner al lado del recién nacido una jícara con agua para que los hechiceros, que llegan sedientos de sangre, calmen con el líquido su necesidad y no le hagan maleficio alguno.

Así, entre los zapotecas, el descubrimiento de la guenda o tona se hace por regla general dentro de las veinticuatro horas de venido al mundo el nuevo ser. Pero a veces los curanderos no son propicios y la aparición de la señal correspondiente puede durar varios días para presentarse, hasta que el grito insistente de un pájaro, el chillido o graznido de cualquier otro ser montaraz, viene a designar el tono del nuevo miembro de la familia. Es la manera de crear:

“...un nexo de solidaridad entre el niño, la bestia, el ave o sabandija, en los términos anteriormente expuestos... Llegará la hora en que el hilo de los días venga a romperse para el ser humano, y entonces será su tótem el que tenga que llegar para avisarle con demostraciones alarmantes o sospechosas que sacuden de terror el corazón del afectado, que ha sonado la hora de su muerte”.<sup>404</sup>

Cuando un niño nace entre los chinantecos, la partera ve cuál es su tona observando por debajo de la puerta de la habitación el animal que pasa. Ella informa a los padres del pequeño de qué animal se trata para que tengan cuidado de no maltratarlo; otras veces el animal aparece en la casa después del nacimiento y de esa manera la familia se entera de su identidad; piensan que cuando una persona se enferma es debido a que su tona está herida, pueden salvarse de la muerte si come la carne cruda del animal acompañada de una hierba especial que tiene propiedades mágicas.<sup>405</sup> Entre la población de Pinotepa Nacional no existe evidencia acerca de comer carne cruda del animal tono. Todo lo contrario, no debe de matarse al animal que es tono de un humano, ya que si éste muere, el humano también muere, por lo que considero que la investigadora tuvo un error al afirmarlo.

Siguiendo la línea de “rituales que se realizan de distintas formas”, encontramos en la narrativa de los chatinos una manera muy peculiar para determinar el tono del niño. Se usa

---

<sup>403</sup> *Ibidem*, pp. 130,131.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>405</sup> Scheffler, Lilian, *Magia y brujería en México*, México, Panorama Editorial, S. A., Cuarta Edición, 1986, p. 90.

ahora una capa de arena y cal. El Rey Chatino, que se llamaba Chatin, dejó las costumbres, dejó el ejemplo a toda la gente indígena chatina y dijo:

“...a la hora en que nazca un niño deberán poner una capa de arena y cal en torno a la casa, para que se presente la figura del nahual del nene o de la nena. Al otro día ver la figura que se presentó, ya sea serpiente o garza, o un astro del cielo, o un león, o tigre, ése será el tonal de los niños y así será la creencia de ustedes”.<sup>406</sup>

Observamos que para determinar el tono de los niños existen diversos rituales, y en ocasiones hacen uso de componentes sagrados de la naturaleza (siempre en forma de polvareda), es el caso de la “ceniza”, “la arena”, “la cal”, etc. Pareciera que los curanderos nos recordaran la fragilidad del hombre desde el momento de nacer. Es como si los curanderos nos dijeran que desde que nacemos nos originamos en polvo de la naturaleza, porque somos creaciones de dioses. Y a propósito de la creaciones de los dioses, existe un artículo escrito en francés por Guilhem Olivier, “Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicas”,<sup>407</sup> donde dice que “en todos los casos, para escudriñar el destino incierto de los mortales, se utilizan elementos que formaron parte de las “materias primas” que los dioses usaron durante los procesos míticos de creación de los hombres”.<sup>408</sup> Cita un ejemplo: “que los mortales fueron creados por los dioses a partir de huesos y de cenizas que estos regaron con su sangre”.<sup>409</sup> De hecho, el autor precisa el papel fundamental de las cenizas al hablar de los mitos de origen: “se atribuye el origen de quemar los cuerpos de los difuntos a una humanidad previa, es decir, a antepasados”. Señala Olivier que está además el concepto de renacimiento a partir de las cenizas.<sup>410</sup> Para el investigador es la forma en que “se entiende mejor la presencia de la cenizas en diversos mitos mesoamericanos sobre el origen de la humanidad, presencia que –hasta donde sabemos– no ha sido resaltada por los especialistas”.<sup>411</sup>

---

<sup>406</sup> Bartolomé, Miguel Alberto, “Recuerdo del Rey Chatino”, en *Narrativa y Etnicidad entre los Chatinos de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuadernos de los Centros Regionales Oaxaca, 1979, pp. 21-22.

<sup>407</sup> Olivier, Guilhem, “Adivination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains” *Deviner par agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*. Sous la direction de Jean-Luc Lambert et de Guilhem Olivier. Paris, École Pratique des Hautes Études, Centre d’Études Mongoles & Sibériennes- Ce livre est le volumen 3 de la Colección Nord-Asie. Supplément á Etudes Mongoles & sibériennes, centrasiatiques & tibétaines, 2012, pp. 1-22.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>409</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 15.

Un análisis semejante se presenta cuando Roberto Martínez (2011) habla de la ceniza en un ritual diferente sobre los nahuas de Tecospa y los otomíes de la Huasteca,<sup>412</sup> donde se supone que el *nahualli* logra su transfiguración “rodándose en cenizas”.<sup>413</sup> Quetzalcóatl arrojó a su hijo al fuego y se volvió sol “y después de muerta la lumbre, vino el Tlalocantecutli y echó a su hijo en la ceniza, salió hecho luna, y por eso parece cenicienta y oscura”.<sup>414</sup> Dice Martínez que “las cenizas aparecen asociadas con el inframundo en la versión del mito de creación de los hombres presentado en la *Leyenda de los soles* (1945: 120-212) y en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945: 5), donde los hombres son hechos a partir de las cenizas de los hombres pasados y no de sus huesos...”<sup>415</sup>

Según Torquemada (1986, II, 7)<sup>416</sup> y Mendieta (1997, 1980,78),<sup>417</sup> los dioses pidieron a Mictlantecutli, “señor del lugar de los Muertos”, “los huesos o las cenizas,<sup>418</sup> mientras que, de acuerdo con el autor del *Códice Vaticanus 3738* (1964-1966, lám. III, 13), uno de los dioses del “infierno” era “Nextepehua, esparcidor de cenizas”.<sup>419</sup> Martínez deduce entonces “que las cenizas también simbolizan la muerte y se asocian al inframundo”.<sup>420</sup>

El autor ve que este mismo vínculo entre muerte, animalidad y ceniza se encuentra expresado en el hecho de que los rarámuris usan las cenizas para identificar el tipo de animal en que se transformará un individuo tras la muerte (en Bennett y Zingg: 1935, 237).<sup>421</sup>

Para finalizar esta parte, queremos efectuar dos comparaciones con narraciones antiguas que nos auxiliaron en nuestra argumentación, la primera trata de un antiguo relato sobre rituales que se llevaban a cabo entre los mayas, basado en la crónica de Fuentes y Guzmán

---

<sup>412</sup> Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológicas 19, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2011, pp. 158,159.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>415</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>416</sup> Torquemada, (fray) Juan de, *Monarquía Indiana. Introducción por Miguel León Portilla de la Academia Mexicana de la lengua*. Tomo II, sexta edición. México, Editorial Porrúa S. A., Av. República Argentina, 15, 1986.

<sup>417</sup> Mendieta, (fray) Gerónimo, *Historia eclesiástica Indiana, estudio preliminar Antonio Rubial García*, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1997.

<sup>418</sup> Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológicas 19, Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 2011, p. 158.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 159.

en Guatemala. El cronista relata –acerca de los mayas de fines del siglo XVII–,<sup>422</sup> cómo procedía uno de sus adivinos a la fijación del “nahual” (planteamos que se trata del tono y no del nahual): “como si se tratase de una verdadera ceremonia bautismal que había de imprimir carácter al individuo por el resto de su vida”.<sup>423</sup> Al examinar Fuentes y Guzmán al “brujo” o “adivino” de nombre Francisco Chalán –acerca de aquella infame costumbre y uso de sus “nahuales”–, confesó el “brujo” su inteligencia, que era en esta manera:

“...que el día que nacía la criatura le daban de ello aviso; anotaba el día de su nacimiento, y en siendo tiempo venía a la casa de los padres del niño; salía la madre con la criatura en los brazos y se la presentaba; íbase con ella, y allí, con muchas ceremonias, invocaba a el demonio, el cual se aparecía si el niño había nacido a 2 de enero en figura de culebra. Recomendábale el infante para que le cuidase y defendiese de los peligros: tomaba la mano del chiquillo y poníala sobre la culebra, en señal de amistad y reconocimiento, y con esto se volvía a su casa, quedando al cuidado de los padres de aquel miserable inocente niño el sacarlo todos los días a la misma hora al solar, donde volvía a aparecer el nahual; con cuya frecuencia, criándose el niño con aquella ruin y diabólica compañía, le perdía el temor y le acompañaba siempre en todas sus edades”.<sup>424</sup>

Como segunda comparación, está el pasaje antiguo de don Pedro Cortés y Larraz, quien relata en *Descripción Geográfica-Moral de la Diócesis de Goathemala* una representación detallada sobre los ritos de iniciación de los niños que tienen tono.<sup>425</sup> No obstante – como proponemos– lo realmente interesante en este capítulo es la muestra del uso de la ceniza desde la antigüedad.

---

<sup>422</sup> Fuentes y Guzmán (1690), p. 295, y citado en Luis Arricla, Jorge, “El espíritu del mal en la brujería”, en *Guatemala indígena, Aspectos de la Medicina Popular en el Area Rural de Guatemala*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Vol. I, No. I, marzo 1971.

<sup>423</sup> Luis Arricla, Jorge, “El espíritu del mal en la brujería”, en *Guatemala indígena, Aspectos de la Medicina Popular en el Area Rural de Guatemala*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Vol. I, No. I, marzo 1971, p. 64.

<sup>424</sup> Fuentes y Guzmán (1690), p. 295, y citado en Luis Arricla, Jorge, “El espíritu del mal en la brujería”, en *Guatemala indígena, Aspectos de la Medicina Popular en el Area Rural de Guatemala*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Vol. I, No. I, marzo 1971, p. 64.

<sup>425</sup> *Descripción Geográfica-Moral de la Diócesis de Goathemala. Hecha por su arzobispo, el ILLMO. SOR. Don Pedro Cortes y Larraz del Consejo de S. M. en el tiempo que la visitó y fue desde el día 3 de noviembre de 1768 hasta el día 1 de julio de 1769, desde el día 22 de noviembre de 1769 hasta el día 9 de febrero de 1770, desde el día 6 de junio de 1770 hasta el día 29 de agosto del dho. 1770.* Prólogo del licenciado Don Adrián Recinos. Tomo I, Guatemala, C. A., junio de 1958. Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Volumen XX, pp. 9-302.

De hecho, consideramos conveniente transcribir el relato de don Pedro, en donde cuenta que habiendo parado un día en el pueblo de Tequitxistlán, del obispado de Oaxaca, inquiriendo en él, como lo hacía en todos los que hablaba proporción, sobre las cosas de los indios, encontró a un cura interino “de muy buen modo y bastante advertido”.<sup>426</sup> Entre otras cosas dijo don Pedro Cortés que había estado en compañía de un cura que tenía treinta años de manejo de parroquia y que juntaba a tantos años de experiencia, haber sido un hombre de mucho juicio y celo por el bien de sus parroquianos y que este por medio de la instrucción para manejarse con los indios y no permitirles que retardaban el bautismo de sus hijos,<sup>427</sup> relató don Pedro:

“Que luego que nacen los niños, rodean los jacales con ceniza, y hasta que ven en ésta vestigio de algún animal, no los llevan a ser bautizados; en viendo algún vestigio lo ofrecen al animal y los llaman de su nombre y dicho animal es después su ‘nahual’”.<sup>428</sup>

Queda demostrado el uso de la ceniza en los ritos para determinar el tono de los niños mesoamericanos, esto desde tiempos muy antiguos como lo demostraron los testimonios citados. Un autor como Roberto Martínez (2011) nos vuelve a confirmar el uso de la ceniza en su extenso trabajo, en donde hace uso de diversas fuentes:<sup>429</sup>

“Entre muchos grupos mesoamericanos adivinan la forma del *nahualli* de un individuo a través del análisis de las huellas en las cenizas”.<sup>430</sup>

Conviene citar ahora a López Austin cuando sostiene<sup>431</sup> que “para entablar la relación entre el ser humano y su “tona” son necesarias prácticas rituales simples”... “que los hombres tienden a establecer, por medio de los ritos, una relación interpersonal, una comunicación con la divinidad o divinidades a quienes se dirigen”.<sup>432</sup>

Enseguida hablamos de los significados de la ceniza en los ritos para determinar el tono de los niños entre los de Pinotepa Nacional.

---

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>429</sup> Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológicas 19, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2011, p. 159.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>431</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2012 [1989, 1980], pp. 430,431.

<sup>432</sup> López Austin, Alfredo, et., al, “Ritos del México Prehispánico, religiosos, mágicos, adivinatorios”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, Núm. 34, 1998, p. 16.

## 1.6. El significado de la ceniza en los ritos para determinar el tono de los niños

Después de haber analizado, de forma muy general, el uso de la ceniza en los ritos para determinación de los tonos de los niños, veremos a continuación cuál es el significado de la ceniza que se tiene en el municipio de Pinotepa Nacional.

Dice la gente que la ceniza es la ceniza del muerto, la ceniza es el polvo de la naturaleza que se esparce por los vientos, porque el polvo simboliza una flor. Nos dijeron que desde tiempos muy antiguos la ceniza representó algo divino para los mixtecos:

“...utilizaron la ceniza (divina) siempre para saber cuál era el animal compañero del niño o de la niña que acababa de nacer. Tenía que ser una *Ñatata*, “una curandera”, la que guiara todo este proceso ritual...”<sup>433</sup>

Cuentan en Pinotepa Nacional que la ceniza es también comestible, mezclada con el tamarindo que hay en la Costa es agradable para el paladar: “la ceniza y el tamarindo se mezclan y se comen”.<sup>434</sup> No le hace daño a las personas porque es algo natural, depende “de dónde tomes la ceniza”,<sup>435</sup> y explicaron las ancianas que:

“...en todos los fogones de las mujeres, en donde han puesto el nixtamal, sobra mucha ceniza. Los niños, jóvenes y adultos pelan el tamarindo y lo mezclan con la ceniza y se lo comen ‘sabe sabroso, tiene un sabor muy especial’”.<sup>436</sup>

Relata la gente que la ceniza sirve también a los mixtecos para hacerle la cruz a los difuntos. Cuando alguien muere, en el lugar donde murió la persona se debe poner ceniza en forma de una cruz. Encima van las flores, todo tipo de flores, pero “primero es la ceniza sagrada, regada en forma de cruz en el suelo y luego ponen las flores”. Esta es una forma muy especial de manifestarle a los demás o, mejor dicho, de confirmarles a los demás que la ceniza es sagrada. O sea que entre los mixtecos todo lo que tiene que ver con la naturaleza es parte de la divinidad, la ceniza es parte de la sacralidad, de ahí su importancia. Los seres humanos, por ejemplo, son sagrados porque cuando mueren se convierten en polvo *kuñu ñu'uyo*, “nuestro cuerpo tierra”, como la ceniza, que es parte de la naturaleza.

---

<sup>433</sup> López Castro, Hermenegildo F., *Tutu Nuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 209.

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 209.

Aunque lo verdaderamente interesante de la ceniza sale a relucir en el momento de analizar desde la raíz el término en mixteco, que es *ñuu yaa*, en donde encontramos *ñuu* como “pueblo o lugar”, *yaa* es “dios”, o sea *ñuu*: “es el pueblo”, “es el lugar” que nos remite a un origen; como sabemos, el pueblo es el origen de alguien, es el lugar de nacimiento, es la procedencia de una persona o de algo. Es como decir que la ceniza es el “origen de los dioses” y, por consiguiente, puede interpretarse como el “polvo de los dioses”, de ahí lo verdaderamente especial de la ceniza para ser considerada sagrada al analizar etimológicamente el término de *ñuu yaa* en mixteco.

Podemos agregar más: las cenizas son valiosas no sólo porque sean el polvo divino de los dioses, sino porque igualmente forma parte de la naturaleza: “la naturaleza es nuestra madre y la “seguimos amando como antaño,<sup>437</sup> porque ella nos da de comer”,<sup>438</sup> pero la naturaleza, la tierra le dice a los mixtecos:

*Kachi ndo, ko'ondo ndi'i cha cha'i chi ndo, vati ku'a cha chachi ndo va kachi tu yu'u chi maa ndo.*

“Coman, coman del fruto que les ofrezco, porque así como comen de mí, comeré de su cuerpo (cuando mueran)”<sup>439</sup>.

Este testimonio de las mujeres nos remite a otro de los relatos en Pinotepa, en donde cuentan la historia de una anciana que al momento de ofrecer un tesoro a la tierra dijo:<sup>440</sup> *maun ni cha'an maun na ki'in ndiko*, “tú me lo diste, tú tómallo nuevamente”. Podemos interpretar la frase como equiparable a cuando la naturaleza le da cualquier fruto a los humanos, tienen derecho a devorarlo, a comérselo, porque es parte de ellos. El ejemplo lo ubicamos en un individuo que nace, la naturaleza da ese fruto y, cuando éste muere, la naturaleza puede devorarlo sin ningún problema, convirtiéndolo en *kuñu ñu'uyo*, “nuestro cuerpo tierra”, es decir, en el polvo divino de la naturaleza.

---

<sup>437</sup> López Castro, Hermenegildo F, *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 81.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>439</sup> También los nahuas de la Sierra de Puebla afirman: “Comemos de la tierra y luego la tierra nos come”, en Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”. en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 35, 2004: 130.

<sup>440</sup> Dirigiéndose específicamente a una laguna.

En el momento que John Monaghan hace una interpretación del *Codex Vienna*, también conocido como *Códice Vindobonensis*<sup>441</sup> (Números 7 y 8. Fig. 3).<sup>442</sup>

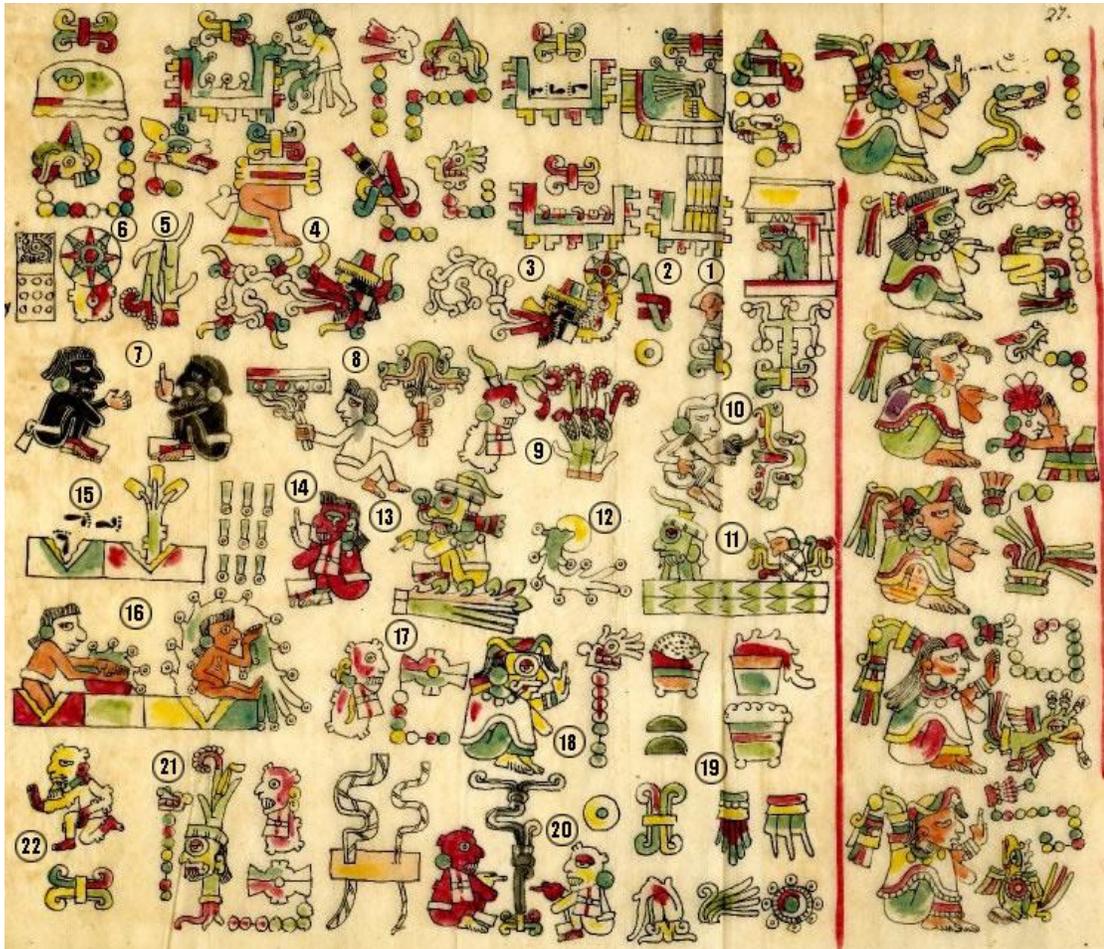


Fig.3. Lámina 27, *Códice Vindobonensis*. Líneas del 3 al 7 (Monaghan, 1990)

Habla de los sacrificios y pactos (entre los sacerdotes, la tierra y la lluvia) “que los fuertes vientos, la sequía y el rápido crecimiento de los árboles impedían que la humanidad

<sup>441</sup> Monaghan, John, “Sacrifice, death, and the origins of agriculture in the Codex Vienna”, 1990, by the Society for American Archaeology, pp. 559-569.

<sup>442</sup> Agradezco enormemente a mi paisano Darío Zárate Figueroa por la traducción del texto del inglés al español.

cultivara el maíz.<sup>443</sup> Dos hombres con el cuerpo pintado de negro discuten entre sí, seguidos de otro hombre, también pintado de negro, que ofrece una antorcha humeante a la cinta celeste y otra a las fauces abiertas de la tierra. Sigue un *nu ñu'un*<sup>444</sup> de cuya cabeza brota una planta de maíz rota, y que está parado ante tres tallos de maíz (número 9 en la figura 3). La línea termina con otro hombre con el cuerpo pintado de negro que hace una ofrenda de hierba... o flores... a la tierra (número 10 en la figura 3),<sup>445</sup> las dos figuras sacerdotales “llegaron a la conclusión de que se necesitaba un pacto con la tierra y la lluvia. Rezaron e hicieron ofrendas a la tierra y al cielo, prometiendo que la humanidad no “iría a ningún otro lugar” sino a la tierra tras morir”.<sup>446</sup> Una vez que se hizo este pacto, los hombres pudieron sembrar, y se produjeron cosechas abundantes. Es decir, “los dos hombres del *Codex Vienna* hacen posible la agricultura para los humanos, a través de los sacrificios que realizan. Estos dos hombres (según el investigador) podrían estar relacionados también con los dos hermanos del mito de origen mixteco registrado por Gregorio García a fines del siglo XVI o principios del XVII (García, 1981). Al igual que los dos hombres (sacerdotes) “no solo plantan el primer “jardín”, lo que de nuevo sugiere un vínculo entre sacrificio y la agricultura,<sup>447</sup> de hecho, para ser alimentadas, las personas deben, a su vez, alimentar a la tierra y la lluvia (según Monaghan) con sus cuerpos al morir: “la tierra nos ‘come’ a todos”. Esto significa que el pacto, al tiempo que define la relación entre la humanidad y los dioses, establece un modelo o paradigma para continuar su interacción por medio del sacrificio.<sup>448</sup> Señala el autor que un señor (de *Nuyoo*) dijo: “aquí depositamos nuestros cuerpos (en la tierra)... así que danos de comer y acógenos de nuevo”. Otro rezó “te doy estas cosas para que nos des alimento para comer, agua para beber, para que podamos vivir en la luz. Dame de comer porque no iré a ningún otro lugar cuando muera, sino que permaneceré aquí (en la tierra)”,<sup>449</sup> lo cual es casi lo mismo que cuentan los mixtecos de Pinotepa Nacional.

---

<sup>443</sup> Monaghan, John, “Sacrifice, death, and the origins of agriculture in the *Codex Vienna*”, 1990, by the Society for American Archaeology, p. 566.

<sup>444</sup> En la variante de Pinotepa Nacional se le dice *ñu'u* a la tierra o *maa si'o ñu'u* “nuestra madre tierra”. En la tierra o sobre la tierra, es *nu ñu'u*.

<sup>445</sup> Monaghan, John, “Sacrifice, death, and the origins of agriculture in the *Codex Vienna*”, 1990, by the Society for American Archaeology, p. 563.

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 566.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 563.

<sup>448</sup> *Ibidem*, p. 566.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 567.

Finalmente, como en un pacto<sup>450</sup> “los ancestros sacerdotales mixtecos crearon un vínculo con la tierra y la lluvia que no existía antes. De este punto en adelante, la relación de la gente con lo sagrado se expresaría en un marco casi legal de concesión divina y obligación humana.

La gente se alimentaría gracias a la tierra y la lluvia, y a su vez tendrían que alimentar a la tierra y a la lluvia con sus cuerpos al morir. Esta relación se articula en un proceso por el cual la fertilidad productiva de la tierra y la lluvia energizante del cielo se ponen a disposición para la subsistencia humana por medio del sacrificio. “Los pactos con la tierra y la lluvia sirven así como paradigma para el sacrificio, donde los dones sacrificiales representan y reafirman la relación entre la persona y los dioses, el acto sacrificial cataliza el proceso en el cual se basa...”<sup>451</sup>

Cabe enumerar los significados de los ritos que de acuerdo a Limón Olvera,<sup>452</sup> el mito y el rito se relacionan entre sí, ya que ambos se complementan. El primero le da sentido al ritual y lo describe, mientras que al realizarse el segundo, aquél se pronuncia y lo actualiza, o sea, se hacen presentes y se renuevan los actos originarios. Dicho de otra manera, en el rito se revelan y reviven los mitos a los que aluden y esto únicamente se da en una atmósfera de festividad religiosa en la que todo el pueblo participa. Se puede decir que el mito es el aspecto teórico de la religión pues se refiere a la representación y explicación ilusoria del mundo. El rito, por otra parte, es su forma práctica ya que tiene como función transformar al mundo de manera imaginaria.<sup>453</sup> Con ello vemos que el concepto que cada uno tiene de la historia es diferente, pues poseen sus propias nociones del mundo y utilizan distintos tipos de discursos, aunque ambos buscan el mismo objetivo: tratar de explicar e interpretar la realidad y los diversos sucesos, pero desde puntos de vista diferentes.<sup>454</sup> Otra finalidad del rito es pedir lluvias y buenas cosechas, adquirir felicidad o poder, capacidades sobrenaturales, bienes materiales, alivio a los males o perdón para las faltas, que los dioses castigan con sequías, plagas y enfermedades.<sup>455</sup> E incluso con

---

<sup>450</sup> *Ibidem*, p. 567.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 567.

<sup>452</sup> Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1990.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>454</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>455</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura económica (FCE), 2012, p. 28.

devorar el cuerpo de los humanos, como sucedió con los sacrificios y pactos en el código *Vindobonensis*.

Independientemente del uso de la ceniza y de su significado en los ritos para determinar el tono de los niños mixtecos de Pinotepa Nacional, existen otras señales importantes que avisarán a los padres cuando un niño nació con tono.

### 1.7. Señales que van a avisar cuando el niño nació con tono

La gente del lugar también nos habló de otras señales que anuncian la llegada de un niño o una niña *Ña va'a ini*, “no comunes”. Los curanderos dirán *tasiru ra lu'a kakuru*, “nació nahual este niño” o dirán *Ña va'a ini ve lu'a*, “es no común este pequeño”.

Cuando los que nacieron “no comunes” se encuentran en el vientre de su madre, cuenta la gente de la región que los bebés *Ña va'a ini*, “los tonos”, o los *Tasi*, “los nahuales”, tienen comportamientos insólitos. Se refiere a una conducta fuera de lo normal para la gente del pueblo, parecido a como sucedía entre los nahuas del Valle de México, que recordemos “los brujos” entre los nahuas “aparecerían y desaparecerían del vientre de su madre”, lo aseguró Sahagún desde la antigüedad.<sup>456</sup>

Otra de las señales trata sobre *nu'u yoso*,<sup>457</sup> “la muela”, o *nu'u ina*,<sup>458</sup> “el colmillo” del niño que tiene en el momento de nacer. El niño o la niña *Ña va'a ini*, “no común”, nacerá con una muela o con un colmillo, lo cual es una señal muy importante para saber que los pequeños tendrán tonos muy fuertes.

De hecho, cuando los niños o las niñas nacen muy velludos de su cuerpecito es una advertencia seria de que se considerarán como fuera de lo normal, serán “no común”, ya que los mixtecos en general no son velludos, por lo tanto, algo que no es característico de ellos o de la comunidad será noticia sospechosa para todos.

Otro de los avisos –trata de los reptiles– que nacen junto con el niño o la niña cuando llega al mundo, los reptiles nacerán junto a los bebés que serán considerados “no comunes”. En el momento de nacer, saldrán del vientre de la madre innumerables reptiles, como las pequeñas lagartijas que llaman en mixteco *timbo lu'u*, “pequeña lagartija” o

---

<sup>456</sup> Recordemos a Sahagún al hablar sobre los niños que iban a hacer “brujos entre los nahuas”: “Dicen que para nacer cuatro veces desaparecía el seno de su madre, como si ya no estuviera en cinta y luego aparecía”... Garibay, Angel María, “Paralipómenos de Sahagún”, en *Tlalocan*, 1946, vol. 2, p. 170.

<sup>457</sup> *Nu'u yoso* se traduce literalmente como “diente de metate”.

<sup>458</sup> *Nu'u ina* se traduce literalmente como “diente de perro”.

también *kusti kue'e*, “lagartija flaca”, esas son las lagartijas que suelen tragarse el alma de los campesinos según nos contaron en Pinotepa, ya que se afirma que cuando los campesinos duermen durante el día en el campo, que las lagartijas suelen tragarse el alma de los hombres. Por esta razón no nos recomiendan dormir por el monte, en donde abundan esas pequeñas lagartijas que llaman *timbo*.

Entre los reptiles, podrían nacer también las viboritas, de las comunes, que llaman *koo kuati*, “pequeñas viboritas”, o hasta los *sa'va lekue*, “las ranas”, que dan señal de las fuerzas sobrenaturales que tendrá el niño o la niña en el momento de la llegada al mundo.

Otras personas nos comentaron que nacen también pequeñas ratitas del campo que nombran *tiñi yutu*, “ratones de palo”, que son ratones muy pequeños de monte.

Los padres, de antemano, ya han tomado algunas precauciones y realizarán ciertos ritos para determinar el tono de su hijo. Es importante aclarar, sin embargo, que los animales que nacerán junto al niño o la niña no corresponderán precisamente a los tonos de los pequeños, sino que los animales que nacerán junto a ellos serán simples signos que avisarán a la familia que el niño o la niña nacieron con la categoría de los hombres con poderes sobrenaturales, *Ña va'a ini*.

Otro de los anuncios que pudimos recoger en trabajo de campo es cuando el cordón umbilical de los bebés viene enredado en el cuello del infante, del cuello hasta las piernitas. Así sus poderes se exteriorizan de forma inmediata con esa señal; de hecho, desde los primeros momentos del embarazo de la madre vimos que pueden notarse las señales del tonalismo.

Nacer con los ojos claros entre los mixtecos es también señal de haber llegado al mundo como niño o niña no común, ya que de acuerdo a lo que cuenta la gente “los reptiles son los que poseen ojos claros”, de ahí que los heredan los recién nacidos de esos animales.

Cuando los niños nacen o desde su niñez se encuentran muy delicados de salud, están enfermizos todo el tiempo, es otra de las señales contundentes de que el niño viene con una vocación o que viene con tono, que no terminó de desarrollarse (y que necesita ayuda de un curandero experimentado o se está desarrollando aún) por eso se enferma. Seguidamente los padres buscan a un pulsador adivino, el curandero, para que el niño sea tratado y preparado de forma inmediata, si así lo deciden los padres. La decisión de los padres puede cambiar el delicado destino de los pequeños y también de los padres, lo determinamos más

adelante. Los niños o niñas elegidos generalmente son muy débiles, se pasan la niñez o adolescencia enfermos; de hecho, pueden confundir a los padres, hasta que llega un curandero pulsador a confirmar de qué se trata su enfermedad.

Algunos curanderos realmente buenos confirman a los padres del menor que éste viene *Ña va'a ini* y se tiene que “preparar”, *va tiso va'a ratra chive*, como suele decir la gente. Los curanderos estarán para “arreglarlos”, que es como se entiende en mixteco, será necesario realizarles rituales de iniciación, siempre con plantas especiales. Aseguran que con este ritual “se le abrirán los ojos”, o sea, verán más allá de la persona común y corriente. Tomarán yerbas y se las untarán en todo el cuerpo, obviamente con palabras sagradas que son oraciones en mixteco que se utiliza. Por eso a los curanderos diagnosticadores se les llame *sutu kue'e*, “padre de la enfermedad o del peligro”, y este pequeño se convierte a partir de entonces en el *se'e kue'e*, “hijo de la enfermedad o del peligro”,<sup>459</sup> del curandero.

Una vez que pasa el nacimiento y que el niño crece –durante su adolescencia–, vienen otras señales que se irán presentando con frecuencia. Los padres van confesando a los vecinos que su hijo nació teniendo tono, que es probable que tenga los dones para curar a la gente, porque presenta ciertas señales “no comunes” dicen. La gente se emociona, y cuando tienen un enfermo en su casa muy discretamente van a la casa de los padres del menor con poderes y le piden de “favor”, casi rogando, porque cuando los curanderos son muy jóvenes no los dejan salir a hacer curaciones, de ahí que la gente les ruega a los padres del menor para que den permiso y vayan a revisar al enfermo.

La gente les dice a los padres del niño que quieren que el nuevo *Ñatata* asista a revisar al hijo enfermo, y asiste este adolescente curandero a diagnosticar al enfermo. Es de esta manera que después de rogarle mucho a los padres del niño, finalmente le otorgan un permiso especial para que el niño o el joven vaya a hacer la curación a la casa de quien solicitó el favor; de lo contrario, el niño no realizaría tan fácilmente las curaciones, no asiste, ya que como nos aseveró la gente de la región, las envidias entre los curanderos están a la orden del día, los adultos pueden dañar al joven curandero: *kuu de'e kui'ina taru chira*, “le pueden mirar con desprecio al joven”, o *nde'e ña va'a taru chira*, “mirarlo con maldad al joven”, por eso la responsabilidad recaen fuertemente en los padres del menor.

---

<sup>459</sup> Hablaremos del tema más adelante.

Las personas en mi municipio nos comentaron sobre los daños causados al niño curandero; éste consiste en paralizar al joven. Se dice que los nahuales envidiosos lo miran con desprecio; le daría una parálisis facial o corporal perjudicial para toda su vida. Acostumbran los mixtecos a decir *kuu sakakini taru chira*, “pueden dañar al joven”, en muchos casos llegan al punto de eliminarlo sin misericordia alguna. Los celos están muy presentes entre los hombres de personalidad sobrenatural en la región de Oaxaca.

Los mixtecos comunes nos contaron que a los 30 años los curanderos alcanzan una mayoría de edad, se liberan y dicen “ahora ya tengo 30 años y deseo que conozcan que tengo ciertos dones”. Dicen las ancianas que en ocasiones los padres, quizá por orgullo o por sentirse más aceptados ante la sociedad mixteca, lo dan a conocer, pero solamente a los parientes más cercanos (hermanos, tíos, abuelos, etc.) o a algunos vecinos de mucha confianza”.<sup>460</sup> A los 30 años el *Ña va'a ini* alcanza una mayoría de edad y podrá acudir solo, sin el permiso de nadie y sin acompañante:

“No necesito del permiso de mis padres, tendré que acudir solo a curar a los enfermos, ya sé mi responsabilidad, ya conozco mucho de herbolaria, las plantas especiales que tengo que utilizar”.<sup>461</sup>

Es muy común ver que la gente lo vaya a buscar, pues desde niño hacía visitas y lo conocían. De una u otra forma la gente se entera del joven. Entonces las personas buscan al nahual curandero, y en este caso ya no es necesario que vaya al campo a cantarle a un árbol viejo, que es como se controlan los nahuales curanderos mientras son adolescentes. Aseguraron los ancianos que:

“Le cantan a un viejo árbol porque es a través de los cantos y sus curaciones que van a liberar su calor. Ese calor que tienen acumulado en el cuerpo y no lo liberan, que les hace daño, les molesta el organismo”,<sup>462</sup> si no se controlan pueden matar hasta a su propia familia.

Algunos de los entrevistados en Pinotepa Nacional habían nacido con los dones, y se los quitaron por miedo a que utilizaran sus poderes en contra de sus propios familiares, pues la

---

<sup>460</sup> López Castro, Hermenegildo F., *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte*, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 137.

energía que poseen en su cuerpo o rostro se llama *yoko*, “calor”, o *tisi’i*, “coraje”, es bastante fuerte y en ocasiones no son capaces de controlarla y la liberan a sus allegados.

Al abordar a una mujer madura que nació con dichos poderes –pero se los quitaron de niña– precisó que hay molestia que sientes cuando naces con poderes sobrenaturales, “es como si fuera un coraje que te irrita el cuerpo”,<sup>463</sup> y más si tu poder viene combinado, “tienes más calores que se acumulan en tu cuerpo y tienes que liberarlo”. Nos indicó que es señal que te avisa cuando naciste “no común”.

En el marco de esta descripción citaremos a Laura Romero,<sup>464</sup> que habla de los *ixtlamatkech* de Tlacotepec de Díaz –municipio ubicado al sureste del estado de Puebla–, en donde la predestinación se hace evidente a los familiares más cercanos del elegido, mediante dos tipos de señales. Sostiene Romero que la primera es la salida del vientre materno: el hijo abandona el vientre en el que se gesta para dirigirse al interior del *Kobatepetl*, la montaña sagrada...<sup>465</sup> El nacimiento con “ropita” es interesante: si ésta es blanca, el pequeño se dedicará a curar, mientras que si es negra su porvenir será lo contrario, pues está destinado a dañar;<sup>466</sup> la presencia de una no excluye a la otra, siendo posible, en ocasiones, encontrar ambas en el caso particular de un solo individuo.

La existencia de alguna de estas señales durante el embarazo o el alumbramiento significa la posesión del “don” *ixtlamachilistli*, porque en la zona de estudio de la autora “esto no es una muestra definitiva”. Si el individuo elegido será *ixtlamatki*, más bien es una información que se interpretará a posteriori. En su vida se tendrán que presentar otras señales que confirmen estas primeras”,<sup>467</sup> por ejemplo, la enfermedad. Los niños elegidos generalmente son enfermizos, presentan los mismos síntomas que aquellos que se hallan enfermos de espanto: inapetencia, sobresaltos mientras duermen y constantemente hay llanto...<sup>468</sup> Similar a como se ha descrito en Pinotepa Nacional entre los *Ñuu oko*.

---

<sup>463</sup> Señora Matilde, de Pinotepa Nacional. 2013.

<sup>464</sup> Romero, Laura, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh* de Tlacotepec de Díaz”, Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, pp. 123-148.

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>466</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>467</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>468</sup> *Ibidem*, p. 132.

## 2. Las pruebas de iniciación de los nahuales y de los curanderos

### 2.1. Las pruebas de los nahuales y de los curanderos

La aprobación de las pruebas que los curanderos experimentados aplican a sus discípulos nahuales es determinante entre los mixtecos de la Costa. La aseveración es muy cierta, ya que los nahuales de la región suelen estar en comunión directa con las diversas entidades sobrenaturales del mundo, siempre y cuando estos nahuales aprendices sean “valientes”.

Para aprobar las pruebas de los nahuales curanderos experimentados se requiere de hombres valerosos y de convicciones muy firmes, porque entran en contacto directo con los entes sobrenaturales de los nahuales que enseñan. En opinión de Bartolomé y Alicia Barabas, “es a través de los nahuales que los seres humanos pueden establecer relaciones sociales con todos los entes que pueblan los distintos planos del universo”,<sup>469</sup> aunque desde nuestra percepción existen otros seres divinos que pueden también establecer relaciones sociales con los entes que habitan el universo mixteco, como los *Ña va'a ini* o los *Tay* de las poblaciones mixtecas.

Los relatos de los mixtecos del lugar describen que son siete pruebas las que tienen que pasar los hombres que quieren ser nahuales, para comenzar a tener sus poderes sobrenaturales de manera contundente. En caso contrario, los hombres caen en vicios peligrosos como el alcohol o el cigarro, que cambiarán sus vidas pero para mal. Los individuos que no aprueban el arte del nahualismo se vuelven adictos al aguardiente o al cigarro y así fallecen a causa de estos vicios.

Los hombres que no aprendieron el arte serán muy agresivos con sus familiares, como ejemplo de su agresividad golpearán salvajemente a su esposa e hijos. Así perderán el juicio y se volverán locos, actuarán como si estuvieran dementes, hablando solos por los caminos de la población.

Por momentos les llegarán minutos de locuras y cometerán atrocidades contra la sociedad. Son hombres extremadamente violentos, incontrolables e intolerantes. Así es que el valor, la firmeza y la decisión bien pensada de ciertos individuos para la aprobación de las pruebas del nahualismo es fundamental y definitiva para ser considerado buenos

---

<sup>469</sup> Bartolomé, Miguel A, Barabas, Alicia M. (coordinadores), “Tonalismo y nahualismo”, *Los Sueños y los Días. Chamanismo y Nahualismo en el México Actual*, IV. Pueblos Nahuas y Otomíes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2013, p. 28.

aprendices. Consiste en no dudar al momento de realizar los rituales de pruebas. Las pruebas que se le imponen a los nahuales son horripilantes pero necesarias, para el buen funcionamiento de los aprendices nahuales en la sociedad costeña.

Importante es remarcar que la gente a la que entrevistamos, así como los curanderos, rehusaron mencionar y enumerar las pruebas existentes en el manejo o preparación de los nahuales aprendices –aunque hayamos insistido mucho–; sin embargo, comprendimos que se trata de temas considerados “muy delicados”. Con todo, obtuvimos algunas descripciones que a continuación expresamos:

La primera prueba que los nahuales tienen para aprobar consiste en que un curandero adiestrado en el ramo llevará al nahual principiante a lugares exclusivos para que pelee con una fiera en medio de la oscuridad. Puede ser un animal vacuno, la bestia que aparezca – puede ser específicamente un toro–, la bestia no será simplemente esa fiera común y corriente a todas, sino que sacará fuego por los ojos y el hocico, todo para amedrentar al novato. El nahual curandero dejará sólo al individuo aprendiz –con un pequeño palo en la mano– para que se defienda de las manifestaciones sobrenaturales que saldrán a provocarlo.

El maestro (nahual curandero) dirá voy al baño y se retirará rápidamente del lugar. Mientras que esa bestia aterradora, temible y amenazante, surge de su escondite para pelear con el aprendiz. Se manifiesta la bestia tratando siempre de atacar al neófito y éste, con el garrote en la mano, comienza a dar batalla para vencerlo, si es que lo logra, ya que la mayoría de los aprendices termina con ataques al corazón, por el susto. Varios minutos después, que se vuelven eternos y espantosos para el aprendiz, pasaría la primera prueba. Si el discípulo se acobarda y huye del lugar –que casi todos lo hacen–, su vida estará destinada al vicio, al fracaso, al desorden mental y podría hasta morir por las maldades que adquirió. Asegura la mayoría que las pruebas son embarazosas, “son cosas muy feas”, dijo la gente. Sin embargo, esas pruebas serán necesarias y contundentes para que los aprendices puedan tener los conocimientos adecuados para convertirse en un *Tasi*, nahual.

Otra de las muestras que nos contaron acerca de las pruebas de los nahuales aprendices, radica en que el maestro (el curandero nahual) hace su aparición en unos guajolotes, que agredirán al aprendiz. Pueden aparecer también unos cerdos con sus cerditos o un perro sarnoso y flaco, o hasta una gallina culeca con sus pollitos, que provocaron al alumno todavía nervioso en el arte.

En ocasiones, nos contaron las personas, emergerá un chivo maloliente que atacará igualmente al neófito. Dicen los mixtecos más viejos que las pruebas consisten en enfrentar las diferentes manifestaciones sobrenaturales que los maestros curanderos ponen como examen concluyente para el individuo que quiso aprender el arte del nahualismo en Pinotepa Nacional.

El tercer ejemplo de pruebas que nos narraron los mixtecos consiste en que el *Tasi* nahual –curandero– hará dormir al discípulo y el nahual curandero se convertirá en un ave “y comienzan a volar a través de los ‘sueños’” por muchas partes. El aprendiz vuela junto a su maestro, pero se sujetará sólo de la patita del ave (el maestro convertido en pájaro), así el *Tasi* curandero le hará creer al novato que ambos están volando, ya que si el aprendiz llegara a soltarse tendría la sensación de caer al vacío y así moriría por la impresión del susto.

Cabe aclarar que no pudimos investigar bien si el sueño del que nos hablaban los de Pinotepa Nacional trataba de un sueño real y cierto o simplemente era la imaginación de la noche, porque nos platicaron que las personas han volado hasta la ciudad de Acapulco –nos afirmaron haber visto edificios– pueden notar casas y darse cuenta de todo lo que ven, y lo recuerdan perfectamente cuando vuelven a la realidad. El curandero nahual y el alumno recorren grandes distancias. El aprendiz tiene que soportar el vértigo de la altura y la humillación del maestro, tratará de no soltarse jamás de la patita del ave. Cabe aclarar también que el aprendiz no ingiere ninguna bebida en el momento de las pruebas.

Expusimos el ataque al corazón que es muy común entre los individuos que desean aprender los poderes del nahualismo, porque no logran soportar del todo las fuerzas sobrenaturales de los maestros curanderos nahuales. Además, vimos que puede haber graves consecuencias para el organismo del hombre atrevido, porque normalmente son hombres los que desean aprender. Aclaremos asimismo que el alumno nunca se convertirá en un ave, sigue siendo un humano durante el “sueño” y vuela así con el nahual –su maestro– convertido éste, en ave de la noche.

Un cuarto ejemplo de pruebas que nos mencionaron consistió en un ataúd, acompañada la caja de un olor desagradable, que peleará con el novato. El ataúd de muerto aparece de la nada, mientras se mueve de un lugar a otro para tratar de atacar al discípulo. El principiante carga en sus manos un pequeño tronco –como de un metro–, que es de la madera *tundoko*

*ñu'u va'a*, “macuil zamarrón de madera buena”.<sup>470</sup> Será la única arma del alumno para defenderse de las manifestaciones sobrenaturales del maestro.

Si los aprendices nahuales alcanzan a aprobar las siete pruebas que se les exige como requisito indispensable para ser nahual *Tasi*, de todas formas conocerán muy poco del mundo sobrenatural o de las plantas medicinales para curar las enfermedades que molestan a la gente, además no sabrán leer la sangre;<sup>471</sup> aunque si serán capaces de crear figuras de animales fantasmales que espantarán a los hombres en la oscuridad, asustando y perjudicando a muchos cuando crucen en el camino de la noche.

Cuando las personas quieren aprender a curar tienen que estar convencidas de lo que han dicho. Deben tener ciertas habilidades especiales para aprender: “ser valientes y no tener ningún tipo de temor hacia lo desconocido”.

Otro de los datos que recogimos en trabajo de campo fue que los hombres aprendices también pueden retarse entre ellos. Pasa mucho cuando están borrachos, se presentan enfrentamientos entre nahuales o aprendices de la comunidad, también de otras comunidades cercanas a Pinotepa: “se divierten”, demostrando así quién es el que más sabe de poderes de nahuales. Los nahuales suelen manifestar las artes que han aprendido y se engrandecen “como hombres”; o sea, al decir que son “hombres”, lo que significa que son “no comunes”.

El señor Guillermo nos relató que cuando era joven, en Pinotepa presencié una reunión de nahuales. Don Guillermo había ido a rasurarse en la casa de un peluquero –de nombre *Lan Mati* en mixteco– y presencié la discusión entre nahuales. Según nos contó don Guillermo, los nahuales se conocían, no hacían daño, únicamente discutían entre ellos. Les gustaba reñir mucho sobre sus poderes sobrenaturales al momento de encontrarse en el camino y reunirse, dijo don Guillermo, por eso pudo escucharlos perfectamente: “si de veras son ‘hombres’, cada uno de ustedes me mostrará qué animal son”, dijo el nahual curandero llamado Juan Mendoza.

Los nahuales se encontraban muy borrachos esa vez y el señor Guillermo pudo enterarse de toda la plática de los nahuales. Estos hombres –que habían aprendido, aunque otros habían nacido con sus dones– estaban “jugando” con sus poderes sobrenaturales.

---

<sup>470</sup> Se usó mucho la madera *tundoko ñu'u* entre los varones. La usaban como arma, el pretexto era defenderse de los perros, cuando en realidad era para defenderse de sus enemigos de paseo.

<sup>471</sup> Señor Rafael, huesero curandero. 2013.

Nos cuenta el señor Guillermo que algunos de los nahuales ahí reunidos curaban a la gente y eran muy conocidos en Pinotepa, y en ese momento manifestaron sus fuerzas sobrenaturales de diversas maneras, deseaban ver quién era el más poderoso entre ellos.

Relata don Guillermo que el nombre del primer nahual era Juan Mendoza<sup>472</sup> (o se dice en la lengua Juan Juaquí, Juaquí tal vez provenga de Joaquín), de Pinotepa Nacional. El segundo nahual era Juan Pérez (se dice en la lengua Juan *Ñukaa*, “Juan de Jicaltepec”). El tercer nahual era Mateo (Teu en mixteco), éste de San Pedro Atoyac.

La primera prueba consistía en tomar tres dedos –en forma horizontal– de aguardiente como medida para la prueba. El aguardiente estaba contaminado, tenía pus: *xi'na cha tati ndakua tichi ndixi*, “veían cómo se movía la mucosidad dentro del aguardiente”, dijo el señor Guillermo. Juan Mendoza le dijo a Mateo: “tú serás el primero que tomará del aguardiente”, éste le hizo caso y tomó del aguardiente; la pus no le provocó daño.

Enseguida Juan Mendoza dijo que le tocaba el turno a Juan Pérez. Todos los asistentes vieron cómo aparecieron mágicamente dos granos de maíz rojo dentro de la botella y don Mateo dijo: “yo me lo tomo”, don Guillermo nos aseguró que el señor Mateo no se tragó los dos granos de maíz sino que juntó los dientes al momento de ingerir la bebida y evitó que los granos llegaran a su estómago. Dos de los nahuales habían vencido el reto del “juego” entre nahuales curanderos.

Seguía Juan Mendoza, aunque lo que hizo no fue engullir bebidas, sino que manifestó su poder *tasi* de forma diferente: creó una figura de tigre imponente entre color café o gris, y “vieron caminar a lo lejos –como a 20 metros– a esa bestia esplendorosa como el fenómeno del nahual curandero Juan Mendoza”. Juan Mendoza era buen curandero de Pinotepa, sentenció don Guillermo. El nahual y curandero les demostró a todos que era el mejor entre ellos, porque mientras los otros sólo fueron capaces de tomar aguardiente contaminado con pus o con granos de maíz rojo para mostrar su valentía y poder, Juan Mendoza realizó algo extraordinario, hizo aparecer una figura de tigre como prueba de su gran poder nahualístico.

Así fue que Juan Mendoza resultó capaz de crear ese tigre “como fenómeno para demostrar su gran poder de nahual y curandero”. La gente nos relató que estos personajes entran en contacto directo con *ra ña va'a*, “el malvado”, o con el *kui'na*, “el diablo”, términos que indican “demonio” en la visión actual mixteca. Esto a pesar de que Jorge Luis

---

<sup>472</sup> También se le conocía como Juan *Nutu*.

Arricla nos dijera que “la idea, por consiguiente, de comunicación con el demonio y el inherente pacto con él es fundamental en la brujería europea. Tales conceptos se extendieron con poder atrayente por el Nuevo Mundo y comenzaron pronto a dar un matiz especial a la brujería indígena y al mismo dominio de la leyenda”.<sup>473</sup> Nos dimos cuenta que en el municipio de Pinotepa Nacional resultó diferente, la comunicación de los nahuales con el “demonio”, asegura la gente, ha sido una realidad constante desde siempre.

Existen otras pruebas que corresponden específicamente a los curanderos que nacieron (y fueron considerados con “curanderos auténticos”). Se trata de que el niño que nació no común, va controlándose, poniendo a prueba los poderes que trae desde el nacimiento. Se va al monte y busca los árboles más viejos y maduros del campo para cantarles un canto especial que se llama en la lengua mixteca *yaa kati kuan*, “canto del algodón amarillo”. Una prueba que se autoimponen los nahuales para tratar de secar un árbol.

En el poblado de Pinotepa Nacional nos narraron que hay nahuales que son tan buenos que reverdecen árboles cuando los han secado antes, pues al transmitirles sus calores y cantos preciosos, mágicamente los árboles se secan y pueden volver a reverdecer. Una prueba que garantiza las grandes capacidades que tiene el curandero para realizar una buena curación a la gente. Digamos que es otra de las pruebas de los nahuales.

Fue fundamental buscar entre los chatinos noticias acerca de árboles que son secados por nahuales,<sup>474</sup> y descubrimos un relato interesante (parecido a los de Pinotepa) que transcribimos a continuación:

“...el cura dijo a los ancianos que abandonaran ya sus costumbres, que la religión católica tenía más poder que la chatina. Entonces los ancianos le dijeron: –Vamos a ver si es cierto que la religión de usted tiene más poder que la de nosotros, vamos a hacer una prueba. Si usted puede con su poder secar ese árbol grande y fuerte que crece allí, entonces mañana todos los chatinos vamos a dejar nuestras costumbres, nuestras creencias, nuestra tradición, porque se habrá demostrado que la religión de usted tiene más poder que la nuestra.

---

<sup>473</sup> Luis Arricla, Jorge, “El espíritu del mal en la brujería”, en *Guatemala indígena, Aspectos de la Medicina Popular en el Area Rural de Guatemala*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Vol. I, No. I, marzo 1971, p. 74.

<sup>474</sup> Bartolomé, Miguel Alberto, “Los ancianos y el sacerdote”, en *Narrativa y Etnicidad entre los Chatinos de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuadernos de los Centros Regionales Oaxaca, 1979, p. 35.

El cura aceptó la prueba y así se hizo, toda la noche la gente veló esperando para saber si le iba a pasar algo al árbol, y temprano por la mañana se fueron a ver al árbol... Cuando llegaron vieron que el árbol estaba igual de fuerte, de verde, de alto; el poder del cura no pudo secarlo.

Cuando vieron eso los ancianos chatinos le dijeron al cura: –Ahora te vamos a demostrar cómo los chatinos tenemos más poder que tu religión; mañana este mismo árbol va estar seco.

A la mañana siguiente ese árbol, grande y verde, amaneció seco. Por eso los chatinos no dejamos la costumbre, la tradición, porque se demostró que tiene más poder que la religión del cura”.<sup>475</sup>

No cabe duda que, como sucede entre los chatinos, los nahuales curanderos de Pinotepa Nacional y de la Costa en general realizan también esa prueba sobre los árboles con sus poderes sobrenaturales, demostrando de esta manera su gran poderío, secando o reverdeciendo árboles. Cuando lo logran, significa que están preparados para curar enfermedades graves.

Finalmente, otra de las pruebas entre los de Pinotepa, es que, cumpliendo los 30 años, los curanderos probarán su poder matando a uno de sus padres: “normalmente es la madre a quien se sacrifica”. Será por medio de una fiebre muy alta o mediante un dolor fuerte de cabeza que llegará la muerte de la madre. Así prueban los nahuales sus poderes sobrenaturales “en un sacrificio”, ya sea enfrentándose a las enfermedades desde pequeños, secando árboles o hasta sacrificando a su propia madre. La prueba para los curanderos radica claramente en un “sacrificio” para servir a la comunidad.

Otros curanderos principiantes sacrificarán –por medio de las enfermedades– a niños inocentes para saber qué tan preparados están para manejar sus poderes. Cabe añadir que existen otros que matan por gusto. En ambos casos son despreciables acciones para la gente.

Por cierto, otras de las pruebas consiste en que los nahuales demuestran su potestad aliviando a uno de sus familiares. Efectivamente, se cuenta que es muy difícil que los curanderos curen a sus propios familiares –no les está permitido–, o más bien no son

---

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 35.

capaces de hacerles remedios a sus propios familiares, “porque no funciona el remedio”,<sup>476</sup> es casi imposible “por tener la misma sangre”. Sólo los extraordinariamente “hombres” estarán capacitados para curar a los integrantes de sus familiares, o sea, los verdaderamente “buenos” manejando su poder.

## 2.2. Los espacios sagrados para los ritos de iniciación de los nahuales (cruce de caminos, montes, cerros y barrancas)

Con base en la información que hemos recolectado entre la gente en Pinotepa Nacional, se recalca que “todo era sagrado en nuestra sociedad”.<sup>477</sup> Los cerros, los montes, los caminos, las piedras, todo era sagrado; por lo tanto tenía un dueño que lo cuidaba. Los pobladores del lugar llaman al dueño del monte *Chito’o Ku’u*, “Dueño de los Montes” (*chito’o* “dueño”, *ku’u* “montes”), o *Chito’o Yuku*, que significa “Dueño de los Cerros” (*chito’o*, “dueño”, y *yuku* “cerro”). Cuentan que estos son como espíritus que rondan por los montes en horarios específicos:

“Cuando uno iba al campo, de repente te asustaban, o de repente te escondían las cosas, porque debías pedir permiso para cortar árboles. La explicación que daba la gente es que como el cerro es sagrado, tiene un dueño que lo protege, como parte de la Madre Tierra. Por lo tanto, tiene que tener alguien que lo cuide, es el *Chito’o Yuku*, “el Dueño del Cerro”.<sup>478</sup>

Los espíritus que radican en los lugares especiales les dan apoyo a los nahuales para realizar sus ritos de iniciación con los principiantes. Igualmente, en los caminos, como suelen contar los mixtecos, de repente a las doce del día estaba todo en silencio, no había ni una sola alma, y “veían espíritus, veían hombres o mujeres o niños caminando en forma de espíritus, pero no era gente común, eran seres sobrenaturales, eran sombras, de repente se desaparecían, éstos eran los *Chito’o Iti*, los “Dueños del Camino” (*chito’o* “dueño”, *iti* “camino”). Porque también el camino es sagrado. Siempre a las doce del día, precisamente

---

<sup>476</sup> Las reglas son igual en Chayuco, Onofre Sánchez, comunicación personal, noviembre 2018.

<sup>477</sup> López Castro, Hermenegildo F., *Tutu Nuu Oko. Libro del Pueblo Veinte*, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 83.

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 81.

a mediodía, salían estos espíritus en el camino o en los cerros; aunque también podían salir en la tarde”.<sup>479</sup>

Así como había los dueños del cerro y los dueños del camino, de igual manera existían los dueños del río que nombran *Chito* ó *Yuta*, los “Dueños del Río” (*chito* ’o, “dueño”, *yuta*, “río”):

“Eran espíritus, eran seres que surgían de repente. Por ejemplo, aparecían en el agua, cuando la gente pescaba, les jalaban las redes con las que pescaban o las tiraban en el agua; porque eran sagrados todos estos lugares”.<sup>480</sup>

Hasta las bebidas rituales tienen dueño en Pinotepa. El aguardiente que se utiliza para curar a la población o para realizar algunos rituales en las fiestas religiosas también tienen dueño:

“...en una ocasión iban llegando en fila los tata mandones a una fiesta de mayordomía. Todas las ancianas salieron a verlos. En eso, una señora diminuta salió del tepache de maíz y piloncillo, también para verlos. Era *Chito* ’o *Ndixi*, la “Dueña del Aguardiente” (*chito* ’o “dueño”, y *ndixi*, “aguardiente”).<sup>481</sup> Por eso en ocasiones los varones “pierden la cabeza” por el aguardiente, porque su dueña es una mujer.

En un lugar tan complejo como lo es Pinotepa Nacional, hasta las piedras tienen dueño. Las piedras que están en los arroyos son piedras muy grandes, “ponen las jícaras para beber agua sobre éstas, les tiraban las jícaras”.<sup>482</sup> Según los mixtecos, también las piedras son sagradas, ya que cuentan que anteriormente las piedras cobraban vida, “más bien los mixtecos *Tay*, “sagrados”, les proporcionaban vida:

“Una de las piedras que está también en la playa es alguien que traicionó al señorío de Pinotepa, y quedó para siempre convertido en una piedra chismosa. Entonces todo era así, todo tenía vida, todo era mágico, todo era sagrado en nuestra sociedad. Cada rincón, cada río, cada cerro, cada camino, cada piedra, tiene una utilidad en esta vida...”.<sup>483</sup>

De igual forma nos pareció interesante que la gente hablara de espíritus similares a los seres humanos. Parecían seres humanos, parecían un hombre o una mujer o un niño que se

---

<sup>479</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>480</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>481</sup> Señora Matilde, comunicación personal. 2010.

<sup>482</sup> López Castro, Hermenegildo F., *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte*, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 83.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 83.

visualizaba en el camino o en el arroyo o en el cerro: “entonces el humano los veía, podía visualizarlos bien”. Algunos niños aparecían desnudos jugando o haciendo travesuras a las personas adultas por los montes solitarios.

Cuenta la gente que un señor se iba solo al monte, pues sus hijos habían emigrado a diferentes lugares; tenía su milpa, estaba cercana a la playa, muy retirada de la población, como a dos horas transitando en camino. Entonces ahí había mucho monte, esa región estaba bien sola. Entonces al señor siempre, le hacían maldades los niñitos, él dice que veía a estos niñitos. ¿Cómo eran? le pregunté. “Ah, pues son niñitos, niñitos desnudos. Cuando voy a comer aparecen y empiezan a jugar, me ven y se van corriendo y cuando me duermo –por lo cansado que estoy– me esconden los huaraches. De repente cuando me dormí un rato, llegaron, me miraban la cara como despertándome y les decía ¡Ya, déjenme dormir, niños!”. Porque el señor no se asustaba, al contrario, le gustaba. Entonces esos “pequeños” se reían de él, el lugar era solitario y en estos lugares es donde ellos se manifiestan”.<sup>484</sup> Esos son los espacios sagrados mixtecos.

De hecho, los espacios sagrados se representan muy bien en el cuello bordado del huipil femenino que llaman en la lengua *xiku lestu*, “huipil de listones”, en Pinotepa Nacional.<sup>485</sup>

Tata Cosme Mendoza, más conocido como *tata toxé* o *Cósime* entre la gente oriunda del poblado, fue el anciano que bordaba el huipil mixteco de Pinotepa Nacional con mucha destreza en aquellos días, era un anciano que andaba entre los 75 u 80 años de edad, era el único anciano que bordaba el huipil con arte y delicadeza hasta donde ancianas y ancianos entrevistados tienen memoria. Toda la población prefería a *tata toxé* en aquel tiempo, incluso hasta los de Jicaltepec lo preferían, por tener memoria de ser *tata Cósime* un experto en el bordado de los huipiles mixtecos en Pinotepa Nacional. La gente lo buscaba para que cosiera el huipil de boda. Aunque existió también Antonio Pérez, conocido entre la gente de Pinotepa como *Ndoni Pére*, éste tenía más o menos unos 90 años de edad, más grande que *tata toxé*, pero no cosía bien el huipil de los mixtecos, casi nadie lo buscaba. Dice la gente que Cosme Mendoza era quien bordaba con elegancia el huipil *xiku lestu* de los de Pinotepa. Cuando *tata toxé* falleció enseguida murió también Antonio Pérez, pero sobrevivió *Pidia* (Porfiria Pérez) hija de don *Ndoni Pére*, quien ocupó el lugar de los dos

---

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>485</sup> Ver imagen del huipil *Xiku lestu* en anexos.

ancianos. Se dedicó a bordar el huipil un tiempo. Después de algunos años, otras personas retomaron el bordado del huipil. Hasta donde mi madre (y otros entrevistados) toman conciencia, relataron que siempre fue *tata toxé* el único bordador de excelencia de los huipiles indígenas de Pinotepa Nacional. *Tata toxé* procreó hijos, estos también aprendieron a bordar, pero no se dedicaron al arte del bordado. Ahora si uno analiza la abertura del huipil, están bien representados los lugares sagrados en el cuello bordado, aparecen los cerros o las cuevas sagrados, en donde todavía los ancianos realizan rituales de petición de lluvia; los espacios están escritos en el huipil, como ese recordatorio de los lugares que fueron un día y que siguen siendo “sacros” hasta la fecha.<sup>486</sup> Veamos la representación del cuello del huipil en una figura mostrada en nuestra tesis.

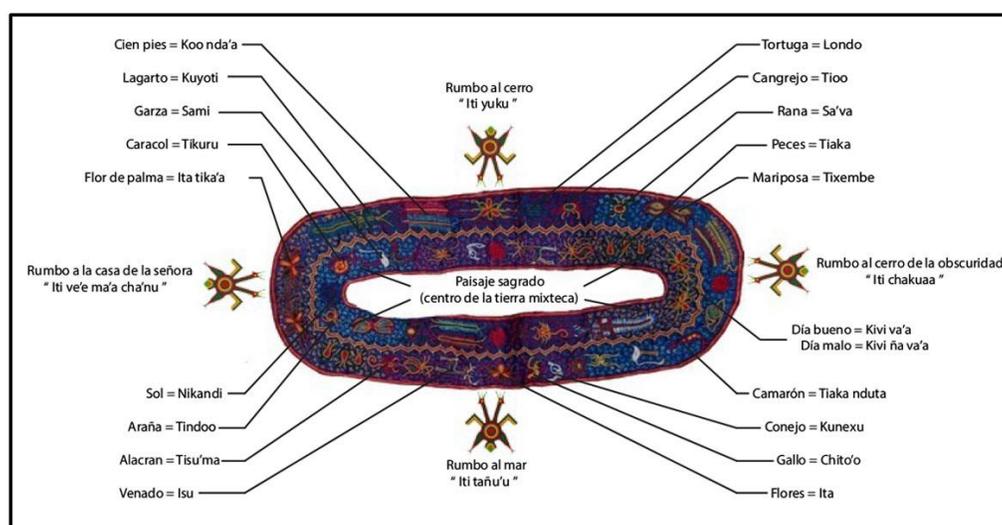


Fig.4. Cuello bordado del huipil *xiku Lestu*, Pinotepa Nacional. Dibujo: Edert Castro

Cuentan las personas que el mundo mixteco es llamado *ñuñivi*, “pueblo de la gente”, y que se conforma por cinco espacios: un centro, en donde habita el género humano. El centro se ubica justamente “en donde queda la abertura del huipil”.<sup>487</sup> Mientras que los rumbos son los cerros y las cuevas sagrados. Los cerros (que son masculinos) y las cuevas (que son femeninas) se conectan con las esquinas de la tierra del *Ñuu Savi* “del pueblo de la lluvia” de la Costa. En la percepción de los ancianos, los cerros y las cuevas pertenecen a

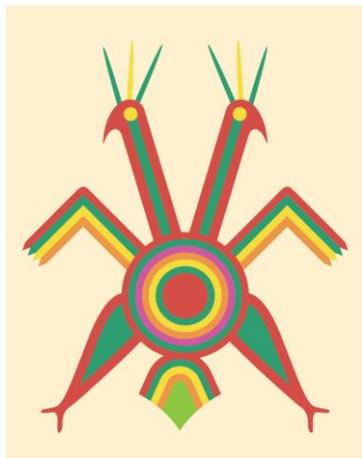
<sup>486</sup> Don Emiliano. 2007.

<sup>487</sup> Para insertar la cabeza de la mujer.

pequeños espacios consagrados por los dioses *Savi* “lluvia”, en donde se concentra la mayor fuerza divina y son resguardados por los hombres llamados *Tay*, “los padres sagrados” de la lluvia.

La simbología que representa los rumbos (cerros y cuevas) en el huipil, es un ave llamada *yavi xini*, “ave bicéfala”, que se asocia con los rumbos.<sup>488</sup>

Según explicaron, esta ave se manifestaba por el sur en tiempos muy antiguos “como el arcoíris pero en forma de una ave”.<sup>489</sup> Fue en tiempos prehispánicos cuando se revelaba,



precisamente por donde se ubica la mar (la mar es mujer) y fácilmente podemos deducir que esta ave representa los rumbos que son los espacios sagrados o esquinas de la tierra mixteca en el huipil;<sup>490</sup> el pájaro aparece justamente en cuatro partes del huipil, formando precisamente una cruz.

**Fig.5. *Yavi xini* “ave bicéfala” Dibujo: Edert Castro**

El ave también simboliza la unión del hombre y la mujer en el matrimonio de los mixtecos, porque el huipil es real, es mortuorio, es ritual o de la novia en Pinotepa Nacional, ya que con este huipil se casaban las mujeres con sus esposos, con este huipil las reinas indígenas de hoy son coronadas por los ancianos de la localidad porque con este mismo huipil se vistieron las verdaderas reinas y princesas del pasado glorioso de la Mixteca de la Costa. También con este huipil las mujeres del pueblo veinte que fueron casadas, son sepultadas, antes se realizan rituales.<sup>491</sup>

<sup>488</sup> Don Emiliano nos habló de “puntos cardinales”. 2007.

<sup>489</sup> Doña Matilde. 2010.

<sup>490</sup> Los ancianos de Pinotepa Nacional hablan de cuatro puntos cardinales que representa el ave. 2007.

<sup>491</sup> Cuando las mixtecas fueron doncellas (no se visten con el huipil), pero se les mete el *tima su'um* “una vela de Semana Santa” entre sus brazos, va adornada la velita (que es muy delgada) con siete varillas de palmera, cocidas con flores de *tata chú*. Cuando mueren vírgenes, un varón que es soltero, se encargará de realizar el ritual que corresponde, meterá la vela decorada con flores en los brazos de la fallecida y dirá unas palabras: *yu'u va kuu iigun nda tuchi'i* “yo seré tu marido hasta la muerte”. Para cualquier persona, hombre o mujer, se le ofrenda con un bule muy pequeño, sin la vela pero adornada con siete flores de *ita soko savi* “la flor que bendijo el señor de la lluvia” o con la flor de *tata chú*. Va metida en el brazo izquierdo del difunto. No

Los cuatro rumbos que representa el *xiku lestu* son: *Iti Chakuaa* (camino al cerro de la oscuridad), *Iti Ve'e Ma'a Cha'nu* (camino a la casa de la señora anciana), *Iti Tañu'u* (camino a la mar) e *Iti Yuku* (camino al cerro). Son las cuatro esquinas del mundo y una esquina señala por donde sale el sol: es el Este o sea el *Iti Chakuaa*. Otra indica por donde se oculta el sol: es el Oeste el *Ve'e Ma'a Cha'nu*. Hacia la mar es el Sur, que se nombra *Iti Tañu'u*, y hacia las montañas el Norte, que es el *Iti Yuku*. Son los rumbos en que se ponen las nubes cuando va a llover y dicen los mixtecos que por estos puntos se manifiestan los dioses de la lluvia.

El huipil de Pinotepa Nacional contiene además un paisaje sagrado, en donde habita la flora y fauna características de la zona. Se representan flores del lugar finamente bordadas y con colores fuertes en sus pétalos, como el *ita tika'a*, “la flor de palmera” que aparece bordada.

Entre la fauna que se incorpora en el cuello del huipil está el *koo nda'a*, “ciempiés”, el *kuyoti*, “el lagarto”, el *sami*, “la garza”, el *tikuru*, “el caracol”, el *tindoo*, “la araña”, el *tisu'uma*, “el alacrán”, el *isu*, “el venado”, el *londo*, “la tortuga”, el *tioo*, “el cangrejo”, el *sa'va* “la rana”, el *tiaka*, “los peces, el pescado”, el *tixembe*, “la mariposa”, el *tiaka nduta*, “el camaron”, el *kunexu*, “el conejo”, el *chito'o*, “el gallo”, aparece también el *nikandi*, “el sol”, y algunas flores de la región (*ita tichi ku'u*). Dentro del bordado podemos ubicar un zigzag que indica *kivi va'a*, *kivi ña va'a*, “día bueno, día malo”, es decir, el bordado señala lo inestable que puede ser la vida de la gente en el matrimonio.

Por cierto esta misma representación (sobre los espacios) que encontramos en el huipil mixteco de Pinotepa Nacional, lo identifica también Mercedes de la Garza –tanto entre los nahuas como entre los mayas–, fue un símbolo del cosmos quíntuple: es decir, los cuatro rumbos y el centro del mundo o *axis mundi*.<sup>492</sup> Lo menciona además Paulo Maya Alfredo en su ensayo, en donde habla sobre “las actividades de negociación con lo sagrado entre las compañías de pedidos de Temporal de la región aledaña al volcán Popocatepetl”.<sup>493</sup> El

---

olvidemos que previo a este ritual, se lleva a cabo otro que se dice *kani ta'an kuñu chi ñu'u* “la pelea del cuerpo con la tierra”, en donde se recuesta el cuerpo del difunto, el *kuñu ñu'u* “el cuerpo tierra” por una hora, sobre la tierra desnuda.

<sup>492</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 88.

<sup>493</sup> Bartolomé, Miguel A., Alicia Barabas M. (coordinadores), “El camino del ‘árbol’ en las faldas del Popocatepetl”, *Los Sueños y los Días Chamanismo y Nahualismo en el México Actual*, IV. Pueblos Nahuas y Otomíes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2013, pp. 135-161.

autor hace referencia a los espacios sagrados entre los nahuas y dice que el mundo también está conformado de cinco espacios: un centro en donde habita el género humano y cuatro puntos que el autor llama “puntos cardinales”, se conectan también con las esquinas de la tierra.<sup>494</sup>

“Todo el género humano, al habitar al centro de la tierra, requiere establecer negociaciones con los diferentes espacios que conforman el paisaje sagrado y sus respectivos espíritus. De aquí que los trabajos del temporal, se realicen en la cima de los cerros sagrados, lugar donde se encuentran “los calvarios” o altares de tres cruces. Se cree que estos espacios fueron elegidos por ‘dios’ para habitar y hacer manifiesta su fuerza divina ante los hombres, y es donde se realizan las ceremonias religiosas...”<sup>495</sup> Esta cita nos recuerda muy bien a *yuku tunduti*, un cerro sagrado en donde están sembradas algunas cruces, aquí realizan “negociaciones” con la fuerza divina.

De hecho, la fuerza divina es llevada por los mensajeros espirituales del temporal al centro de la tierra...<sup>496</sup> Obviamente esos mensajeros espirituales a los que hace mención Paulo Maya, son hombres de personalidades sobrenaturales como nuestros *Tay* de la lluvia. Hasta en *El ritual de los Bacabes* (que es un conjunto de discursos curativos para sanar los males)<sup>497</sup> se invocaba a los “dioses de los cuatro rumbos cósmicos”.<sup>498</sup>

Patricia Martel habla del ritual y destaca que cada uno de estos textos tiene tres momentos: el primero es una frase introductoria que permite al *ah men* abrir un cerco sagrado, delimitado por cuatro esquinas que corresponden a los rumbos cósmicos. El centro es el quinto rumbo, donde se yergue la ceiba verde, eje del mundo maya.<sup>499</sup>

De ahí que los mismos mayas (de Yucatán) consideren, desde la época prehispánica, que el cuerpo humano, como el cosmos, tienen cuatro rumbos y un centro. El quince es un símbolo del cosmos, con cuatro sectores que corresponden a los cuatro rumbos (puntos

---

<sup>494</sup> *Ibidem*, pp. 139, 140.

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>497</sup> Escrito en maya yucateco con caracteres latinos, durante la época colonial.

<sup>498</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 178.

<sup>499</sup> Martel, Patricia, citada en De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 178.

intercardinales) y el centro o *axis mundi*. Los cuatro sectores y el centro se delimitan por medio de una cruz, que en el ser humano se repite en distintas partes del cuerpo...<sup>500</sup>

Regresando un poco al cuello bordado del huipil de los mixtecos de Pinotepa Nacional, éste contiene un listón color azul marino, que es color de la mar, en donde se teje el paisaje sagrado, lo que representa la vegetación y los animales de la región como hemos mencionado. De ahí que el huipil sea utilizado por una mujer –porque en la concepción mixteca la mar es femenina– y justo en el cuello queda metida la cabeza de la mujer, que es el centro del *ñuñivi*, “la tierra”.<sup>501</sup> Claramente podemos concluir que lo blanco del huipil es la espuma de la mar. Sin duda alguna podemos encontrar esa representación del mundo mixteco y sus espacios sagrados en el huipil de los mixtecos de Pinotepa Nacional: “hay los cerros, hay las cuevas, que son los rumbos”, hay un paisaje sagrado que envuelve el centro de la tierra y de ese paisaje sagrado surge la mar. Se dice en Pinotepa que el *xiku lestu* es un huipil real porque alguna vez fue utilizada por la nobleza mixteca de Pinotepa, como cuando *Ña i’a* (la gran señora María Benita Mejía de 1911) se paró sobre el cerro de Jicaltepec y desde ahí, dirigió un discurso a los pobladores de la región: “Estaba con su vestimenta como en época prehispánica, con su huipil real *xiku lestu kua’a* y con su posahuanco o enredo de color púrpura *che’e kua’a*, el color característico de los mixtecos de la Costa. Ella, la reina, utilizó este traje...”.<sup>502</sup> Indudablemente en el huipil de Pinotepa Nacional permanece el plano del mundo mixteco.

Llama mucho la atención que entre los antiguos nahuas “la tierra” fuera concebida también como un rectángulo o como un disco “rodeado por aguas marinas, elevadas en sus

---

<sup>500</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 242.

<sup>501</sup> Es importante aclarar que últimamente algunas personas han distorsionado el uso del huipil, o sea; algunos visten de forma incorrecta esta prenda. Por ejemplo, cuando se la ponen, una de las mangas del huipil, queda justo en el pecho de la mujer, mientras que la otra manga se acomoda en la espalda: “no todas saben vestirse”, dicen. Según algunos justifican esta forma de vestirse, diciendo que es una manera “estilizada” de usar la prenda. Esto lo han distorsionado *cha vitini*, “últimamente”, aseguran las abuelas de Pinotepa. Las ancianas mixtecas que se casaron con esta prenda ritual (usándola de forma correcta) están molestas por la forma tan incorrecta de su uso, pues algunas desconocen su uso ritual, “es el huipil de casamiento o mortuorio” que merece respeto, es un huipil ritual. Dijo doña Julia de más de 80 años (que usó el huipil en su boda) fue vestida por algunas ancianas de mucha edad antes de asistir a misa en su juventud. Habló un poco molesta por el uso inadecuado del *xiku lestu* de los mixtecos de Pinotepa Nacional: “ningún otro pueblo mixteco de la Costa tiene esta prenda tan maravillosa y espléndida, bordada finamente con animalitos marinos u otros animalitos característicos de la región”, dijo, en el se manifiesta *yavi xini*, “el ave bicéfala”, un ave sagrada de los de Pinotepa Nacional.

<sup>502</sup> *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte*, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 319.

extremos para formar los muros sobre los que se sustentaba el cielo.<sup>503</sup> La superficie terrestre estaba dividida en una cruz, en cuatro segmentos. El centro el ombligo se representaba como una piedra verde preciosa, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de la gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo.<sup>504</sup>

### 2.2.1. La concepción del cosmos (otros espacios sagrados)

Antes de arrancar de manera específica, sobre los espacios sagrados para los ritos de iniciación de los nahuales, queremos profundizar aún más en la concepción de los mixtecos de Pinotepa, estudiando el cosmos completo. Encontramos que la creación del universo indígena está conformada en su totalidad por el *Antivi* o *Andivi*, “cielo, universo, parte superior del cosmos.” Está también el *antalla*, “una especie de infierno en la actualidad”, pero probablemente se trató del inframundo en la antigüedad, hoy día la gente lo ve como el infierno.

En medio del *Antivi* y del *Antalla* está el *Ñuñivi*, “la tierra” y sus espacios sagrados, que representa el huipil real o de la novia en Pinotepa. Del lado de donde se oculta el sol se ubica el *Ñuu ndii*, “el pueblo de los muertos”.<sup>505</sup> El *Ñuu ndii* es descrito por los mixtecos como ese lugar habitado por sus antepasados mixtecos:

Cuentan que aquí se vive la “vida” de forma habitual como en la tierra y contrario a lo que dice la fe católica, los que fueron pobres, seguirán siendo pobres en el *Ñuu ndii*, los que fueron ricos seguirán siendo ricos en *Ñuu ndii*. De hecho, también se hacen gastos en el *Ñuu ndii*. Las que encabezaron las fiestas en vida, las llamadas cocineras *ñi nde’e tiñu*, “las que administran el trabajo en las fiestas religiosas”, se dedicarán al mismo oficio en *Ñuu ndii*. Las prostitutas siguen siendo prostitutas, así afirmaron los ancianos en Pinotepa Nacional.

Dicen también que las mujeres que no fueron golpeadas por su marido serán golpeadas por un búho, las mujeres que fueron golpeadas en vida por su marido, serán como una flor en este paraíso. Esta última afirmación debe de tratarse con suma delicadeza y plantearse como una hipótesis, ya que en la cosmovisión de los mixtecos de la Costa de hoy día se

---

<sup>503</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1980, p. 65.

<sup>504</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>505</sup> Señora Matilde. 1990 y 2010.

encuentra entrelazado el suceso de la conquista. Debemos de tener “cuidado” al afirmar lo del maltrato, ya que podría desatar más violencia en contra de las mujeres, justo como sucedió en tiempos recientes en donde las mujeres fueron golpeadas por sus maridos, por este mito que pone en duda su origen prehispánico. Algunos lugareños dicen que los hombres tomaban de pretexto la afirmación de las ancianas católicas para golpear a sus esposas.<sup>506</sup>

Que los niños en *Ñuu ndii*, dice la gente mas sabia que viven en un lugar muy apartado de los adultos, pues el espacio que corresponde a los niños es sublime, es excelso, hay música de violín todo el tiempo, se escuchan griteríos de pequeños que bailan y juegan y se divierten como nunca antes lo hicieron sobre la tierra, porque “es la gloria”. La ubicación de “la gloria” es localizada del lado de donde nace el sol. De hecho el ave *saa ndio’o*, es decir “las aves chuparrosas”, son los bebés de la gloria.

Dicen también las ancianas que el espacio que toca a los niños en *Ñuu ndii* es hermoso, es pulcro, porque hay preciosas flores e insectos revoloteando sobre los pétalos hermosos, principalmente el insecto que los mixtecos llaman *tiuma*, “maya en español local”.<sup>507</sup> El insecto es de aspecto negro, es una especie de escarabajo que vuela, estos insectos suelen nacer por el mes de octubre cuando está cerca la fiesta de los muertos.

Por otra parte, los adolescentes en *Ñuu ndii* estarán comisionados (en el espacio que corresponde a los niños) para regar las flores de ese lugar. Aseguran las ancianas más viejas que si uno caminara dentro de *Ñuu ndii*, encontraría un arco muy grande, una casa enorme con un anciano de barba muy larga y blanca parado en la puerta de esa casa grande que recibe a la gente que fallece y que llega a *Ñuu ndii*, les da la bienvenida. El anciano se encuentra siempre resguardando la puerta de esa casa grande, carga una enorme llave y es el anciano quien decide, quién entra y quién no.

Por donde se oculta el sol está también *Tanangu*, una especie de purgatorio, donde van los que se portan mal (principalmente los viciosos, los que bebieron mucho alcohol). Es

---

<sup>506</sup> Según nos contaron las personas del pueblo de El Carrizo, hubo varios casos de mujeres golpeadas por sus esposos por el mito. Cuando le preguntaban a la mamá de la mujer maltratada, que por qué no ayudaba a su hija maltratada por el marido, ésta contestaba “está bien que le peguen porque en el *Ñuu ndii* ya no será maltratada por el búho”, decían algunas mujeres mestizas. Doña Tina, 2010, comunicación personal.

<sup>507</sup> Maya es un insecto de color negro, una especie de escarabajo que vuela acercándose la fiesta de los muertos.

probable que este lugar se ubique dentro del *Antalla*, como otro espacio muy alejado, idéntico a como sucede con los niños en *Ñuu ndii* en donde viven apartados de los adultos.

En efecto, cuando la gente entierra a sus muertos acostumbran tener formas muy especiales de colocar la cabeza de sus difuntos al momento de sepultarlos. Por ejemplo, la cabeza de los muertos adultos se acomoda del lado de donde se oculta el sol, mientras que la cabeza de los niños se coloca del lado de donde nace el sol, hacia allá está “la gloria”, nos dijeron. Creemos entonces que, aunque la interpretación sugiera que existe la “Gloria” del lado de donde nace el sol y que al mismo tiempo se diga también que el lugar de los niños se encuentran en *Ñuu ndii*, cuya localización esta por donde se oculte el sol, se trata de una metáfora. En efecto, los niños viven en *Ñuu ndii* pero apartados de los adultos, cuyo espacio de la “Gloria” se localiza dentro de *Ñuu ndii* pero del lado de donde nace el sol.

Es decir, la “Gloria” no es precisamente ese lugar muy apartado de *Ñuu ndii*, sino que la “Gloria” probablemente se localice dentro de *Ñuu ndii*, pero con dirección de donde nace el sol. De ahí que la colocación de la cabeza de los niños mixtecos suela ser simbólico, como afirmando que los niños vivirán en un espacio privilegiado cuando mueran y llegan a *Ñuu ndii* en su espacio de la Gloria. Es un lugar distante de los adultos, justamente como en *Tanangu*, que se encuentra dentro de *Ñuu Ndii* pero del lado de donde se oculta el sol, contrario a los niños mixtecos.

Después de haber dado una explicación de los espacios sagrados de los mixtecos de forma más general conviene ahora hablar específicamente de los espacios sagrados para los ritos de iniciación de los nahuales.

Los lugares donde los curanderos nahuales experimentados suelen llevar a cabo los ritos de iniciación para sus principiantes, están presentes en los cerros sagrados de los mixtecos, pero también en las cruces de caminos, en los montes solitarios, y barrancos solitarios. Los maestros prominentes del nahualismo asisten –pasadita la medianoche– con sus nahuales aprendices a los cerros solitarios, al cruce de caminos donde suelen manifestarse raros artificios que pelearán con los jóvenes aprendices. La gente platica:

“Los nahuales llevan a los aprendices a media noche a los cerros solitarios o donde los caminos cruzan”, el cruce de caminos es donde se conectan dos caminos en forman de una cruz. Aquí dejan sólo a los practicantes mientras los maestros nahuales se esconden. Avanza el tiempo y aparecen bestias en forma de animal, como los toros. Las gallinas salen

con sus polluelos que asustarán al aprendiz. Puede presentarse también una caja de muerto, de muy mal olor, que peleará con el practicante, “así se demuestra el valor de la persona que requiere aprender”.<sup>508</sup>

Los cerros o caminos son espacios especiales, en donde emergen fenómenos de animales u objetos infernales que combatirán con el aprendiz, para ver cuánto es el valor que tiene para enfrentar a las fuerzas sobrenaturales de los nahuales, porque en caso de una enfermedad grave con sus pacientes, el aprendiz se dará cuenta de su gran habilidad y fuerza. Los cerros especiales, los cruces de caminos, los montes solitarios, o barrancos escondidos, son los lugares preferidos y de mucha importancia para llevar a cabo ritos de iniciación de nahuales novatos en Pinotepa Nacional. De acuerdo a las investigaciones realizadas sobre la época anterior a la Conquista:

“Hubo sitios considerados como sagrados porque en ellos se reverenciaba a los dioses o se les asociaba de alguna manera con las deidades, ya fuera porque se consideraba que en esos lugares tenían residencia o porque allí construían altares en su honor. Estos sitios fueron, cuevas, ríos, lagunas, lagos, encrucijadas de los caminos, pero, de manera muy especial, se localizaron entre los montes y las montañas”.<sup>509</sup>

Retomando a Alfredo López Austin para este tema, habla de que “los montes (depósitos de agua) fueron personalizados como dioses estrechamente vinculados con las lluvias, pero también con la enfermedad y la muerte”.<sup>510</sup> Podríamos decir: donde morían y renacían los nahuales, una vez reprobada o aprobada las pruebas del nahualismo. Para los tzotziles, es en lo más alto de las montañas en donde residen los *alter egos* zoomorfos de los hombres principales, denominados *petometik*, “abrazadores”, y *kuchometik*, “portadores” de los animales inferiores, que significa que los protegen y alimentan.<sup>511</sup> Precisamente algunos

---

<sup>508</sup> López Castro, Hermenegildo F., *Los Seres Sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa*, México, H. Ayuntamiento Stgo. Pinotepa Nacional, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), 2015, p. 59.

<sup>509</sup> Scheffler, Lilian, *Magia y brujería en México*, México, Panorama Editorial, S. A., Cuarta Edición, 1986, p. 94.

<sup>510</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1980, p. 64.

<sup>511</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 228.

autores han resaltado la relación que tiene el nahualismo con la lluvia<sup>512</sup> (aunque el nahualismo no tiene nada que ver con la lluvia, de acuerdo con nuestro enfoque).

Dice Mario Alberto Ochoa que en San Felipe Tindaco, en Tlaxiaco, Oaxaca, se ve al nahual y su relación con la lluvia como el producto de la Colonia.<sup>513</sup> La creación de los rituales adjudicada a estos nahuales contiene elementos posteriores a la Conquista.<sup>514</sup> El argumento autor, consiste al hablar de *Imposición del Cristianismo y evangelización*, cita a Martínez Gonzalez (2011: 127) el cual indica que los frailes enseñaron de manera accidental los términos tona y nahual a las poblaciones indígenas incluso a las regiones más lejanas, las cuales terminarían por anexarlos a sus lenguas sin comprender exactamente a qué se referían, por lo que en la actualidad el fenómeno nahualístico presenta diferencias particulares y matices en cada pueblo.<sup>515</sup> Ochoa Bahena menciona al mismo tiempo a Aguirre Beltrán (1982: 99,110) escribe que “a partir de la Conquista, el nahual perdió aquellos atributos que lo marcaban como sujeto socialmente productivo pero, por el contrario, conservó los aspectos malignos de su personalidad ambivalente (supra) aunque, a diferencia de la brujería y magias europeas, el nahual era un ser que nacía con sus atributos, mediante ‘la firma de un contrato’ con las deidades, o el demonio según la conceptualización cristinana”<sup>516</sup> “los europeos asimilaron la conducta de los nahualistas con sus ideas sobre el satanismo y la brujería pues pudieron entender al nahual únicamente como una transformación mágica cuyos poderes eran legados por el diablo y cuyo uso era perpetrado contra el cristianismo (en Baez Jorge, 1988:184, Pitt Rivers, 1970).<sup>517</sup> Pero los nahuales formaron parte de la sociedad de Tindaco y “con frecuencia se retiraban a los cerros para meditar o “practicar”...<sup>518</sup> La idea rescatable es el final del párrafo citado, porque se supone que en Tindaco hay todavía evidencia sobre los “nahuales” y su “práctica en los cerros”. En Tindaco hay memoria de que los nahuales “practicaban” también en los lugares sagrados para sus ritos de iniciación.

---

<sup>512</sup> Ochoa Bahena, Mario Alberto, *El culto a los cerros su relación con el nahualismo en la ritualidad de San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, Oaxaca*, 2010-2012, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Secretaría de Educación Pública (SEP), 2014, pp. 34-131.

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>514</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>515</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>516</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 129.

Lo que resaltamos es que, entre los individuos de la Costa, los lugares para sus ritos de iniciación sean también los cerros y cruce de caminos o las cuevas. Fueron lugares que veneraron nuestros antepasados desde tiempos muy antiguos. De hecho, las cuevas eran, y todavía sigue siendo, sitios sagrados, “están asociadas con la vida y con la muerte, son símbolos de creación de los dioses y de los humanos”.<sup>519</sup> Recordemos que “Chicomoztoc, las siete cuevas, fue el lugar de nacimiento de los siete grupos que migraban en tiempos míticos o reales, en busca de una mejor vida. La cueva es una metáfora para el útero femenino, una génesis pero también la muerte, sobre todo en Oaxaca, la cueva servía como el último lugar de descanso de los caciques y nobles”,<sup>520</sup> exactamente como lo escribiera fray Francisco de Burgoa, quien redactó sobre Oaxaca en el siglo XVII y habla de las cuevas con frecuencia. Dice que en la época prehispánica y colonial temprana fueron veneradas por toda la gente. Según Burgoa se consideraba que las cuevas “eran la puerta o tránsito para las amenas florestas”, donde se depositaban “los cadáveres pútridos” de los reyes y señores”.<sup>521</sup>

Entre los mixtecos de Oaxaca, parte de Guerrero y parte de Puebla, las grutas de las montañas sirven para reverenciar a los espíritus que mandan lluvia o que poseen a la tierra; de la misma manera que manantiales y ríos son considerados sagrados y sirven para ofrendar a los seres sobrenaturales.

De hecho, Silvia Limón Olvera encuentra que los ritos de iniciación de los nahuales en las cuevas o barrancos según la mitología y la religión Mesoamericana,<sup>522</sup> se justifica en que las cuevas se asocian con el origen; Chicomóztoc, que etimológicamente significa “siete cuevas”, proviene de *chicome*, “siete”, y *óztotl*, “cueva”. El tener que acudir a Chicomóztoc, tomando éste como paridero para luego ir a poblar otro lugar, parece responder a un ritual de origen. Por lo tanto, la salida de estas cuevas representan un parto,

---

<sup>519</sup> Vega Sosa, Constanza (compiladora), *Códices y Documentos sobre México, Primer Simposio*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1994, p. 179.

<sup>520</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>521</sup> Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca: En diez y siete grados del trópico de cancer: debaxo de los aspectos, y radiaciones de planetas morales, qve la fyndaron con virtudes celestes, influyendola en santidad, y doctrina*, México, Editorial Porrúa, Tomo I, 1934, pp. 337-338.

<sup>522</sup> Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1990, pp. 15-97.

un volver a nacer...<sup>523</sup> Los nahuales cuando aprenden es como si volvieran a nacer, porque pasan de la vida profana a la vida sagrada, es decir, en la cueva hay un paridero pero también pueden morir. La *Crónica mexicana* traduce a Chicomóztoc como “casa de siete cuevas cavernosas” y lo menciona como el lugar de donde vinieron los mexicas, mientras que la *Crónica mexicáyotl* dice que es una roca con siete agujeros, cuevas adjuntas en un cerro empinado”.<sup>524</sup>

Si tomamos en cuenta que en el seno del cerro de Culhuacan se encontraba Chicomóztoc, entonces éste sería el sitio donde se llevó a cabo el parto que dio origen al pueblo mexica y a otros mencionados en las fuentes, ya que representaría el vientre de la tierra, esto es, la matriz original que viene a ser el punto de origen.<sup>525</sup> Limón Olvera opina que “por la gran cantidad de referencias que existen sobre el origen en cuevas, este parece tratarse también de un arquetipo seguido en Mesoamérica”.<sup>526</sup>

El hecho es que las cuevas fueron lugares donde se vivía o se moría a través de los ritos de iniciación de los nahuales: “el permanecer dentro de una caverna durante un lapso de tiempo significa morir y renacer, elemento característico de las iniciaciones a nivel universal; la caverna simboliza acceso al inframundo y útero materno, o sea, muerte y vida,”<sup>527</sup> al mismo tiempo.

Jaime Espinoza Ramos refiere que “los mixtecos y zapotecos enterraban a los nobles en cuevas porque creían que sus antepasados habían surgido de unas cavernas.”<sup>528</sup> Según los tzeltales, sus antepasados provinieron de grutas.<sup>529</sup> Los huicholes actuales afirman que son originarios del sur, pero se perdieron debajo de la tierra y fueron a salir por una cueva en el paso del peyote.<sup>530</sup> Según los viejos chichimecas también ellos surgieron de una gruta.<sup>531</sup> Los otomíes consideraron que su fundador Otómitl fue uno de los hijos de Iztac Mixcóatl e

---

<sup>523</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>524</sup> Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, op. cit., p. 223, y *Crónica mexicáyotl*, op. cit., p. 17.

<sup>525</sup> Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1990, p. 88.

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>527</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 175.

<sup>528</sup> Espinosa Ramos, Jaime, *Las montañas y las cuevas en el pensamiento prehispánico*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas con especialización en Etnología, 1963, p. 38.

<sup>529</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>530</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>531</sup> *Ibidem*, p. 115.

Ilancueye, la cual nació en Chicomóztoc...<sup>532</sup> O sea que en la cueva habitan los ancestros, los antepasados, los dueños de estos sitios, las cuevas están sobrepobladas por espíritus, por antepasados, por los que los hombres nahuales, buscan precisamente esos barrancos con los cuales se pueden establecer relaciones de apoyo.

Podemos resumir que la cueva puede ser representada también por un templo al que la gente lleva ofrendas y en el que “practica” ritos esotéricos porque ahí está el origen, es la casa, la casa de los nahuales. Y como parte de la naturaleza sagrada que es, se le puede llamar además templo, porque las personas le ofrecen ceremonias de la misma manera que hacen sus cultos en otros “templos”, a los árboles, a los manantiales y a los cerros. Esta tradición de considerar a los elementos de la naturaleza como partes básicas de la religión ha sido esencial en la vida y el pensamiento de los mexicanos durante siglos y hasta milenios. En fin, las cuevas, las cavernas, las grutas, las oquedades en la tierra, todas tienen algún significado sagrado. Con frecuencia representan el centro del universo o esquinas de la tierra, precisamente como lo manifestamos en la representación del huipil en Pinotepa Naacional.

Más allá de que se ofrezcan ofrendas a estos lugares, no es de asombrarse que debido al carácter sagrado que representan estas cuevas podemos llamarlas “casas rituales”, como lo plateara James B. Greenberg hace algunos años (en 1981):<sup>533</sup>

“Los dioses y los espíritus tienen casas en las cumbres de las montañas, en cavernas y ríos... Esta extensión metafórica de la “casa”, de la sociedad a la naturaleza, es fundamental, no sólo porque recalca la existencia de un lazo de parentesco entre los mortales, los ancestros, los dioses y la naturaleza, sino también porque establece un armazón común para las transacciones entre ellos. Por lo tanto, las relaciones de reciprocidad entre estas entidades se expresan, dentro del ritual chatino, como transacciones entre “casas” o “seres”.<sup>534</sup>

Desde la percepción de la gente de nuestra región, concluimos que los nahuales prefirieron hacer uso de los lugares especiales para sus ritos de iniciación con sus discípulos, porque ahí emerge la sacralidad. En los cerros, o en las cuevas, los nahuales

---

<sup>532</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>533</sup> Greenberg, James B., *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista (INI), 1981, p. 132.

<sup>534</sup> *Ibidem*, p. 132.

hacen sus ritos de iniciación porque ahí viven seres sobrenaturales que ayudan a los nahuales y como bien mencionamos al principio estos son: *Chito'ó Yuku*: “Dueño del Cerro” (*chito'ó*, “dueño”, *yuku* “cerro”), son los dueños de los cerros. *Chito'ó Ku'u*: “Dueño del Monte” (*Chito'ó*, “dueño”, *Ku'u*, “monte”), son los dueños de los montes. *Chito'ó Yúta*: “Dueño del Río, Arroyo” (*chito'ó*, “dueño”, *yúta*, “río, arroyo”), son los dueños de los ríos. *Chito'ó Iti*: “Dueño del Camino” (*chito'ó*, “dueño”, *iti*, “camino”), son los dueños de los caminos. *Chito'ó Yuu*: “Dueño de las Piedras” (*chito'ó*, “dueño”, *yuu*, “piedra”), son los dueños de las piedras. *Chito'ó Ndixi*: “Dueña del Aguardiente” (*chito'ó*, “dueña”, *ndixi*, “aguardiente”). Los entrevistados dijeron que estos viven *nu kini kaa*, “en los lugares agrestes”.

Finalmente para cerrar, los nahuales curanderos hacen uso de los sitios sagrados para sus ritos de iniciación con el fin de incorporar lo sagrado en sus prácticas rituales en Pinotepa. Los montes, los cerros, los barrancos, los caminos solitarios son considerados especiales, no sólo en Pinotepa Nacional sino en toda la Mesoamérica, como hemos visto.

Los maestros curanderos nahuales utilizaron estos lugares para sus ritos de iniciación porque ahí radican entidades sobrenaturales de diversas categorías que los apoyan. Los lugares son frescos, están llenos de naturaleza, son fríos, aunque también permanece el vapor de los entes sobrenaturales. Es decir, hay frío y calor como el equilibrio perfecto para que estos lugares funcionen correctamente.

Enseguida conozcamos los poderes de los nahuales en el capítulo que sigue.

## Capítulo IV. Los poderes de los nahuales

Los nahuales poseen etapas en su vida donde suelen ir manifestando sus poderes sobrenaturales con los que nacen. Sus poderes se revelan, se dan a conocer desde los primeros días del embarazo de la madre, durante su nacimiento, o en su adolescencia. Hemos dicho que mientras estos niños crecen –hasta los 30 años– suelen ir revelando sus poderes sobrenaturales en etapas específicas de su vida, etapas en la que se define, de forma contundente, su estatus como curandero. Al pasar los días, los poderes de los niños curanderos nahuales van tomando forma, y se vuelve complementaria la enseñanza de los maestros curanderos experimentados en su formación.

Así, dentro de este penúltimo capítulo, discutiremos cuáles son los poderes de los nahuales curanderos o cómo es que manejan esas fuerzas en el cuerpo de las personas enfermas. Las palabras sacras tienen gran relevancia entre los curanderos de la región, de ahí que los nahuales curanderos adquieran fuerzas o se vuelvan seres más complejos y de mayor poder al hacer uso de “las palabras” en mixteco. Las palabras o “palabras sagradas” son rezos u oraciones, son la forma más eficaz para que los nahuales curanderos –mediante ese canto precioso– emitan sus fuerzas o calores que ayudan a sus pacientes. De ahí que abordemos los poderes de las palabras y los tipos de palabras que existen. Como ejemplo, hay palabras sagradas de las que hacen uso las personas que no necesariamente nacieron curanderos o curanderas, digamos que esas palabras son de uso más casero; existen también las palabras irónicas de los nahuales, es por medio de los mensajes simbólicos que hacen uso de las palabras. Indudablemente los rezos son esenciales ya que las oraciones en la lengua que recolectamos y que transcribimos para este capítulo así lo mostraron. Consideramos oportuno traducirlas al español, pues se trata de plegarias que los actuales curanderos utilizan, como el canto del algodón amarillo o el canto de la cuerda siete, que son coplas exclusivas de los curanderos, y nos dimos cuenta que los recuerdan todavía en Pinotepa. Al final de este capítulo, describiremos las aves de la muerte y su canto de mal augurio.

Es importante añadir que a la enfermedad –como un ser masculino– le agrada escuchar de los curanderos sus cánticos en mixteco, como súplicas con las palabras sagradas.

Los nahuales curanderos logran entablar esa relación con el señor enfermedad a través de las palabras sagradas. Definamos a continuación y con más detalle cómo son los poderes que utilizan los curanderos al completar sus fuerzas en las palabras o en sus cantos preciosos en mixteco.

### 1. Los poderes de las palabras

La gente nos precisó en trabajo de campo que los tratamientos se vuelven más efectivos con palabras: esas palabras que son llamadas en la lengua materna *tu'un*, “palabra o palabras”, y que se entienden como “palabras sagradas”, aunque el término en mixteco diga solamente “palabra” o “palabras”: por ejemplo, dicen que el paciente ingiere *yuku chi tu'un*, “yerbas con palabras” cantadas en forma de oración por los curanderos de la Costa, que influyen en la curación y dan mucho prestigio al curandero.

Los padecimientos se curan por medio de la fuerza “mágica” de esas palabras sagradas, acompañadas con una entonación especial en forma de música. Se trata de rogativas a manera de copla que, según las personas entrevistadas en la región, contienen muchos calores que emanan después de que son cantadas por los nahuales curanderos en el momento de realizar el remedio al enfermo. Los poderes de las palabras son tan efectivos que, en ocasiones, no hace falta ser nahual curandero para que “las palabras” en la lengua sean seguras, siempre y cuando se utilicen los elementos adecuados considerados sacros entre la gente. Por ejemplo, cualquier ama de casa –con un poco de sensibilidad– puede llamar el espíritu perdido de una persona (cuando se cree que está asustada o espantada, o cuando su espíritu quedó abandonado en algún lugar). Las palabras sacras que grabamos en video las transcribimos al mixteco, después las traducimos al español para mostrarlas tal cual la obtuvimos en campo:

*Ndoyo Lleemuu,<sup>535</sup> ndaa kaa espíritu Lleemuu, ndoyo ña yu'iun, ndaa ni taan, ndaa ni nakisi ñu'u Llemu, kana ra ndixi kuan chun Llemu, kana ra ndixi kua'a chun Llemu, kana ra nduta ii chun Llemu, kana ra nduta savi chun Llemu, naki'in espíritu Llemu, ña ndoo*

---

<sup>535</sup> Se dice en mixteco *Lleemuu*, “Guillerrmo...”, alargando el nombre en forma de grito. Sucede de la misma forma en varias partes del texto en mixteco, en donde aparece el nombre de *Lleemuu*, “Guillerrmo”, pero no en todas las partes.

*i'iniun Llemu, ndaa kaa espíritun Llemu, ndoyo Llemu, ña yu'iun Llemu, kuuchi nu ni taan Llemu, kuuchi sayu'i ina chun Llemu, kuuchi sayu'i kini chun Llemu, kuuchi ni yu'iun nu ni ke'niun burru Llemu, na'a ve'o Llemu, naki'in espíritun Llemu, i'a kana ra yuku nduxi chun Llemu, i'a kana ra yuku cha'nu chun Llemu, i'a kana ra ita ii chun Llemu, i'a kana ra nduta ii chun Llemu, ndoyo Lleemuu, naki'in espíritun Llemu, ndaa kaun Llemu, ndaa ioun Llemu, na'an ve'un Llemu, ñaa koun nu iti, ña koun, kuañu koo, kuañu sa'ava, kuañu ndaku, kuiso ndaku, kuiso carru chun iti Llemu, ndoyo naki'in espíritun Llemu, na'an ve'un Llemu, ña koo ndavi'un Llemu, vati i'a kana chaa María Santísima chun Llemu, kana chaa San Pedru Llemu, kana chaa ra San Juan chun Llemu, kana chaa Si'o yaa si'i Rusari chun, Si'o yaa si'i de Guadalupe, Si'o Santa Lucía, Si'o, ndoyo Lleemuu, ndaa kaun nu iti Llemu, ndaa kaun nu i'ini Llemu, ndaa kaun cha'a yutu Llemu, ndaa kaun calle Llemu, na'an ve'un Llemu, ña kuinda nda'viun Llemu, ña koo nda'viun Llemu, naki'in espíritun Llemu, iinni iti Llemu, ndoyo Lleemuu, i'a kana chaa ra yuku cha'nu chun Llemu.. i'a kana chaa ra nduta ii chun Llemu, i'a kana chaa ra ndixi kua'a chun Llemu, i'a kana chaa ra ndixi kuan chun Llemu, na'a ve'un Llemu, i'a kana chaa ra yuku paloma chun, ra ita ii Llemu, naki'in espíritun Llemu, ña kuinda nda'viun iti Llemu, ña kuinda nda'viun kuanda'vi yutu, kuanda'vi ve'e, kuanda'vi, na'a ve'un ndoyo Lleemuu, ndaa kaun Lleemuu, na'an veun Lleemuu, viti kivi ii Llemu, viti kivi ka'nu Llemu, viti viarni ka'nu Lleemuu, naki'im espíritun Lleemuu, ndoyo Lleemuu, ndaa kaun Llemu, kaun nu i'ni Llemu, kaun kuanda'vi yutu Llemu, kaun nu calle, kaun calle, kaun iti ka'nu, kaun iti carru, iti, iti kiti ku'u, iti, kuisi ndaku, kuiso savi, kuiso chun Lleemuu, na'a ve'un Lleemuu, iinni iti Lleemuu, ndoyoo, kivi ndaa tatu sutu manio, kivi ndaa tatu si'i mamio Lleemuu, na'a ve'un Llemu, ña kava nda'viun nu iti Llemu, ndoyo Lleemuu....*

Traducción al español:

Levántate Guillermo,<sup>536</sup> dónde está acostado tu espíritu, Guillermo, levántate no te asustes, haya temblado en la tierra, se haya movido la tierra, Guillermo, te llama el señor aguardiente amarillo, Guillermo, te llama el señor aguardiente rojo, Guillermo, te llama el señor agua bendita, Guillermo, te llama el señor agua de lluvia, Guillermo, levanta tu

---

<sup>536</sup> Recordemos que se dice en mixteco “Guillerrmo...”, alargando el nombre en forma de grito pero no en todas partes.

espíritu, Guillermo, no te quedes, Guillermo, dónde está acostado tu espíritu, Guillermo, levántate, Guillermo, no te asustes, Guillermo, haya sido donde tembló, Guillermo, haya sido donde te asustó el perro, Guillermo, haya sido donde te asustó el puerco, Guillermo, haya sido el susto donde te tiró el burro, Guillermo, vente a nuestra casa, Guillermo, levanta tu espíritu, Guillermo, aquí te llama el señor planta de miel, Guillermo, aquí te llama el señor planta vieja, Guillermo, aquí te llama el señor flor bendita, Guillermo, aquí te llama el señor agua bendita, Guillermo, levántate, Guillermo, levanta tu espíritu, Guillermo, dónde estás acostado, Guillermo, dónde estás, Guillermo, ven a tu casa, Guillermo, no estés en el camino, no estés, te puede pisar la serpiente, te puede pisar la rana, te puede pisar la escoba, te puede llevar la escoba, te puede llevar el carro en el camino, Guillermo, levántate, recoge tu espíritu, Guillermo, ven a tu casa, Guillermo, no estés triste, Guillermo, porque aquí te grita María Santísima, Guillermo, te grita San Pedro, Guillermo, te grita el señor San Juan, Guillermo, te grita nuestra madre diosa del Rosario a ti, nuestra madre diosa de Guadalupe, nuestra madre Santa Lucía, nuestra madre, levántate, Guillermo, donde estés acostado en el camino, Guillermo, donde estés acostado en el sol, Guillermo, donde estés acostado en el pie de un tronco, Guillermo, donde estés acostado en la calle, Guillermo, vente a tu casa, Guillermo, no te pares triste, Guillermo, no vivas triste, Guillermo, levanta tu espíritu, Guillermo, es el mismo camino, Guillermo, levántate, Guillermo, aquí te grita el señor planta vieja, Guillermo, aquí te grita el señor agua bendita, Guillermo, aquí te grita el señor aguardiente rojo, Guillermo, aquí te grita el señor aguardiente amarillo, Guillermo, ven a tu casa, Guillermo, aquí te grita el señor planta de la paloma, el señor flor bendita, Guillermo, levanta tu espíritu, Guillermo, no te pares triste en el camino, Guillermo, no te pares triste en la sombra del árbol, Guillermo, en la sombra de una casa, en la sombra, ven a tu casa, levántate, Guillermo, dónde estás acostado, Guillermo, ven a tu casa, Guillermo, ahora es día bendito, Guillermo, ahora es día grande, Guillermo, ahora es viernes grande, Guillermo, levanta tu espíritu, Guillermo, levántate, Guillermo, dónde estás acostado, Guillermo, estás en el sol, Guillermo, estás en la sombra de un árbol, Guillermo, estás sobre la calle, estás en la calle, estás en el camino, estás en el camino del carro, en el camino, en el camino de los animales, en el camino, te puede llevar la escoba, te puede llevar la lluvia, te puede llevar, Guillermo, ven a tu casa, Guillermo, es el mismo camino, Guillermo, levántate, es día de descanso de nuestro Santísimo padre, es

día de descanso de nuestra Santísima madre, Guillermo, ven a tu casa, Guillermo, no estés acostado triste en el camino, Guillermo, levántate, Guillermo...

Al terminar de mencionar estas palabras se le escupe agua en la cara al paciente: *ndoyo Llemuu, ña yu'iun Lleemuu*, “levántate, Guillermo, no te asustes, Guillermo” (se le da de golpecitos en el pecho al paciente), luego se le escupe agua de perfil, enseguida en la espalda, otra vez de perfil (formando los cuatro rumbos en forma de una cruz), se le vuelve a dar de golpecitos, ahora en la espalda: *Ndoyo Lleemuu, naki'in espíritun Llemu, ña kuinda nda'viun nu iti Llemu, koto kuiso ra ndaku chun Llemu*, “levántate, Guillermo, “recoge tu espíritu, Guillermo, no estés triste en el camino, Guillermo, porque te puede llevar el señor escoba, Guillermo”. Se le escupe en los pies (la persona que cura se acomoda de un lado y luego del otro lado hacia los pies). Cabe mencionar que en todo momento que se mencionan las palabras sagradas, la persona que cura lo hace con unos ocotes prendidos y esa lumbre lo va pasando suavemente sobre la cabeza del enfermo.<sup>537</sup> Al terminar de mencionar las palabras, la que cura trata de apagar el ocote prendido y de este modo se obtiene el carbón para poner cruces en todas las extremidades del paciente, las cruces van en las extremidades de los brazos, en la muñeca, en la frente y en el tobillo, y luego grita: *Ndoyo Lleemuu, kua'an tikan...* “Levántate, Guillermo,<sup>538</sup> “vete de aquí...” repite una vez más la que cura y con un tono medio molesto corre al enfermo del lugar, como diciendo “¿Por qué te asustas tanto?”<sup>539</sup> En ocasiones se le da un golpe fuerte en la espalda al enfermo. Cabe resaltar también que mientras la persona cura, dice todas estas palabras sagradas con el ocote prendido. El paciente observa dentro de una jicarita que carga en las manos y la cual contiene agua de cántaro –a veces es agua bendita– y de esta forma el paciente permanece mirando todo el tiempo dentro de la jicarita con agua mientras lo curan. Con esta misma agua se le escupe al paciente en la cara cuando se termina de llamar al espíritu. A veces se le da de tomar un trago de esta agua al paciente, y si sobra se tira en forma de cruz bajo su petate o bajo su cama.

Como vimos, las palabras son oraciones o plegarias sagradas que la gente –que no necesariamente es curandera– pronuncia de forma casera. Aunque las palabras sagradas que

---

<sup>537</sup> En lugar de lumbre de ocote, se puede hacer uso de la planta especial *yuku nduxi*, que se dice en español “yerba de paloma” –exclusiva para llamar el espíritu de la gente–, existen otras plantas más para curar o hasta se puede hacer uso de la ropa usada del enfermo.

<sup>538</sup> Una vez más se alarga el nombre: “Guillerrrmo...”.

<sup>539</sup> El tono molesto tiene que ser a propósito.

pronuncian para el susto ya están preestablecidas, de todas formas cada quien tendrá un estilo propio al momento de llamar el espíritu de los individuos. Las personas que llaman al espíritu de los que creen están enfermos del espanto, son normalmente las abuelas o las madres que mencionan las palabras que acabamos de ver en forma de tonadilla. De hecho, hay diversos elementos que pudiéramos considerar de origen prehispánicos, por ejemplo: “el señor aguardiente amarillo”, “el señor aguardiente rojo”,<sup>540</sup> “el señor agua bendita”, “el señor agua de lluvia o la lluvia”, “el señor planta de miel”,<sup>541</sup> “el señor planta vieja”,<sup>542</sup> “el señor flor bendita”, “la serpiente”, “la rana”, “el sol”, “el tronco”, “el camino”, “el árbol”, “la sombra”, “el día bendito”, “el día grande”, “el camino de los animales”, entre otros elementos mencionados. Interesante que dentro de la estrofa de las palabras sagradas se mencione también a las diversas vírgenes y santos católicos, como un recordatorio de ese sincretismo que sin duda, permanece en las plegarias de los mixtecos. Así, se menciona a “María Santísima”, a “San Pedro”, al “señor San Juan”, a “nuestra madre diosa del Rosario”, a “nuestra madre diosa de Guadalupe”, a “nuestra madre de Santa Lucía”.

Algunos autores como Laura Elena Romero López<sup>543</sup> subrayan que la concepción del susto se forma en un grupo cultural y está vinculada a su cosmovisión, así es como debiera ser abordado el estudio del espanto “en tanto análisis de las representaciones simbólicas que un grupo humano ha hecho del cuerpo y el medio que lo rodea”.<sup>544</sup> Esta autora define el espanto como una enfermedad, en tanto que la enfermedad “se refiere a los síndromes los cuales los miembros de un grupo particular dicen padecer y para los cuales su cultura posee una etiología, diagnóstico, medidas preventivas y curativas”.<sup>545</sup> Romero López refiere que el espanto es ocasionado por la pérdida del tonal a consecuencia de un evento sorpresivo que muchas veces implica miedo...<sup>546</sup> Dice la autora que hay una relación del nombre de la

---

<sup>540</sup> Aunque otras señoras nos hablaron de una marca de aguardiente (era de color rojo), le nombraban ndixi catalán, “aguardiente de catalán”.

<sup>541</sup> Es la planta que llaman “planta de paloma”, en mixteco se dice *yuku nduxi*, “planta de miel”, tiene un olor muy agradable al olfato.

<sup>542</sup> La planta vieja es la que llaman en mixteco *yuku nu’u*, que literalmente significa “planta de dientes”. Las personas desconocen cuál es su nombre en español. Dicen que la planta vieja es específicamente la semilla de *yuku nu’u*.

<sup>543</sup> Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, Cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2006, pp. 226, 227.

<sup>544</sup> *Ibidem*, pp. 226,227.

<sup>545</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>546</sup> *Ibidem*, p. 228.

persona que se asusta con el tonal: “en la actualidad existe una vinculación tal entre el tonal y el nombre de la persona que, en ciertos contextos, lo uno es exactamente lo otro.”<sup>547</sup> Esto se puede observar claramente en los rituales de curación del espanto, que para recuperar el tonal se le llama por el nombre de la persona a la cual pertenece:<sup>548</sup> asignarle el nombre a un ser humano significa darle una personalidad”.<sup>549</sup> Por otra parte, Aguirre Beltrán estima que el nombre “no es, ciertamente, una simple etiqueta que permite distinguir a una persona de otra, pero que no guarda relación substantiva con la personalidad del sujeto que lo porta. Todo lo contrario, es contraparte de la persona y, en consecuencia, constituye un componente tan íntimo y consubstancial conectado con ella que, en muchos casos, no es dado a conocer para evitar el daño”.<sup>550</sup> Retomando nuevamente a Romero López, ella expresa que las cualidades del tonal se derivan también las cualidades de la persona: hay personas de “espíritu fuerte” y de “espíritu débil”, así como las hay de “corazón amargo” y de “corazón dulce”. Generalmente quien es de “corazón amargo” posee un espíritu fuerte, pero no sucede lo mismo con quien es de “corazón dulce”, de quien por mera asociación de ideas se esperaría poseyera un “espíritu débil”...<sup>551</sup> Por eso, tener la sangre débil o fuerte equivale a decir que la persona tiene un tonal débil o un tonal fuerte, respectivamente; “cuando no tienes tu tonal, no tienes ganas de nada, no quieres comer, todo te preocupa”,<sup>552</sup> “la pérdida del tonal se traduce en decaimiento, inapetencia e intranquilidad”.<sup>553</sup> Si bien para Laura Romero hay una correlación entre el tonal y la persona que se espanta, en Pinotepa hay una discrepancia que, aunque si hay individuos que se consideran tienen “sangre fuerte” y “sangre débil”, los que poseen “sangre débil” son los más propensos a asustarse, pero que, con todo, muy poco tiene que ver el susto con el tonal en el lugar y puede diferenciarse el uno del otro. El abandono o pérdida del espíritu puede ser independiente de la enfermedad del tono en Pinotepa. Al menos la gente no lo relacionó tajantemente cuando los entrevistamos.

---

<sup>547</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>548</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>549</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>550</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista (INI), Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1992, p. 215.

<sup>551</sup> Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, Cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2006, p. 129.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>553</sup> *Ibidem*, p. 130.

En términos generales y de acuerdo al trabajo de Marcel Mauss analizado por Jesús Jáuregui<sup>554</sup> en donde define como que “son comidas”, dice el autor que ciertos lenguajes, sobre todo los musicales, son un exquisito platillo que logra calmar el insaciable apetito divino, al que ofrecen constantemente platillos en los que las palabras son a veces el alimento central, en otras, una suerte de aderezo que sin embargo se convierte en ingrediente indispensable para que el conjunto sea debidamente aceptado, valorado y agradecido por su destinatario.<sup>555</sup>

Cuando Jáuregui estudia las ceremonias otomíes en el Estado de México, recalca que “estas plegarias que se vuelven comida no sólo subvierte nuestra noción sobre la importancia de los recursos verbales y estilísticos utilizados en las ceremonias [...] quienes extienden sin demasiado esfuerzo el campo semántico de la noción de comida hacia la palabra recitada o cantada [...] sin el acompañamiento de la palabra las ceremonias no están en modo alguno completa”,<sup>556</sup> lo cual nos parece muy atinado para nuestro tema.

Entre las poblaciones mixtecas como Pinotepa Nacional, las palabras sagradas influyen mucho en el tratamiento de los males porque –hemos insistido– la gente asegura que las palabras desbordan sacralidad. La palabra tiene calores, tiene poderes y son santificadas por los entes sobrenaturales, de ahí que sean muy importantes para los enfermos mixtecos.

Nos pareció curioso que en la ciudad de Pinotepa respetaran más al curandero que hace uso de las oraciones en mixteco (en la curación de sus enfermos) que el que ignora las palabras sagradas al curar; es más, cuando no saben las palabras son descalificados inmediatamente por la comunidad.

Ahora, “las palabras” no siempre suelen usarse para curación de las personas, se pueden unir también para hacerles maldades, para perjudicar a la gente. Dentro de la etnografía de los pobladores de la comunidad hubo abundantes relatos sobre las maldades hechas a las

---

<sup>554</sup> Jáuregui, Jesús, “El concepto de plegaria musical y dancística”, en *Alteridades* 7 (13), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 69-82.

<sup>555</sup> Jáuregui, p. 325. Véase también a Michel Graulich y Guilhem Olivier sobre “La comida de los dioses en el México antiguo”. El texto menciona descripciones en fuentes antiguas sobre las diversas ofrendas alimenticias para los dioses. “Es más, los dioses no reciben solamente ofrendas materiales sino se alimentan de la esencia de las ofrendas... Los dioses recibirían entonces la parte ligera de los alimentos, como el calor, el humo, los aromas o hasta el sonido mismo...” (Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables?, La comida de los dioses en el México antiguo”. en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 35, 2004: 21-147.

<sup>556</sup> Jáuregui, Jesús, “El concepto de plegaria musical y dancística”, en *Alteridades* 7 (13), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, p. 326.

personas, fue de gran importancia transcribir esas confesiones de nahuales cuando “jugaban con la gente” utilizando mensajes en doble sentido.

Algunos individuos inocentes se convertían en las víctimas preferidas de los nahuales malvados. Los nahuales curanderos –cuando asesinaban a los tonos de las personas– utilizaban palabras en sentido figurado o metafórico. Así, una de las confesiones de nahuales que recolectamos en Pinotepa trata de una mujer que traicionó a un adolescente, era su ahijado, o sea su *se'e kue'e*, “su hijo de la enfermedad o del peligro”, y lo “entregó” como suelen decir los habitantes mixtecos de Pinotepa Nacional. Según nos informaron, el nombre de la que traicionó era María Ortiz, y en mixteco se dice *Langa Kua'a* o también *María Langa*. Otro de los curanderos igualmente malvados contemporáneo de María –que su nombre en español– era Eliseo, pero en mixteco se le nombraba *Liceu Xoti*, este último *kuru kui'na i'a*, “fue el diablo aquí”, dijo tajantemente una abuela en Pinotepa. Ambos personajes fallecieron hace tiempo, pero una de las personas entrevistadas –de casi 80 años de edad– conocía a la perfección la historia de la traición del animal compañero de un adolescente de 14 años. Cuando se presenta este tipo de traiciones hay confesiones entre nahuales curanderos, conversaciones de borrachos en donde declaran su más íntima fechoría. Platica la anciana abuela entrevistada que Eliseo *Xoti* y *María Langa* anunciaban su maldad por medio de la plática sarcástica.

La mujer que nos relató la conversación era una adolescente en aquellos tiempos y escuchó perfectamente el diálogo burlesco de los nahuales y relatándolo tal cual lo recordaba, lo transcribimos.

He aquí que para entender el contexto en que ocurre la conversación burlesca de los nahuales curanderos de Pinotepa Nacional, rescatamos la historia completa del adolescente de 14 años, víctima de los nahuales malvados referidos:

La historia trata del niño llamado también Eliseo, un pequeño trabajador, cuentan “era demasiado trabajador”. La mamá, Josefa López –la tía de la mujer que nos contó el relato–, había tenido dos hijos, una mujer y un hombre; desde muy joven quedó viuda y se hizo cargo de los niños.

El niño era menor que su hermana, tenía 14 años, y siempre en estas sociedades indígenas el hijo varón tiene que asumir el papel del padre cuando éste muere. El hijo tiene que tomar muy en serio su papel cuando no hay nadie más que responda por ellos o que

cargue con los gastos. Este niño tenía que trabajar duramente para comer, mientras la mamá y la hermana, de nombre Gregoria Santiago –prima de la señora que me contó la historia– estaban en casa haciendo los quehaceres del hogar, como acostumbraban las mujeres de aquellos tiempos. Las mujeres vendían tortillas en el mercado, y el niño tenía que acudir al campo a trabajar como si fuera un adulto. “Así se madura muy pronto”, dijo la anciana. “Como decimos en estas comunidades, todo es trabajo, los mixtecos son muy trabajadores”.

Anteriormente no mandaban a los niños a la escuela. Primero, porque en las escuelas los maestros los golpeaban, y porque decían los padres mixtecos que la escuela era para los flojos. Además, era por la cuestión de la milpa, de hecho “era el único trabajo de todos los días para la gente”. “Así era el pensamiento de antes, ahora en estos tiempos ha cambiado un poco”.

El niño tenía grandes cantidades de maíz acumulado en el *yaka nuni*, “troje de maíz”. Cada año llenaba la troje con maíz nuevo para asegurarse los alimentos. El niño también tenía leña, grandes “tareas” de leñas –las “tareas” son leños acomodados– que traía para la madre, “era muy dedicado el muchachito”.

Una vez el niño se encontró en el camino con el señor anciano de nombre *Liceu Xoti*. Este señor era un nahual curandero que tenía ciertos poderes y ciertos dones y le dijo en un sentido figurado al joven: “una hermosura, una hermosura de ‘hombre’ eres, muchachito”; de esta forma les hablan, mandan un mensaje metafórico o de doble sentido. Lo que este nahual curandero quiso decirle al adolescente es que era un gran “hombre” por tener un hermoso animal compañero en el campo, *kiti ku’u va’a lu’u kuu ve*, es decir, “era un animal valioso”, que se considera fino entre la gente de la población, de ahí vino el concepto de “hermosura de hombre” por su animalito, porque el señor pensó también que “siendo tan chiquito trabajaba como un adulto”. “Te admiro mucho”, le dijo. Pero el término “hombre” se entiende además no en el sentido de “macho” ni en el sentido de “hombre valiente, de no tener miedo”, sino hombre en el sentido de tener responsabilidad y respeto hacia los padres, porque, esos son los conceptos de hombres en las sociedades mixtecas.

Entonces el nahual *Liceu Xoti* le dijo al niño de esta forma y siguieron caminando... Otra explicación que puede exponerse con este tipo de mensajes es que el nahual reconoció el tono del pequeño niño Eliseo y pudo darse cuenta qué tipo de animal compañero era el

menor (que era un animal fino) y le dio mucha envidia al viejo nahual, ya que los nahuales no soportan de ninguna manera que otros tengan mejores animales compañeros que ellos.

“Tengo que trabajar porque no tengo papá”, contestó el niño. Pero, no comentó con nadie lo sucedido. No le dio importancia a lo que el nahual le comentó, porque no pensó que este señor se lo hubiera dicho malitencionadamente.

Pasaron los días y el niño empezó a enfermarse, tenía fiebre y “vomitaba cosa amarilla”, que se dice *tikuan tikuan kicha'a nducha ve*.<sup>557</sup> El niño comenzó bien el día pero terminó mal la tarde, se puso mal, así estuvo durante mucho tiempo, cuando se sentía bien iba al campo a traer leño, cuando se sentía mal no salía de casa, permanecía siempre acostado.

Un día antes de que empeorara le había dicho a su mamá que se le antojaba mucho comer caldo de res, caldo de vaca, y la mamá dijo que iba ir al mercado a comprarlo para comerlo en la tarde. Así lo hizo, fue al mercado y compró huesito de vaca para el caldo. En la tarde ya estaba lista la comida, se sentaron todos a comer, el niño estaba medio triste y melancólico, ese día se sentía peor. Platicó con su mamá que estaba seguro que se iba a ir, pero la mamá creyó que se estaba refiriendo al Colegio Militar; “es que siempre fue su sueño ingresar con los militares”. La mamá le dijo que dejara de hablar tonterías, pues cómo iba a entenderse con esos hombres si no dominaba nada el español.

La mamá era muy rígida, era muy dura en la educación de los niños y les pegaba a sus hijos. El niño siempre se defendía diciendo que si le volvía a pegar se iría con los militares. Muchos indígenas que habían logrado salir de la población ya eran militares, porque no había otra opción para los mixtecos. Por esa influencia, el niño también quería ingresar al Colegio Militar. Le decía la mamá: “pero cómo quieres ingresar al Colegio, hijo, si ni siquiera sabes hablar el español”. La señora pensó en eso cuando el niño le dijo que se iba a ir. No lo entendió la mamá, “cuando yo me vaya quiero que tú seas fuerte”, dijo. “No quiero que llores porque yo me voy a ir”, otra vez le dijo el niño. “No quiero que empieces a llorar. No quiero que estés triste porque yo me voy a ir”. De hecho, una de las tías y el esposo de ésta se encontraban comiendo con el niño, que recomendó a su mamá a los tíos, que cuidaran de ella por favor. Dijo la tía, “hijo, no digas eso, tú te vas a curar, te están curando”, insistió doña Lucita.

---

<sup>557</sup> Eso me dijo mi mamá de crianza, porque ella lo vio cuando era niña, de hecho era su primo.

El niño, el adolescente, sentía de alguna manera la cercanía de la muerte por las palabras que el nahual *Liceu Xoti* le había dicho antes, sentía que iba a morir. El niño como que tenía ciertos dones, él se dió cuenta de cuándo iba a morir. Entonces comió con su mamá, la tía, el tío, primas y su hermana, y una vez más dijo cosas sospechosas para la familia, y la mamá lo tomaba de loco: “¡Cállate y come!”. Más tarde el niño tuvo fiebre muy alta y vomitó mucho, se le puso morado el cuello.

La mamá creyó que era cualquier enfermedad normal o hasta una infección por la comida, y corrió nuevamente con la protectora, la comadre nahual *Langa Kua'a* muy buena.<sup>558</sup> Entonces la mamá del niño Eliseo fue con la mujer curandera, su comadre, y le explicó nuevamente lo que al niño le sucedía. “No te preocupes, *kumadi*”,<sup>559</sup> le dijo. “Vamos a ponerle algo para que se calme”. Esa mujer era muy buena, era descendiente de nahuales curanderos, pero también tenía tono en el campo; como dije, le decían *Langa Kua'a* en mixteco y su nombre latino era María Ortiz, era muy reconocida en la comunidad. Remedio que te ponía, remedio que te curaba. A los niños, por ejemplo, cuando enfermaban, sólo les ponía un poco de ceniza de tabaco con saliva en sus orejitas y se curaban. Era realmente increíble María *Langa Kua'a*.

Rápidamente Josefa López llegó a casa de la señora su comadre. Ésta le puso unas cuantas yerbitas y le aconsejó que no se preocupara pues el niño estaría bien: “con esto se cura nuestro hijo”, comentó la comadre. Pasaron como dos horas y el niño empeoraba. Fue otra vez la mamá con esa señora y le explicó que Eliseo seguía peor “¿Por qué?, si tú eres muy buena”, le preguntó. “No te preocupes comadre, algo comió y le hizo daño”. Esta señora se hacía tonta, hacía como que lo curaba pero en realidad no era así.

*Langa Kua'a* tenía un admirador que la acosaba sexualmente y era precisamente *Liceu Xoti*. Era el mismo señor con el que se había encontrado el niño por el monte y le había dicho unas palabras, era un nahual malvado *Tasi*, “que hace daño”. Este nahual amenazó a *Langa Kua'a* que si no aceptaba ser su amante –porque estaba obsesionado con ella–, la mataría a través de sus poderes. No se lo dijo así directamente, pero se lo dio a entender. Entonces esta mujer dijo que para protegerse le daría a su ahijado, “al pequeño Eliseo”,

---

<sup>558</sup> Recordemos que a estos protectores se les llama *Sutu kue'e*, “Padre de la enfermedad o del peligro”, cuando son varones, y *si'i kue'e*, “madre de la enfermedad o del peligro”, cuando son mujeres, protegen a los niños que tienen tono.

<sup>559</sup> *Kumadi* proviene de “comadre” como préstamo del español. El termino en la lengua materna es *suse'eyu*, significa “mi comadre”.

porque cuando viene una energía hacia el cuerpo humano las madres protectoras meten otro cuerpo –normalmente los tonos de las personas–, funcionan como un escudo para protegerse ellas de las amenazas. Así lo hizo María *Langa*, puso de escudo el animal compañero de su ahijado y lo traicionó, el señor nahual tomó el animal compañero del ahijado de *Langa* y lo secuestró, lo martirizó y luego lo mató, las cosas sucedieron entre animales compañeros en el campo. La familia confirmó la veracidad de esta historia por varias razones que más adelante esbozaremos paso a paso, aunque la principal fue que los nahuales confesaron su fechoría en una ocasión que estaban muy borrachos. La señora que nos relató la historia era una niña en aquel tiempo y fue ella quien escuchó la conversación completa de lo que se dijeron *Langa Kua'a* y *Liceu Xoti*:

### 1.1. Las palabras irónicas de los nahuales

Escribimos las palabras irónicas de los nahuales *Tasi Langa Kua'a* y *Liceu Xoti* cuando “jugaron” con el animal compañero del adolescente de 14 años llamado también Eliseo y a quien apodaban *Cheu lu'u*, “pequeño Eliseo”.

Eliseo *Xoti*: –*¿Nde'un vi yo'o María Langa? ¿A poco viste tú María Langa?*”

[*María Langa* vio lo sucedido en el campo –por medio de su tono– es decir; *María Langa Kua'a* andaba en forma de animal en el campo y se dio cuenta, lo que estaban haciendo *Liceu Xoti* y otros con el animal compañero del pequeño Eliseo]

María: –*¿Nde'i Liceu Xoti! ¿nde'i! ¡Ví Eliseo Xoti!, ¡ví!*

[Con esta frase afirma que vio lo sucedido, supo que el señor *Xoti* había secuestrado el animalito compañero del pequeño Eliseo]

María: –*¿Ña ndaku ndo? ¿ña kati ndo? ¿Qué hacían? ¿Que decían?*

[Es decir, que escuchó perfectamente todo lo que decían, mientras martirizaban el animalito compañero del pequeño Eliseo]

María: –*¿Ña nde'i? ¿nde'i? ¿Qué no vi? ¿vi? –*

[*Langa Kua'a* vuelve a afirmar que se dio cuenta de todo]

Eliseo: –*¿Ta ndaa nde'un? ¿Y dónde viste?*

[El señor *Xoti* quiere estar seguro que en realidad *Langa Kua'a* se haya enterado y para estar segurísimo le pregunta el nombre del lugar donde estaban martirizando el tono del pequeño Eliseo]

María: –*I'a lugar, i'a indi ndo!* “¡Aquí en este lugar estaban!”

[*Langua kua'a* dijo el nombre del lugar, pero no lo recordaba la señora que nos narró la historia]

María: –*In ti xa'va nu kini kaa indi ndo!* “¡En un barranco horrible, ahí estaban!

[Por cierto, los animalitos que son tonos y que pertenecen a las personas de Pinotepa no viven hacia estos rumbos, sino que habitan aún más lejos, más alejados de la población por su seguridad. En cambio, los animalitos de las personas de otros pueblos mixtecos vecinos, se ubican en el campo que le pertenece a Pinotepa Nacional]

María [dijo el nombre del lugar]: –*Ta yu'u ya'i nduku siki.* “Y yo pasé hacia arriba”.

[Sobre una cima]

Eliseo: –*Putu! ¡Ñavi ña'a kun!* “¡Cobarde!, ¡no eres mujer!”

[El nahual le llama cobarde a *Langa Kua'a* porque no tuvo el valor suficiente para hablarles siendo animales; los animales tonos de la gente pueden entablar comunicación con otros animales de las personas]

Eliseo: –*Vati ñani ka'un chi rai!* ¡Porque no le hablaste al hombre!

[Que no se hablaron entre animales]

María: –*Aaah! ¡Yu'u ñava ti'ichi nu ndaku ndio'o ña ndakundo!* “¡Aaaah! ¡Yo no me voy a meter en lo que ustedes hacen!

[Que no le interesaba defender el tono del niño Eliseo]

María: –*Ña va ti'i yu'u chi!* “¡Yo no me voy a meter!”

[María *Langa* vuelve a confirmar que no le interesa lo que pasa]

María: –*Nde'e maa ndio'o ñaa ndakundo! ¡Siki ndo!* “¡Ustedes sabrán lo que hacen! ¡a qué Juegan!

[Para los nahuales, martirizar el animalito compañero de las personas es una diversión, es “jugar” con los tonos]

María: –*Yu'u ña'ni kuenda yu'u!* ¡A mí no me interesa!

[De forma contundente dice que realmente no le interesa lo que sucede]

Muy cerca de la casa del pequeño Eliseo había un difunto tendido,<sup>560</sup> familiar de la mamá del niño; el difunto estaba siendo velado por la gente y los nahuales andaban tomando alcohol en este velorio. Cuando los nahuales vieron recostado al pequeño Eliseo en el patio de la casa, se acercaron, veían y destapaban al pequeño Eliseo, mientras comentaban su mala jugada.

El niño Eliseo estaba acostado –se sentía muy mal– descansaba en el patio de la casa de su madre en un petate, envuelto con una colcha “color de tigre amarillo”, una sábana gruesa que había heredado de su padre de nombre *Mane Laa* (Manuel *Laa*). En tanto los nahuales seguían destapando al niño y comentando:

Eliseo: –*Juta! ¡María Langa taki jaan ña’a kun taki jaan se’e ndutagun nii!* “¡Uta! ¡María *Langa*, qué hermosa mujer eres, tienes muy bonito ahijado karay!

[Cuando un hombre nahual le dice a una mujer que es una persona “hermosa” se lo dice no tanto porque sea bonita físicamente, sino por tener de tono a un animal que los mixtecos consideran “fino”, como los felinos: tigres, tigrillos, jaguares, las panteras negras, etc., es decir, aquellos animales cuya fuerza en el campo sea superior a la mayor parte de los animales que los mixtecos consideran insignificantes, corrientes o “débiles”. Así, el nahual se refería a *María Langa* como una mujer valerosa, hábil, diestra, competente, carismática, fina, etc.]

María: –*Nde’eni Liceu Xoti!, ¡ra tasi!, ¡ra ndui!, ¡ra tasi!* ¡Para que veas, Eliseo Xoti!, ¡el nahual!, ¡el brujo! ¡el nahual!

[Como diciendo “tienes que aprender de mí”.]

María: –*Soko taxi ni koo yo’o tu ñaa ndakun!* “¡Pero tú guarda silencio si haces algo!

[Es decir; que no confiese su atrocidad a nadie, que tiene que ser secreto]

María: –*Taxi ni koo yo’o ñava ka’un kuendu!* “¡Pero tú guarda silencio, no digas patrañas!

[Que no se comporte como un chismoso]

María: –*Vati yu’u ña’a kui soko ñava ka’in kuendu!* “¡Porque yo soy mujer pero no hablo chismes!”

[Que ella como mujer sabe guardar secretos]

---

<sup>560</sup> El muerto, de nombre *Kori Lutu* en mixteco (o *Lan Kori*), era familiar de la mamá del niño y ella se encontraba ayudando a sus parientes en el velorio.

María: –*Yo’o io tu’ungun vati Liceu Xoti Ortiz kun!* ¡Tú tienes palabras sagradas porque tú eres Eliseo Xoti Ortiz!

[Aquí *Langa Kua’a* le recuerda a *Liceu Xoti* que aunque este tenga palabras sagradas, o sea rezos u oraciones –y *Langa Kua’a* no conozca oraciones en la lengua–, a pesar de esto, es buena curando a la gente. De hecho, esta curandera no usaba rezos en los rituales de curación, aún así era una excelente curandera]

María: –*Yu’u María Langa Lópe ku yu’u!* “¡Yo María Langa López soy yo!”

[Con esta frase María *Langa* se enaltece]

María: –*Soko yu’u ña’ni tu’in!* ¡Pero yo no tengo palabras sagradas!”

[Las palabras sagradas son de suma importancia para la curación efectiva de los enfermos en Pinotepa]

María: –*Soko nu va ku’e yuku, va ku’e yuku!* “¡Pero donde daré hierba daré hierba!”

[Que su curación siempre es efectiva a pesar de no saber rezos, o sea a pesar de no conocer las “palabras sagradas”]

María: –*Ta yu’u va sakuinde se’i!* “¡Y yo levantaré a mis hijos!”

[Que los cura inmediatamente y no se anda con rodeos]

María: –*Se’e kue’i!* “¡Mis hijos protegidos!”

[María *Langa* se refiere a los hijos de la enfermedad o del peligro que están al cuidado de ella, como curandera con tono fino, o sea, se convierten en protectora de los tonos en el campo, protege a los que se consideran de tonos débiles o de las personas que no se dan cuenta de su animalito compañero]

María: –*Ta se’e ni va ti’i nda’a va ndoyo ñi tañi!* “¡Y a los hijos que apenas meteré mano se levantarán!”

[Aquí *Langa Kua’a* se refiere a los nuevos pacientes que enferman de sus tonos y llegaron para que ella los curara, se vuelve la madre protectora de estos animalitos, por petición de los familiares de los enfermos]

María: –*Kuu rai kuu ña’a inni ku’a!* “¡Sean hombres sean mujeres es lo mismo!”

[Que independientemente de que sean varones o mujeres, la curación de *Langua Kua’a* funciona de la misma manera]

María: –*Vati yu’u taki ña’a kui* “¡Porque yo soy una hermosa mujer!

[Se refiere a ser una mujer inteligente, sabia, competente, lista, pero también por tener un animal compañero fuerte en el campo, muy probablemente un felino]

María –¡María Langa! ¡*María Langa!*

[*María Langa* se vuelve a enaltecer ante *Liceu Xoti*.]

Después de poner las explicaciones en cada frase, explicaré el conjunto del diálogo, ya que es muy importante analizar a más detalle. Estos diálogos irónicos, en donde los nahuales hacen referencia a los animales compañeros de las personas con ciertas enunciaciones, es muy común en la región de la Costa. Cuando hay conversaciones de este tipo, significa que los nahuales te quieren hacer daño. El daño puede ser por envidias; cuando las personas tienen un animal más fino que los curanderos, toman a las personas como trofeo, o simplemente le caíste mal al *Tasi*, o te apresan por una venganza hacia tus padres.

Prosiguiendo con la historia, la mamá del niño, al darse cuenta que la comadre no lo curaba, fue a ver enseguida a otro curandero que vivía muy cerca (la anciana de la entrevista dijo que por petición de la misma *Langa Kua'a* mandaron a traer a don *Taliu*).<sup>561</sup> Todo era muy sospechoso para la mamá del niño. Mientras tanto el adolescente empeoraba. El vecino curandero, al llegar y tocarle el pulso al pequeño Eliseo, dijo frente a *Langa Kua'a* –y frente a la mamá del niño– “que *Langa Kua'a* había abandonado al niño a su suerte”, “tu hijo va a morir pues es demasiado tarde”, dijo el hombre, sin antes haber sermoneado fuertemente a doña Josefa:

*¡Juta Chefa!, takanni ni sava'un chi ra tata, ta viti ndiotuku ra lu'a, ndaa io yo'o ta ndaa io yu'u* “¡Carambas Josefa! Así mismo le hiciste al tata, ‘al padre’” [Quiso decir don Natalio, “así mismo actuaste cuando tu padre enfermó de su tono”, le reclamaba a doña Josefa por la muerte de su padre; don Bartolo López era muy estimado y respetado en la comunidad, a quien, tardando doña Josefa López en buscar ayuda de un curandero, dejó morir por causa de su tono.

Don Bartolo López dijo unas palabras antes de fallecer: “Me cazaron unos de la Mixteca Alta porque les gustó mucho mi piel”, confesó a los familiares y falleció. Dijo don Natalio: “¿ahora a este pequeño...? ¿dónde vives tú? ¿Y dónde vivo yo?” le cuestiona don Natalio a

---

<sup>561</sup> Su nombre en español tal vez era Natalio, era hermano del curandero Juan Mendoza que ya hemos hablado de él en páginas anteriores.

doña Josefa [Don Natalio se refería a la cercanía de su casa con la de la señora Josefa], estaba muy enojado don Natalio.

*Ta tani yo'o chixi, yaku ni sava'un ku'aya, ñaku ni saña nda'un chira lu'a?* “Y a ti también, tía, ¿por qué hiciste esto? ¿Por qué abandonaste al pequeño? [El término *saña nda'un*, significa “lo abandonaste”, “que lo dejó a su suerte”, que lo abandonó, que traicionó el animal compañero del pequeño Eliseo]. No perdamos de vista que en las palabras confesas de doña *Langa Kua'a*, ésta le dio a entender al señor *Xoti* que no le interesaba lo que ellos habían hecho con el animal compañero del niño Eliseo. Reprendía fuertemente don Natalio a ambas señoras.

La señora Josefa preguntó entonces para confirmar lo que había escuchado directamente de la boca de don Natalio: *¿An takan vi Taliu?* “¿Así fue, Natalio? [Con la pregunta de la señora Josefa López a don Natalio, *¿an takan vi Taliu?*, quiso confirmar lo que había escuchado directamente del señor vecino] [doña *Langa* dejó a su suerte el animal compañero del pequeño Eliseo], fue como preguntarle ¿entonces así sucedieron las cosas, Natalio? o ¿esa es la verdad, Natalio? [El señor curandero confirmó rotundo el comentario que había dicho frente las dos señoras]. El anciano respondía frente a doña María *Langa: takan ntioo*, “así fue”. [Con esto don Natalio confirmó nuevamente que doña María *Langa Kua'a* había “entregado” a su propio ahijado, a quien se supone debía cuidar en el campo] De todos modos don Natalio intentó curar al joven, pero ya no se pudo hacer nada. El niño murió una tarde-noche (como las siete).

La carne entonces se le empezó a caer, como si hubiera tenido lepra y le salió una víbora en la boca,<sup>562</sup> y eso era porque cuando murió, allá en el campo, los animalitos comenzaron a comérselo.

Cuando falleció el pequeño Eliseo, en ese mismo momento *Langa Kua'a* cínicamente se quedó a la casa de su comadre a darle el pésame. Cuando doña Josefa López la vio, inmediatamente tomó un machete y fue contra ella. La quería despedazar, pues esta señora había traicionado a su propio “hijo de la enfermedad o del peligro”, a quien se supone debía proteger muy bien como la madre protectora que era; la habían comisionado para ello, como la *si'i kue'e*, “la madre de la enfermedad o del peligro” que cuida, que protege (con su animal) los animales de sus ahijados.

---

<sup>562</sup> En efecto, se trataba de una víbora y no de una lombriz, comentó la anciana que contó la historia.

Toda la gente corrió, la detuvieron para que doña Josefa no hiciera tal barbaridad. La mamá que estaba como loca del dolor iba a matar a su comadre, iba a machetear a su comadre *Langa Kua'a*. La gente no la dejó, entonces la corrió muy cruelmente de su casa, pues se suponía que una *si'i kue'e*, “la madre de la enfermedad o del peligro”, debía haber protegido al animalito compañero de su hijo<sup>563</sup> en el campo.

La mamá casi se vuelve loca por la muerte de su hijo. Lloró, quería suicidarse. Después de que pasaron los días, doña Josefa trató de seguir con su vida normal, tejiendo en su telar de cintura. En uno de esos días tristes, llegó un anciano amigo de doña Josefa, su nombre era *Poloniu*,<sup>564</sup> y que también era un *Tasi* nahual, le gritó a su amiga: “¡Josefa López!” y la señora respondió *¿Ñaa?*, “¿qué paso?”, *kunda vati ña va'a ña va'a kuniu*, “síentate porque yo no me siento nada bien”, dijo la señora. El anciano amigo –que tenía también poderes como los otros nahuales– consoló a su amiga diciéndole: *kiti ku'u ka'nu tu ña u'i se'e yo'o ña u'i se'e tu ñakan chiña*, “animal grande,<sup>565</sup> si no te duele tu hijo, tampoco a ella le dolerá el suyo”, dijo el anciano. En otras palabras, “si la asesina (que traicionó) piensa que a ti no te duele tu hijo, a ella tampoco le dolerá el suyo”. El que mató fue *Liceo Xoti*, la que traicionó fue María *Langa*. Esta señora que traicionó el animalito del niño Eliseo tenía también un hijo adolescente, le decían Beto. El anciano amigo nahual vio cómo lloraba su amiga Josefa y quiso hacer venganza, porque era muy injusto lo que había sucedido. *Kuatu nuu ta va nde'un, va nde'un vati va nde'un*, “espérate y verás, verás porque verás”, dijo don *Poloniu* a su amiga.

Quedó muy triste doña Josefa, pues Eliseo era el único hijo varón que había procreado con su difunto esposo. El anciano amigo dijo que no se iban a quedar con los brazos cruzados. La que traicionó fue *Langa Kua'a*. El que mató el animal compañero del niño fue el nahual que había encontrado a Eliseo en el camino, aunque la responsabilidad recaía fuertemente en la señora que “traicionó” por ser la responsable de cuidar el animal compañero del niño. En efecto, la señora *Langa Kua'a* tenía un hijo casi de la misma edad que Eliseo. A los pocos días, le brotó una pequeña ronchita en el pie del niño Beto y se empezó a rascar, entonces se le hizo una llaga que cada vez se le fue haciendo más grande y

---

<sup>563</sup> Las madres protectoras o madrinas protectoras son también las madres de sus ahijados y suelen decir, como madre protectora, “nuestro hijo” al referirse al hijo que protegen.

<sup>564</sup> A lo mejor era Apolonio y se apellidaba López.

<sup>565</sup> Por ser la mamá del niño de un cuerpo muy grande.

le llegó hasta la garganta, de esto murió el niño Beto. Se trataba de una venganza del anciano amigo para apoyar a la señora Josefa López. Cuando el niño Beto estaba empeorando, recordó el anciano *Poloniu* a doña Josefa López: *Viti tanii na tava ña siki indi suku ra*, “ahora pues, que saque ella (*Langa Kua 'a*) el collar que tiene puesto (su hijo) en el cuello”, haciendo referencia a las ronchas que habían infectado hasta la garganta del adolescente Beto. El anciano llamaba “collar” a los granos que brotaban en el pie del niño Beto y que llegaban hasta su garganta.

La señora *Langa Kua 'a*, mamá de Beto, la que había traicionado al niño Eliseo, casi se vuelve loca también por la muerte de su hijo. Así sucedió la venganza.

Al analizar el relato, fácilmente pudiéramos relacionar la muerte del niño Eliseo con una infección que le dio, a causa de la comida que ingirió (el caldo de res), sin embargo, sería poco ético decirlo de esta manera, ya que desde la concepción de la gente no sucedió así.

La veracidad de la historia está cimentada por varios testimonios que, como explicamos, fueron evidenciados, primero, porque antes de morir el niño estuvo anunciando su muerte, dijo varias veces “que se iba a ir”, que su madre fuera fuerte y que no llorara...<sup>566</sup> La segunda razón se ubica en la confesión con “palabras irónicas” que hicieron los nahuales en el momento de andar borrachos, “que destapaban y veían al niño”. La tercera razón la descubrimos en el comentario del curandero Natalio (vecino de doña Josefa) quien afirmó que doña *Langua Kua 'a* había “abandonado” al niño a su suerte, “que lo había abandonado en el campo”, y lo expresó frente a *Langa Kua 'a* y frente a la mamá de la víctima, doña Josefa.

Una cuarta razón consiste en la venganza que mencionó el anciano nahual *Poloniu*, amigo de doña Josefa, y que cuando este dijo “veras porque verás”, se refería a la venganza, que se dio a los pocos días, el anciano *Poloniu* lo confirmó cuando hizo referencia “al collar”<sup>567</sup> que tenía el niño Beto (hijo de doña *Langua Kua 'a*). Vimos que poco tiempo después vino la muerte del hijo de la curandera María Ortiz. Nos dimos cuenta también que en todos los casos se manejaron “esas palabras irónicas”, “las palabras de traición”, “las palabras de confesión” para que terminaran en “palabras de venganza” y “de

---

<sup>566</sup> No olvidemos que le pidió a su tía que no abandonara a su madre, porque él sabía perfectamente que iba a morir.

<sup>567</sup> Como dije, el collar era la infección de la garganta del niño.

muerte”. Notamos que las palabras no fueron directas sino se manejaron con mucho cuidado, hubo un lenguaje simbólico y discreto, que se construyó mediante una metáfora entre nahuales.

En conclusión, los nahuales cazaron el tono del niño como si fuera éste un trofeo para ellos, porque al martirizarlo se consumaba ese “juego” del trofeo. La envidia es uno de los mayores males entre los mixtecos, dijo la gente, de ahí que cuando pregunté a la entrevistada por qué los nahuales le hicieron mal al niño de esta forma, dijo la mujer: *Chaxaan kuni taru*, “por envidia”, o “por tenerle coraje”, porque al ser el niño hábil en sus quehaceres, por tener un animal “fino” en el campo, les da coraje a los demás. *Ka’an chakundaa taru*, “hablaban burlándose”, *siki chi’in taru chive*, “jugaban burlándose” con el animalito del niño Eliseo.

Este tipo de testimonios entre los pobladores mixtecos de Pinotepa Nacional es un claro ejemplo acerca de los poderes de los nahuales. Además usaron palabras burlescas, usaron conversaciones sarcásticas que anuncia la muerte de personas inocentes, siempre hay palabras simbólicas entre los nahuales.

Usan los mensajes como una advertencia. De hecho, la mayoría de los pobladores han logrado comprender un poco sobre este lenguaje discreto y suave pero que se vuelve tan mortífero como las propias fuerzas de los nahuales.

En fin, las curaciones y las protecciones que les ofrecen los nahuales curanderos a sus hijos protectores son indispensables para ganar o perder prestigio en la comunidad, los buenos curanderos se vuelven famosos en la comunidad, mientras que los que son malvados y cometen sus fechorías son etiquetados:

*Ña mani ingaru ki’in tisi’i ntioo, ñana, ñana, nde’eun yo’o, tu va’a ñivi kun jay va’a loko ñivi ku ve ra lu’an!, va’a loko ñivi ku ve ta tu kui’ana iniun je, jkui’ina ku rukan!, ku’an na sava’a ta’an taru chiru.*

“Nunca faltará alguien que te tomará coraje, claro, claro, mira tú, si eres buena gente, “¡hay qué buena gente es el muchachito!”, es muy buena gente él, y si eres envidioso, je, ¡es diablo ése!, que le hagan así también...” Explicó Socorro Matilde.<sup>568</sup>

Destacar también, lo siguiente: que a pesar de que los mixtecos de Pinotepa Nacional hayan perdido algunos elementos de su cultura prehispánica, pudimos observar, sin

---

<sup>568</sup> Doña Matilde, comunicación personal, 2013.

embargo, una permanencia de la tradición mesoamericana en el diálogo, la descubrimos a través de la etnografía, las vivencias cotidianas en las historias, basados desde luego en la visión del mundo mixteco en Pinotepa Nacional.

La historia que expusimos nos da cuenta de la continuidad en las narraciones de los pueblos de la Costa. Y a propósito del poder de las palabras, veamos los nombres, sobrenombres y apellidos de los mixtecos en la Costa, ya que tienen mucho peso en la sociedad indígena.

## 1.2. Nombres, sobrenombres o apellidos en mixteco

En el calendario los personajes se distinguieron por un nombre tanto calendárico como un nombre personal o “sobrenombre” que se encuentra escrito.<sup>569</sup> Dice Manuel Hermann que el nombre calendárico era aquel que llevaba el individuo de acuerdo al día en que había nacido, y el nombre personal era designado por un sacerdote cuando la persona era todavía de edad pequeña.<sup>570</sup> En cuanto al nombre calendárico, Clavijero<sup>571</sup> nos relata que: “el nombre que se daba a los niños, unas veces se tomaba del signo en cuyo día habían nacido (lo cual era muy usado en la Mixteca) como el de 4-Flor, 5-Culebra, 2-Casa...” De ahí que para continuar con el tema conviene retomar a Manuel Hermann<sup>572</sup> cuando dijo que en los códices mixtecos el nombre calendárico se compone de un numeral y un signo de día, esto de acuerdo a la cuenta del calendario ritual de 260 días que en náhuatl se conoce como *Tonalpohualli*<sup>573</sup> o la cuenta de los días.

No está demás volver a mencionar a la autora Laura Rodríguez Cano y refrescarnos otro poco la memoria sobre el tema del calendario en donde habló justamente: “del calendario ritual de 260 días, estaba conformado por trece numerales en un sistema de puntos cuyos coeficientes iban del 1 al 13 y veinte signos de días”. De acuerdo a

---

<sup>569</sup> Hermann, Lejarazu, Manuel A, *Códice Muro, un Documento Mixteco Colonial, estudio, interpretación, paleografía y traducción*, Oaxaca, México, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Conaculta-INAH), Secretaría de Asuntos Indígenas, 2003, p. 64.

<sup>570</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>571</sup> Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1982, p. 194.

<sup>572</sup> Hermann, Lejarazu, Manuel A, *Códice Muro, un Documento Mixteco Colonial, estudio, interpretación, paleografía y traducción*, Oaxaca, México, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Conaculta-INAH), Secretaría de Asuntos Indígenas, 2003, p. 64.

<sup>573</sup> En el diccionario de Molina aparece *Tonalpoani* “adivinar por signos o sueños, o sacar las fiestas por su calendario antiguo...” De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 149v.

Rodríguez, este ciclo de tiempo era el más significativo en Mesoamérica. Su carácter sagrado y adivinatorio era fundamental para la vida social, política y religiosa de las culturas en Mesoamérica.<sup>574</sup> Lejarazu también opina y dice que cada uno de estos signos de los días es acompañado por un numeral que está representado por un punto o círculo, por lo que de 1 a 13 círculos pueden unirse a un signo de día para conformar un nombre calendárico...<sup>575</sup>

De acuerdo a Krystyna M. Libura,<sup>576</sup> los números combinados con los glifos de días siempre acompañan a los personajes y a veces están unidos a ellos con una línea negra. Esto se debe a la costumbre de ponerle a la gente el nombre del día de su nacimiento.<sup>577</sup>

Esta fecha es muy importante para cualquier ser humano, pero en la Mixteca antigua quizá lo fue todavía más, ya que se creía que cada día recibía la influencia de una fuerza divina distinta.<sup>578</sup>

El cronista Antonio de Herrera y Tordesillas explica que entre los mixtecos “a los siete años llevaban el niño al monasterio y un sacerdote le horadaba las orejas y le ponían un sobrenombre”.<sup>579</sup> Dice también Libura que se trata de una tradición muy antigua, que apenas es interrumpida por la introducción del santoral cristiano a la llegada de los españoles; de hecho, todavía a principios de la Colonia los mixtecos llevaban dos nombres: uno cristiano y otro calendárico.<sup>580</sup>

En efecto, esto se ha reemplazado ahora por un nombre cristiano y uno en mixteco que tiene que ver con ciertas situaciones o cosas curiosas que suceden entre los mixtecos de la actualidad.

---

<sup>574</sup> Véase Laura Rodríguez Cano, “Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca”, *Desacatos, revista de Arqueología Social. Arqueología y etnohistoria de la Mixteca*, número 27, mayo-agosto 2008, pp. 33-72.

<sup>575</sup> Hermann, Lejarazu, Manuel A, *Códice Muro, un Documento Mixteco Colonial, estudio, interpretación, paleografía y traducción*, Oaxaca, México, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Conaculta-INAH), Secretaría de Asuntos Indígenas, 2003, p. 64.

<sup>576</sup> M. Libura, Krystyna, *Ocho Venado, Garra de Jaguar, héroe de varios códices*, México, Ediciones Tecolote, 2005, pp. 12, 13, 14, 15.

<sup>577</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>579</sup> De Herrera, Antonio, *Historia General de los hechos de los Castellanos, en las islas, y tierra firme de el mar oceano*, prólogo de J. Natalicio Gonzalez, Bueno Aires, Tomo IV, editorial Guaranía, 1945 [1726], p. 168.

<sup>580</sup> M. Libura, Krystyna, *Ocho Venado, Garra de Jaguar, héroe de varios códices*, México, Ediciones Tecolote, 2005, p. 13.

Observemos a los héroes principales de la historia del *Ñuu Savi* “del pueblo de la lluvia”, quienes se llamaban Ocho Venado, Doce Movimiento, Cuatro Jaguar,<sup>581</sup> todo esto de los nombres está muy relacionado con el tema que tratamos sobre el nahualismo, ya que los que son de la nobleza y fueron gobernantes, tuvieron nombres muy especiales, lo que nos permite reforzar nuestra idea.

Lo de de los nombres especiales lo constata el libro *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”* de Guilhem Olivier (2015).<sup>582</sup> Dijo que hasta donde sabemos, se utilizaron dos grandes tipos de nombres, el nombre calendárico procedente del calendario adivinatorio de 260 días, y el que suele llamarse sobrenombre. Aclara el autor: “Precisemos que nuestros datos conciernen casi exclusivamente a las élites; los nombres utilizados por la gente del pueblo generalmente se desconocen”.<sup>583</sup> Olivier reitera que “en general los sobrenombres mixtecos constaban de un sustantivo como elemento central, con un adjetivo o una forma verbal como modificador”.<sup>584</sup> El autor ha planteado que “para los hombres encontramos elementos centrales que expresan fuerza o valor, como jaguar, águila, serpiente de fuego”,<sup>585</sup> podrían aludir al *nahualli* de la persona (Jansen 1989).<sup>586</sup> Dice Guilhem que “tenemos así muchas representaciones de 8 venado “Garra de Jaguar” en los manuscritos mixtecos, pero también aparecen en estos códices otros personajes llamados 8 Venado con diferentes sobrenombres –“Quetzacóatl”, “Humo-Garra-Jaguar”, “Xiuhcóatl”, “Quetzal Telaraña”, etc.– que los distinguen del famoso conquistador (Caso, 1979) (figuras v. 23, v. 25, v.26 y v. 62).<sup>587</sup> A diferencia de los mixtecos y zapotecos, los antiguos mayas generalmente no fueron conocidos por sus nombres calendáricos, ya que adoptaban nombres compuestos por nombres de animales, plantas u objetos.<sup>588</sup> Por ejemplo, la nomenclatura maya es compleja:

---

<sup>581</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>582</sup> Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE) Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, pp. 596-604.

<sup>583</sup> *Ibidem*, p. 597.

<sup>584</sup> *Ibidem*, p. 598.

<sup>585</sup> *Ibidem*, p. 598.

<sup>586</sup> Jansen, 1989, p. 66.

<sup>587</sup> Caso, Alfonso, *Reyes y reinos de la Mixteca, Diccionario biográfico de los señores mixtecos*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1979, pp 185-186.

<sup>588</sup> Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE) Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad

aparecía en primer lugar el apellido materno (*naal*, de *na*, “madre”, y *al*, “hijo”); después el apellido paterno, cuyo término en maya se desconoce. Además de estos dos apellidos, el individuo tenía *paal kava*, nombre de niño o nombre de pila, y por último el *coco kava* o apodo.<sup>589</sup> En cuanto a los nahuas, combinaban sus nombres como lo ha escrito Motolinía:<sup>590</sup>

“Todos los niños que nacían tomaban nombre del día en que nacían, ora fuese una flor, agora dos conejos, etc., así se nombraban; y este nombre le daban al sétimo día, después de nacido (...) Después, dende a tres meses, presentaban aquella criatura al templo del demonio, y dábanle sobrenombre, no dejando el que tenía (...) A los hijos de señores y principales daban tercero nombre de dignidad o de oficio; a algunos siendo muchachos, a otros jóvenes, e otros cuando hombres, etc.”<sup>591</sup>

Explica Guilhem Olivier que “en el segundo cuarto del siglo XVII los sobrenombres indígenas habían desaparecido, salvo para dinastías prestigiosas como los Motecuhzoma o Maxixcatzin... En el caso de la nobleza de Tezcoco, ésta retomó nombres prestigiosos de conquistadores... de virreyes... o de los primeros franciscanos... No obstante, la aristocracia no renunció a sus nombres nahuas y se conservaron patronímicos indígenas de alto valor, como Quinatzin y Techotlalatzin, a veces brincando generaciones como en la época prehispánica.”<sup>592</sup>

Por ejemplo, el cacique de Tezcoco don Hernando Pimentel se agregó el nombre de Nezahualcoyotzin cuando escribía al rey de España, para recordar a su interlocutor el prestigio del rey antiguo.<sup>593</sup> De la misma manera, entre los mixtecos la adopción de

---

Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, p. 599.

<sup>589</sup> *Ibidem*, p. 599.

<sup>590</sup> Benavente o Motolinía, (fray) Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndices, nota e índice de Edmundo O’gorman de la Academia de la Historia y de la Academia de la Lengua, México, quinta edición, editorial Porrúa, 1990, pp. 29,30,31.

<sup>591</sup> *Ibidem*, p. 30. Citado también en Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE) Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, p. 599.

<sup>592</sup> *Ibidem*, p. 600.

<sup>593</sup> *Ibidem*, p. 600.

nombres cristianos formaba parte de claras estrategias de prestigio.<sup>594</sup> En la Mixteca, Francisco de Burgoa comentó que:

“En este pueblo de Tilantongo (...) tocó a uno de los hijos de aquel señor que bautizándose le pusieron los conquistadores el nombre del Rey nuestro Señor don Felipe de Austria, declarando con esto la sangre real de este gran cacique”.<sup>595</sup>

De acuerdo a Gutierre Tibón (1961-2014), en Pinotepa Nacional se usan nombres de pila y expresó “que no he podido encontrar en otras partes como Emelia y Audelia. O sea, Malaquías e Isaías son usados como nombres femeninos: lo que no debe de extrañar, porque en la capital hay mujeres llamadas Jovita, Beda y Areopagita, nombres de santos barbudos varones”.<sup>596</sup> Externó que es frecuente en la Costa el nombre de Divina: “conozco a Divina Walls y a Divina Candela”. He aquí un nombre de pila que difícilmente podrá difundirse en la Sultana del Norte también llamada Monterrey de los Garza.<sup>597</sup>

Dijo don Gutierre Tibón que en la antigua capital mixteca Tilantongo, mora la familia *Itandehui*, “flor de maíz”...<sup>598</sup> y que “moviendo en el registro del Estado Civil de Jamiltepec “hallé un apellido que me llamó mucho la atención: *Lagüi*. Sólo lo llevan familias mixtecas; se trata quizá de uno de los contados apellidos en mixtecos supervivientes...”<sup>599</sup>

Italo Signorini ha mencionado en su libro de *Los tres ejes de la vida*,<sup>600</sup> y habla de los *ecahuil* (sombra) y el tonal entre los nahuas, que “ya no se usa servirse de ningún tonalamatl para establecer el nombre y el destino de las personas, como ocurría en otras partes de México hasta hace pocos decenios...”, “aunque la idea de que el momento del nacimiento tiene un peso determinante en las características y la historia de los hombres sigue hoy bien viva, lo que lleva a los nahuas a valerse –ahora que ya desaparecieron los

---

<sup>594</sup> *Ibidem*, p. 600.

<sup>595</sup> Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca: En diez y siete grados del trópico de cancer: debaxo de los aspectos, y radiaciones de planetas morales, que la fyndaron con virtudes celestes, inflvyendola en santidad, y doctrina...*, México, Editorial Porrúa, Tomo I, 1989, p. 276.

<sup>596</sup> Tibón, Gutierre, *Pinotepa Nacional, Mixtecos negros y triques*. México, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). 2014, p. 287.

<sup>597</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>598</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>599</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>600</sup> Signorini, Italo, y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana 1989, pp. 55-71.

instrumentos usados de otros tiempos— de nuevos criterios de asociación simbólica”.<sup>601</sup> Por ejemplo (entre este grupo mesoamericano) se cree que los nacidos por la noche tendrán tonal y *ecahuil* más fuertes que los nacidos durante el día: “los que nacen en el día, ya casi aclarando la mañana, éstos son los que quedan débiles... porque siempre los niños nacen de noche, casi siempre” (cfr. Sahagún 1985: 397).<sup>602</sup>

Análogamente, quienes nacen durante el periodo de luna creciente acusarán al incompleto “desarrollo” del astro, el cual ejerce su influencia también en los componentes anímicos, y no sólo en plantas y animales”,<sup>603</sup> o por ejemplo, cuando quienes nacen en martes o viernes —considerados por herencia europea “días fuertes”, que no puede uno comenzar un trabajo, que si no falla”, días en los que es más activa la presencia del demonio— poseerán un *ecahuil* decididamente más fuerte, y debido a ello estarán particularmente predispuestos para ejercer la profesión de *tapahtihque* (curandero), o, en el caso de que tengan tonal malvado, y por consiguiente una índole similar, la de brujo (nahual).<sup>604</sup>

Poseerán además, verosíblemente una “vista pesada”, es decir, una fuerza mágica particular en la mirada (el clásico “ojo”), capaz de provocar, aunque por lo general involuntariamente, efectos nefastos en los seres (humanos, animales o plantas) más débiles que ellos.<sup>605</sup> Todo lo anterior sale a relucir porque Signorini ha dicho que la importancia atribuida al día del nacimiento va ligada también a la imposición del nombre, que según exige la tradición ha de corresponderse con uno de los numerosos santos enlistados bajo tal fecha por el calendario católico.<sup>606</sup> No es difícil advertir el nexo entre esta usanza y las creencias precolombinas sobre el *tonalli*, entendido como signo del calendario (y por ello correspondiente al nombre de la persona nacida con tal signo), al mismo tiempo como componente espiritual. Hoy que el calendario gregoriano ha cancelado el tonalpohualli, pero no completamente, porque en algunas partes el tonalpohualli sigue vigente como entre los tzotziles en los altos de Chiapas por ejemplo. Los nombres de los santos han suplantado a los signos del calendario, pero el *ecahuil* sigue manteniendo un estrechísimo vínculo con

---

<sup>601</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>602</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>603</sup> *Ibidem*, P. 60.

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>605</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 61.

el nombre, hasta el punto de ser llamado “el espíritu del santo”.<sup>607</sup> Que la importancia del nombre en el plano anímico se hace evidente en las operaciones rituales realizadas al objeto de recuperar el ecahuil perdido a causa de un susto que no pueden tener éxito sino se le llama pronunciando el nombre del enfermo.<sup>608</sup>

Nosotros daremos un poco más de detalles acerca de criterios “nuevos” para poner nombres en Pinotepa Nacional esto en referencia a lo que dijo el Dr. Olivier que los nombres utilizados por la gente del pueblo generalmente se desconocen: existen familias enteras en los pueblos de la región de donde todavía conservan sus nombres, sobrenombres o apellidos en mixteco (esto solo sucede entre la población mixteca y no entre mestizos), parecido a como acontecía en la época precortesiana en la poblaciones indígenas, como hemos notado en los diferentes manuscritos antiguos de los mixtecos que consultamos.

Pese a tener el nombre de pila, que las personas adquieren con el bautismo católico, la gente en las comunidades mixtecas guardan celosamente sus propios nombres, sobrenombres o apellidos en la lengua. Por ejemplo, entre las familias de Pinotepa Nacional hay todavía linajes que se identifican entre ellos al hacer uso de sus nombres en la lengua, hay ciertos nombres o sobrenombres que son relacionados con nombres de animales del campo, que no necesariamente pertenecen a sus tonales. Cabe añadir que cuando una persona tiene ese sobrenombre o apellido en mixteco, es porque así le decían a su padre o a su abuelo, a su bisabuelo o hasta a su tatarabuelito, involucrando de esta forma a varias generaciones de la familia. Las familias que tienen este tipo de nombres, sobrenombres o apellidos en mixteco, casi siempre pertenecieron a familias de estirpe antigua, así los ubicó la gente en la comunidad de Pinotepa Nacional cuando los entrevistamos. Más aún, en ocasiones esos sobrenombres se utilizaron porque –según nos contaron– surgieron de situaciones curiosas entre sus antepasados. Además hay familias que se ubican con el nombre de pila (el del bautismo) pero se hace uso de una contorsión en esos nombres latinos que usan, dándole este toque mixteco a sus nombres.

Fue en el municipio de Pinotepa Nacional en donde hubo familias que la gente consideró de linaje antigua, se identificaron perfectamente entre ellos. Encontramos

---

<sup>607</sup> *Ibidem*, pp. 60,61.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 62.

familias que nombran: *ñi ve'e Lutu*, “los de la casa *Lutu*”, o también se dice *ñi xu ve'e Lutu*, “los de la familia *Lutu*”, y así los ubica la gente indígena en la comunidad.

Nos contaron que el apellido familiar proviene –según una anécdota– de un dicho que uno de sus antepasados expresó en algún momento: “*ka'anu ka'anu se'i, ndava lutu nuura*, “está muy gordito mi hijo, hasta llenita tiene su cara”, y a partir de ahí la gente de aquellos tiempos comenzó a nombrarles a todos los integrantes de la familia, con el apellido mixteco de *Lutu*. La sociedad mixteca de Pinotepa Nacional llama todavía a los descendientes, nietos y bisnietos, con el apellido oriundo.<sup>609</sup>

Existe también *ñi ve'e Kua'a*, “los de la casa colorada”,<sup>610</sup> probablemente el apellido *Kua'a* se debió al color de su piel que era “entre blanco y colorado”, todavía existen descendientes de este linaje.

Otra de las familias es llamada con el apellido de *Lichi*, no sabemos de dónde provenga,<sup>611</sup> pero así se conoce a la familia. Son conocidos porque son de varias generaciones atrás, la gente cuenta que así le decían al papá, los hijos y nietos heredaron este apellido en mixteco.

Otra de las familias que consideramos de linaje se dice *ñi ve'e Chikitu*, “de la casa *Chikitu*”, se ignora por qué se le llama así a la familia. Por cierto, una de las integrantes de esta familia (que falleció hace poco) la nombraban con el apellido *Chikitu*, que nada tiene que ver con lo de “ser pequeño”.

Pudimos ubicar asimismo a otra de las familias con apellido en mixteco, le dicen *ñi ve'e Lii*, “los de la casa *lii*”, *lii* es “insecto”, pero de ninguna manera se dice de forma despectiva, simplemente trata de un apellido en mixteco y así se ubican en Pinotepa a los integrantes, así le nombran a la familia completa.

Curiosamente –como expresé– hay también nombres o apellidos latinos con una contracción; por ejemplo, a los de apellido Mejía le dicen en mixteco *Mixia*, a la familia

---

<sup>609</sup> Algunos miembros de esta familia se molestan cuando la gente los llama de esta manera, pues piensan que el apellido en mixteco es un insulto. Al preguntarle a la gente que por qué algunos miembros de la familia *Lutu* se molestan al ubicarlos con su apellido en mixteco, dicen: “por ignorancia”.

<sup>610</sup> De este linaje antiguo pertenecía la famosa curandera *Langua Kua'a* que hemos mencionado mucho. A los sobrinos de esta señora le llamaban *Noi Kua'a*, “Leonor colorada” (que en paz descanse), *Cheu Kua'a* y “puede ser Eliseo o José Colorado” (que en paz descanse), este último era padre de otro señor que llamaban *Lui Kua'a*, “Luis colorado”.

<sup>611</sup> A lo mejor proviene del apellido latino de “Martínez”, ya que esta familia así se apellida en español, desde luego lo planteamos como una hipótesis.

completa le nombran *ñi ve'e Mixia*, “los de la casa Mejía” o “los de la familia Mejía”, por ser esta familia de apellido latina Mejía.

Existen otra más que le nombran *Clave* por provenir su apellido del apelativo Clavel, existía *Kula clave* (el nombre *Kula* a lo mejor provenga de Nicolás), probablemente sea “Nicolás Clavel”; además existía *Pedru Clave*, “Pedro Clavel”, eran hermanos. Existe también *Ndoni Laku*, *Laku* de Velasco. Hay también la familia *To'o*, “soldado, extranjero”, *Mane To'o* era esposo de una tal Francisca que también le llamaban *Xika To'o*, “Francisca soldado”, a los hijos de esta pareja les decían *se'e Mane To'o*, “los hijos de Manuel Soldado”, o *se'e Xika To'o*, “los hijos de “Francisca Soldado”, por haber incursionado su antepasado en la milicia.

Para ir concluyendo, diremos que hay individuos que tienen apellidos o sobrenombres individuales. Hay *Ra Isu*, “El señor Venado”, hay *Betu Kunexu* (Betu puede provenir de Humberto) y sería “Humberto Conejo”. Por ejemplo, la gente le decía a un señor *Xiku savi*, “Francisco de la lluvia” (hace muchos años que falleció), y se le nombró así porque las personas cuentan que al señor le cayó un rayo y fue a partir de este suceso que la población le comenzó a nombrar de esta manera.

Es necesario aclarar que su sobrenombre nada tenía que ver con que fuera *Tay*, “hombre sagrado”, o porque estuviera relacionado con la lluvia, sino por la simple situación que le aconteció; no obstante, la gente lo relacionó enseguida con la lluvia justo por haber en la memoria; personajes relacionados con la lluvia, como hemos tratado en renglones atrás.

Otra señora (qepd) tenía el apellido o sobrenombre de *Koo cha'a*, “serpiente gris”, y también le decía la gente *Koo tuun*, “serpiente negra”. El esposo de la señora tenía el apellido mixteco de *Londo*, “tortuga”.

Hay otro varón que le anteponen el apellido de *Ndika'a*, “tigre”. Se dice *Macedoniu ndika'a*, “Macedonio tigre”, y este señor acepta con orgullo su sobrenombre, esto de acuerdo a las personas entrevistadas. De hecho, cuentan que su papá bailaba mucho la danza de los tejorones cuerudos (una danza de Pinotepa) y lo comisionaban siempre para representar al tigre “en el juego del tigre que tenía la danza de los tejorones cuerudos”, de ahí que la gente le comenzara a nombrar al papá: Juan *ndika'a*, “Juan tigre”, y hasta el hijo heredó este apellido o sobrenombre de “tigre”. Es decir, un nombre latino con un sobrenombre o apellido en mixteco: *ndika'a*, “tigre”.

Otras personas tienen el sobrenombre *ka'nu*, “grande”, por ser estas personas de cuerpo grande, ya sea alta o llenita, por ejemplo, hay *Nichu ka'nu*, existió también Linda *Ka'nu* (linda a lo mejor proceda de Hermelinda), es decir, sería “Hermelinda grande”, por ser una mujer de cuerpo llenito”; a su esposo le llamaban *Pedru ka'nu*, “Pedro grande”, aunque no fuera gordito o grande de estatura.

También había María *Ya'ama*, “María *Ya'ama*”. *Ya'ama* significa ligero, ignoramos por qué la gente le decía a la señora de esta manera.

Otra persona se llamaba María *Xi'indi*, y al hijo le llaman *Xiku Xi'indi*, “Francisco *Xi'indi*”, también ignoramos por qué se decía así.

De igual forma había *Neliu Titui*, lo de *Titui* proviene de una anécdota acerca de este hombre, ya que –según cuenta la gente– cuando era un niño lloraba mucho, pedía de comer justo cuando cantaban las aves llamadas *xikui*, “tikundí”<sup>612</sup>, de ahí provino su sobrenombre de *titui* (de *xikui*).

Había además *Mane Laa*, “Manuel *Laa*”,<sup>613</sup> su nombre latino era Manuel Santiago, lo de *Laa* se ignora de dónde provenga.

También existió “*Lan Kori*” o “*Julián Kori*”,<sup>614</sup> tampoco se sabe de dónde se origine *Kori*, de hecho a la esposa de este señor la reconocían también por el mismo apellido y se llamaba en mixteco *Vela Kori*, lo de *Vela* proviene de “Rafaela”. Había *Lan Mati*,<sup>615</sup> había también *ma'a Tita*, “señora *Tita*”, y así se le conocía a la persona y no por su nombre latino. También existió Juan *nutu*, “era el famoso curandero Juan Mendoza”,<sup>616</sup> su apellido en mixteco era *Nutu*.<sup>617</sup> También había *tata Toxe*, “padre *Toxe*”, *Toxe* es su nombre en mixteco, ignoramos porque la gente le decía *Toxe*, era muy hábil en el manejo del arte del bordado del huipil, su nombre en español era Cosme Mendoza. Otro señor (que también ya falleció) le decían *lindu yaa*, “lindo de la música”,<sup>618</sup> porque éste tocaba el violín y de ahí provino su nombre o sobrenombre. Por cierto, sobrevive otro señor que toca el violín actualmente, le nombran *Xiku Yaa*, “Francisco de la música”.

---

<sup>612</sup> Para el ave *xikui* se dice en español “tikundí”, como en mixteco para el zanate (*tikundi*) sin acento al final.

<sup>613</sup> Era esposo de doña Josefa López, de la que hemos hablado en la historia del adolescente de 14 años.

<sup>614</sup> Su papá era *Mane Kori*, “Manuel *Kori*”.

<sup>615</sup> Era un peluquero mixteco.

<sup>616</sup> Recordemos el reto entre nahuales Juan Mendoza creó la imagen de un tigre (entre café y gris) para mostrar los poderes nahualísticos que poseía.

<sup>617</sup> La gente ignora por qué lo llamaban de esta forma.

<sup>618</sup> Su nombre era tal vez Hermelindo, de ahí lo de *Lindu*.

En opinión de varias familias, este curioso rasgo sólo sucede entre los mixtecos. En ocasiones no pueden localizar a las personas cuando nombran su nombre o apellido latino, no es sino hasta que mencionan el nombre, apellido o sobrenombre en mixteco que ubican a los integrantes de las familias en Pinotepa Nacional.

Cabe destacar que este tipo de apelativos no solamente sobrevive entre los mixtecos de Pinotepa, sino permanece también entre varios pueblos de la Costa, como en Jicaltepec y Tlacamama.

Como enuncié, otros pueblos mixtecos hacen uso de estos nombres, sobrenombres o apellidos en mixteco. En Jicaltepec había un señor que le decían *Maku Ñukaan*, “Marcos de Jicaltepec”, así se conocía entre la gente de la región, era un curandero muy famoso que mencionamos anteriormente. Había también *Teu ñuta*, “Mateo de Atoyac, era otro curandero. Es curioso porque en español no existen estos nombres o sobrenombres relacionados con animales o situaciones curiosas o que se relacionen con sus pueblos. En el español se utilizarían los nombres o apellidos latinos, de “Pablo García”, “Antonio Velasco”, “Josefa López”, “Juan Hernández”, o como “el señor López”, “la señora Pérez”, o se diría “don Toño”, “doña Chefa”, “don Juan”, “don Pepe”, sólo por citar algunos ejemplos; pero nunca como entre los mixtecos que resulta un poco diferente.

En la población de San Miguel Tlacamama (en el mismo Oaxaca),<sup>619</sup> también en la región mixteca de la Costa, aún persisten sobrenombres que tienen una connotación muy fuerte en el núcleo familiar, citaremos algunos de los ejemplos que nos proporcionaron y que aún continúan en la actualidad, incluso éstos se llegan a utilizar de forma cariñosa por sus rasgos físicos u otra razón en la vida cotidiana.

Para Julián Martínez se dice “Julián *Mati*”: (*Mati* de “Martínez”), sobrenombre en mixteco que se le dio a esta familia, y con el cual se le conoce a la mayoría de sus miembros cuando se les hace referencia. Por citar el ejemplo, se dice: *Se'e rá cha'anul Julian Mati*, “los hijos del señor Julián Martínez”.

Sinecio Martínez, “*Nechu co'ole*”, “Sinecio Zopilote”: según cuenta su madre, a este muchacho le encantaba comer muy bien (como los zopilotes), incluso se terminaba una gallina, de ahí el sobrenombre o apellido en mixteco, la mayoría de las personas lo conocen

---

<sup>619</sup> Agradecemos profundamente a Miguel Adán Martínez López –oriundo de San Miguel Tlacamama– por proporcionarnos esta información valiosa.

de esta forma; por ejemplo, entre los amigos e incluso hasta entre los mismos familiares lo conocen de esta manera. Es un gran domador de caballos.

A Cirilo Damián se le conoce como *Cirilú Ñukuii*, “Cirilo gato de monte”: se cuenta que el muchacho durante la visita a su milpa se encontró con un gato de monte y se enfrascaron a una ardua pelea, tiempo después llegó su papá y mató al animal. De ahí el sobrenombre.

Federico Mendoza *Licu ndaá*, “Federico negro”: sobrenombre que se le da por ser de origen afroestizo, así lo conocían algunas personas de habla mixteco. Falleció hace algunos años.

En fin, hemos visto que los nombres, sobrenombres o apellidos en mixteco no sólo permanecen vivos hasta el día de hoy entre las poblaciones de origen mixteco, sino que los podemos corroborar entre los códices antiguos que hemos estudiado, que aunque el significado de estos nombres o sobrenombres sea mucho más profundo en los códices, no deja de sorprendernos la manera de cómo los mixtecos se identifican todavía en la actualidad en la región costeña de Oaxaca. Mientras algunos se molestan, otros consideran que sus nombres, sobrenombres o apellidos en mixteco son características muy especiales de los indígenas de la zona y lo aceptan con mucho orgullo o por lo menos no se molestan. “Es una costumbre de los mixtecos y así nos ubicamos entre nosotros” dijo un individuo. No debemos dejar pasar que existen también motes que son groserías o que insultan a la gente y que muchos han utilizado con preeminencia para lastimar.

Nosotros no hablamos de ese tipo de apodos burlescos –que tienen otra intención que no compartimos–, más bien nos referimos a los nombres, apellidos o sobrenombres de mucha seriedad según lo que notamos, digamos de los que son originales y que provienen directamente de la gente mayor, de forma respetuosa (aunque provenga de situaciones curiosas) desde la lengua materna, con la intención de ubicar a las familias oriundas del lugar. Notamos además, que se dicen con mucha elegancia y respeto y no para insultar, se ubican así en las comunidades mixtecas de hoy día en la Costa de Oaxaca. A continuación hablemos de los poderes del más fuerte, en el marco del tema que nos interesa.

### 1.3. Los poderes del más fuerte

El buen curandero se reúne con sus “hijos de la enfermedad o del peligro”, o ahijados protegidos, para unir fuerzas y salvar al animal compañero de la persona que fue atrapado por su depredador, el nahual malo. El “padre de la enfermedad o del peligro”, que es el curandero considerado bueno en la mentalidad de la gente, se reúne con sus “hijos de la enfermedad o del peligro” e investigan el lugar donde está retenida la presa del nahual malo y, si la encuentran, se da una gran disputa entre animales, principalmente entre los que son felinos, parecido a como sucede con los fenómenos climáticos que abordamos al principio del manuscrito.

El grupo de curanderos nahuales puede estar integrado principalmente por felinos como el *kuiñi*, “el jaguar”, el *ndika'a*, “el tigre”, el *ndika'a taku kuan*, “el tigre color amarillo”, el *ndika'a tuun*, “el tigre negro o pantera negra”. Si el grupo del curandero bueno o “padre de la enfermedad o del peligro” está compuesto –en su mayoría– por animales considerados “corrientes”, como el *tiñi'i*, “el zorrillo”, el *ñukuii*, “el gato montés”, el *ii*, “el tejón”, el *tima'a*, “el mapache”, el *choko*, “el tlacuache”, el *ndisutu*, “la onza”, el *kini ku'u*, “el puerco espín”,<sup>620</sup> no podrán ganar la batalla, por el contrario la perderán fácilmente, por eso es importante que sean selectivos al escoger animales de las personas consideradas “finas o fuertes”, para ser tomado en cuenta entre el grupo de animales poderosos en el campo de batalla.

Cuentan los mixtecos que los *sutu kue'e*, “los padres de la enfermedad o del peligro”, o las *si'i kue'e*, “las madres de la enfermedad o del peligro”, cuando tienen la misión de rescate, preferirán primero salvar a *kiti ku'u va'a lu'u*, “los animalitos finitos”, ya que los nahuales curanderos buenos tratan de asegurar su poderío como grupo, “el poder del más fuerte”, salvando a los mejores animales compañeros del monte.

Cuando el que está en peligro es un animalito insignificante, nunca se arriesgarán a pelear con los enemigos, porque los enemigos también tienen aliados que atacarán vigorosamente.

Dice la gente de mucha experiencia que, desgraciadamente, los nahuales curanderos dejan morir al animal atrapado considerado como corriente, la gente los llama “unos sencillitos” o sea, son insignificantes para ellos.

---

<sup>620</sup> *Kini ku'u* significa “cerdo del monte”.

Otra cosa muy relacionada con el poder del más fuerte, es con respecto a los nahuales que visitan a las personas. Los mixtecos acostumbran esconder a sus hijos al llegar un señor “nahual” o curandero, la gente que los ubica en la región toman esta precaución y cuando llegan de visita a la casa de alguna familia indígena saben de antemano que éstos tienen la “maña” de matar a los niños que nacen agraciados físicamente y por eso los alejan de ellos, los esconden dentro de la habitación.

La mirada de los señores brujos nahuales es sumamente pesada, porque tienen poderes y *satasi taru chi ve kuati*, “les hacen daño a los niños” (*satasi*, “que hacen daño”, *taru*, indica plural de desprecio, equivalente a “esos”; *chi* “a”, *ve*, afijo de ternura para niños).

Por ejemplo, si a alguna persona no logran los nahuales atraparla a través de sus tonos, su segundo objetivo será siempre el tono de los hijos. De ahí que las personas cuenten que cuando los nahuales miran a un niño o una niña pueden darse cuenta de su tono, “su animal compañero”, y lo podrán atrapar por el monte (como sucedió en el relato del niño de 14 años que analizamos).

Dice la gente más anciana que los nahuales los atrapan en venganza porque que no pudieron hacer nada en contra de sus padres. Esto sucede cuando los nahuales tienen problemas con los padres de los niños, o simplemente porque quieren “jugar” con los tonos de los pequeños. Los nahuales suelen expresarse de esta manera, en realidad desean martirizar a los animales compañeros de las personas, les gusta el abuso, les causa goce el practicarlo, les provoca placer el sufrimiento de los otros.

Si el niño o la niña no tiene un *sutu kue’e*, “un padre de la enfermedad o del peligro”, o *si’i kue’e*, “una madre de la enfermedad o del peligro”, que lo cuide y lo proteja por el monte, será más fácil para los nahuales atraparlos. El nahual apresa al animalito del niño o de la niña indefensa que tiene su tono en el monte y lo tortura. Lo amarra del cuello con *yo’o kata*, “una especie de bejuco”, cable o mecate natural que los mixtecos usan para amarrar sus leñas.<sup>621</sup> Los nahuales amarran a los tonos con este mecate natural del campo, colgándolo en un árbol para que sufran demasiado, o lo queman vivo en la lumbre para hacerlo sufrir mucho o le desgarraran también la piel –al animalito– para que sienta un dolor profundo.

Un señor recuerda que cuando iba recorriendo el monte con su padre para atrapar

---

<sup>621</sup> *Yo’o kata* significa literalmente “mecate que da comezón”.

algunas iguanas, nos contó: en eso vieron que varios felinos estaban desgarrándole la piel a un tigrillo muy hermoso, estaba “atrapado” en el tronco de un árbol. Todos los felinos le estaban quitando la piel, y el tigrillo, agonizante, se quejaba mucho, estaba vivo aún, los felinos lo estaban martirizando mucho, aseguró el señor entrevistado.

Cuenta que cuando los animales escucharon los pasos de los hombres que estaban caminando entre los matorrales, corrieron a esconderse. El hombre que me narró esta historia dijo que se retiraron de inmediato del lugar, ya que se trataba de una situación “muy delicada”. Se retiraron y quedó grabada la escena del tigrillo agonizante y los felinos en la mente del hombre que relató la historia, ayuda mucho para comprender nuestro tema de investigación.

El padecimiento del tono lo presiente el niño hasta en su cuerpo de humano, al momento de ser atrapado. En su cuerpo se manifiestan diversos dolores como se vio en la historia del adolescente. En ocasiones los nahuales son muy brutales con los animalitos compañeros de las personas, que hasta invitan a sus animales amigos a que participen en el “juego”. Se reúnen con los demás nahuales en el campo a través de sus animales compañeros para martirizar y hacer sufrir al niño o la niña que tiene tono. Los nahuales torturan por diversión, por envidia, por coraje o por gusto a la gente común de la Costa, se aprovechan de sus poderes. Lo mismo le hacen los nahuales a las personas adultas cuando quieren “divertirse”, pero estas personas adultas soportan más que los pequeños mixtecos.

Otra de las razones por las que los nahuales asesinan es porque el niño pudo haber nacido nahual o curandero, y más poderoso que los nahuales adultos. Ésto les causó mucha envidia a los nahuales adultos, porque el nahual se caracteriza por ser muy envidioso, no les gusta de ninguna manera que los “niños nahuales curanderos o con tonos nazcan con sus fuerzas sobrenaturales más fuertes que ellos”, les dan muchos celos, por eso eliminan de manera muy cruel a los niños que tienen tono fuertes o finos y que tienen mucha probabilidad de ser curanderos.

Los pobladores nos aseguraron que en ocasiones los ancianos y ancianas –aunque no sean nahuales– pueden provocar daño *vati io yoko nuuñi*, “porque tienen calores en su rostro” muy fuertes y pesados, de ahí que a los menores se les va a proteger de los adultos, de los viejos en general.

Queremos resaltar lo que en nuestra etnografía nos hablara la gente de El Carrizo, un pequeño pueblo muy cercano a Pinotepa. En tiempos de la Revolución, familias de mixtecos huyeron del conflicto armado y fundaron la comunidad, pertenece a la misma raíz de Pinotepa. Cuenta la población de Pinotepa Nacional que antes era muy peligroso este lugar, porque exactamente a las cinco de la tarde salían las urracas,<sup>622</sup> que se dice *koo íni*,<sup>623</sup> que les pegaba a los varones, eran muy agresivas estas aves. Ahí la población se multiplicó mucho y rápidamente hubo muchas familias. Entonces nacieron muchos nahuales, eran muy poderosos, pero además había familias que no tenían nahuales en sus casas y muchos de los malvados les hacían daño a los hijos de las familias inofensivas.

Las familias afectadas iban con otros nahuales y éstos le decían quién era el malhechor que les había hecho daño. Los padres de estas familias, de tanto coraje que sentían agarraban el machete y se metían a la fuerza en la casa del señor nahual que les había hecho daño y lo macheteaban. Lo macheteaban cruelmente, enfrente de sus hijos y familiares. Así acabaron con muchos nahuales malos en el pueblo El Carrizo, relataron los ancianos de este pueblo. Dicen que actualmente hay algunos nahuales, pero “como que ya no tienen mucho de esos poderes”, “son aprendices”, conocen muy poco de herbolaria.

Entre la gente de la región, por ejemplo, cuando una familia se pelea con otra va con el nahual malo y le pide ayuda, sus miembros le dicen al nahual que están muy enojados porque cierta persona cometió una injusticia en contra de la familia, pero estos asuntos únicamente suceden cuando son cosas muy graves. Cuando se dan las peleas de tierras, es cuando se hace daño a través de *cha tasi*, “las cosas que hacen daño”.

Al preguntarle a las personas por qué no iban a los juicios, nos dijeron que normalmente no iban a los juicios porque “no iban a denunciar lo que no podían comprobar”; o sea, ¿cómo comprobaban ante las autoridades que alguien les hizo daño a través de los poderes de los nahuales? La gente tiene razón al reflexionar, ya que las autoridades solicitan que presenten pruebas físicas, que demuestren quién es el maleante. Entonces ellos no hacían la denuncia formal ante las autoridades del lugar y recurrían a las venganzas entre ellos. A propósito de los poderes del mas fuerte y de las venganzas entre los nahuales, es importante citar el trabajo de Ethelia Ruiz Medrano (2011), quien documentó un caso del nahualismo

---

<sup>622</sup> Dicen que hay un ave llamada *kulayoo* que avisa con su canto la hora a los mixtecos.

<sup>623</sup> Esta ave es llamada *koo ini* por el sonido *koo* en su canto, *ini* es “atardecer”, significa “canto del atardecer”.

en un código jurídico, es importante considerarla para una mayor comprensión del tema que trabajamos:<sup>624</sup>

“Fue ante el virrey don Luis de Velasco que se presentaron los indios Francisco de Torrijos, Francisco del Águila, alcaldes, y Rafael Damián, principal del barrio y pueblo de Cuautlapa, y don Mateo Nazayo y Martín Ribas, principales del pueblo y barrio de Xolo, y don Martín y Diego Vicente, principales del pueblo de Tepuxaco, todos del pueblo de Tepozotlán [Estado de México], para demandar que en 1551 se habían quejado del gobernador y los principales de Tepozotlán. Explicaron que debido a estas quejas se había nombrado por parte del virrey a Francisco Maldonado, indio natural y noble de Chiconautla (Estado de México), como juez para que resolviera los problemas. Sin embargo, Francisco Maldonado tenía un mes averiguando la diligencia y no sólo no realizaba su trabajo sino que todo el tiempo andaba “muy acompañado y servido del gobernador y principales” de Tepozotlán, “mostrándoles mucho amor y voluntad”. En cambio, a los indios que habían demandado les pidió grandes cantidades de alimentos y dinero, todo lo cual se mostró en una “pintura”. Más aún, el noble indio de Chiconautla aprovechando su cargo de juez amenazó a los indios demandantes diciéndoles “haber sido león y tigre y culebra que había estado durmiendo, despertaría y nos comería y consumiría.” Esto es, el juez indio reveló a los indios que tenía como nahuales [o doble animal] a esos poderosos seres, y que si no obedecían los indios le servirían de alimento. Los indios temerosos suplicaban al virrey que les cambiara de juez; incluso en la pintura que presentaron se observa en el lado inferior izquierdo, al lado del topónimo de Tepozotlán, la representación del juez indio con su larga vara de justicia, acompañado de un león, un tigre y una serpiente, sus nahuales, con lo que deseaban dejar claro parte de su problema”.<sup>625</sup>

Ruiz Medrano nos informa del caso del nahualismo en el año de 1552, de los indios de los pueblos de Cuautlapa, de Xolo y de Tepuxaco, dependientes de Tepozotlán, actual Estado de México,<sup>626</sup> vemos que los “indios” “se quejaban amargamente de su nobleza local, afirmando que los sangraban con excesivos tributos, por lo que solicitaron al virrey se

---

<sup>624</sup> Ruiz Medrano, Ethelia, *Mexico's Indigenous Communities: Their Lands and Histories, 1500 to 2010*, Boulder: University Press of Colorado, 2011, 2ed. pp. 40-41.

<sup>625</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

<sup>626</sup> Ruiz Medrano, Ethelia, “El universo y nosotros. Ejemplos de símbolos de poder entre los pueblos indios” in: Guilhem Olivier, coord., *Símbolos de Poder en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH)-Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2008, pp. 443-474.

les enviara un juez para que arreglara el asunto”.<sup>627</sup> En la demanda, la historiadora documenta que las autoridades coloniales enviaron a un indio noble y “principal” del pueblo de Chiconautla para que averiguara acerca de este abuso. Así Ruiz Medrano expone que los “indios” se quejaron de que este noble sólo llegó para hacer amistad con la nobleza de Tepozotlán, y que comía y paseaba con ellos en amena conversación, ignorando los reclamos de los macehuales, más aún, declararon que cuando trataron de cobrarle algunos alimentos que habían consumido les dijo que él tenía poderes de nahual y les lanzó una terrible venganza.<sup>628</sup>

“...diciendo que vendría como es venido a esta corte, y sacaría y llevaría nueva comisión, con lo cual diciendo haber sido león y tigre y culebra que había estado durmiendo, despertaría y nos comería y consumiría, de lo cual damos bastante información”.<sup>629</sup>

La investigadora se inclina entonces a pensar que, “aunque en este caso la nobleza es identificada con poderes mágicos que causan temor y amenazan el orden del pueblo, es factible observar que el caso señala que los indios aceptaban que la nobleza tenía poderes particulares que los hacían distintos a ellos, aunado a su conocida figura como encargados de los rituales y celebraciones señalados por el colectivo, así como de intermediarios frente a los dioses”.<sup>630</sup>

El caso nos ayuda a comprender lo que en la vida cotidiana sucede, como justamente hemos dicho proyecta el carácter especial de los hombres de personalidades sobrenaturales que aparecen en muchas partes de la región de la Costa.

En Pinotepa decían: “Si tú me hiciste daño pues yo también le hago daño a tu familia, pero es a través de esa fuerza discreta que no puede percibirse” puede perjudicar a los demás. Como bien documentó Ruiz Medrano.

Nos aseguraron finalmente los mixtecos en Pinotepa que cuando un señor se enamora de alguna jovencita, primero va con los padres y piden hablar muy respetuosamente con ellos. Los padres de la joven lo rechazan por ser el nahual mucho más grande que la joven. Entonces a veces el señor, para vengarse, le hace la maldad a la joven, se le aparece como

---

<sup>627</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>629</sup> *Ibidem*, pp. 16, 17.

<sup>630</sup> *Ibidem*, p. 17.

una bestia y le hace daño. Si la niña de repente sale al baño, es cuando el nahual *Tasi* aprovecha para asustarla, calcula ese horario y se le aparece a la joven. En aquel momento el señor nahual le transmite una energía maléfica a la joven y ella de repente enferma, le duele un brazo o se le tuerce la boca, le da epilepsia o queda lisiada para toda su vida o muere con ese malestar.

Nos contaron que cuando los niños, los adolescentes o adultos se asustan mucho inmediatamente se le tiene que echar una especie de licor preparado con diferentes yerbas, llamado el *ndixi yuku*, “aguardiente con hierba”, del cual hablaremos y profundizaremos más adelante.

En Pinotepa Nacional sucede que, cuando un nahual quiere a una mujer de amante y ésta lo rechaza, le hace daño. Pero es importante decir que si uno no les teme mucho “no pasa nada”, así testificaron los ancianos. “Aunque un nahual te amenace no tienes que demostrarle miedo; al contrario, uno puede enfrentarse a ellos y no pasa absolutamente nada, todo depende de que tan débil sea uno”. En Pinotepa no todos son así, no todos abusan de sus poderes, pues es de comentar también que cuando los nahuales se portan muy bien ante la sociedad mixteca son respetados –así funciona. Igualmente, ellos también saben que tienen que comportarse de la mejor manera posible, ya que si su comportamiento es malo la sociedad misma los rechaza y los juzga.

#### 1.4. La llegada de animalitos a la casa del enfermo:

Dentro del marco del poder de los nahuales, destacaremos que cuando el buen curandero realiza sus curaciones, acostumbran a llegar diversos animalitos a la casa del enfermo –los que son considerados los hijos de la enfermedad o del peligro del curandero–, que cuidan al paciente del “curandero” durante las sesiones de sanación; digamos los animalitos realizan una especie de “servicio social”.

Los animalitos que llegan a la casa del enfermo son los tonos de las personas que el buen curandero ha protegido; es decir, son animales compañeros de las personas del monte –de hombres, mujeres o niños– que curó anteriormente el curandero o que salvó de las garras de los nahuales malos en el campo, y ahora los animales tonos, reiteremos “prestan su servicio social” –por decirlo de alguna forma–: cuidar a los enfermos que cura el padre de la enfermedad o del peligro, es fundamental.

Los hijos “adoptados” del curandero vigilan a los nuevos pacientes, por medio de sus animales compañeros. Entre las labores de los animalitos que arriban en la casa de los enfermos está el avisar al curandero, ya que el señor de la enfermedad es un personaje masculino que se llama *ra kue’e*, “el señor enfermedad”, y éste suele atacar de nuevo al paciente. Por eso los animalitos compañeros rondan la casa del enfermo, y si ven algo sospechoso avisan inmediatamente al curandero si “el señor enfermedad” quiere volver a atacar de nueva cuenta, se da aviso urgente al curandero. De alguna manera, el curandero amedrenta, demuestra una autoridad al señor enfermedad con la llegada de los animales que cuidan la casa del paciente, es como mandar a su ejército a darle seguridad al enfermo.

Por ejemplo, cuando un nahual malo atrapa a un tono, el *sutu kue’e* le dirá a los familiares del enfermo que buscará el apoyo de otro amigo curandero para que lo acompañe al rescate del animalito que está en peligro. A veces se juntan tres o hasta cuatro y van a rescatar al tono que está en peligro de muerte.

Dicen que algunos tienen “aire” y que ese “aire” cae sobre el suelo donde está el animalito amarrado para desamarrarlo, los enemigos no se dan cuenta. Así salva a los animalitos que son tonos y lo van a esconder a otra parte, muy lejos, en donde no los encuentre el enemigo. El que fue rescatado es aceptado en el grupo de los tonos resistentes, es decir, se convierten en una manada de animales fuertes en las peleas.

## 2. Los rezos y las ofrendas

A continuación veamos cómo son los rezos de los curanderos en Pinotepa Nacional. Este caso lo grabamos en video, logramos transcribirlo al mixteco y enseguida lo traducimos al español, conforme la metodología que llevamos. La oración es de don Carlos, quien falleció hace poco:<sup>631</sup>

*Ay Sutu mani, Si’i mani, Santísima, Sutu ntioo, Santa Cruu.*

“Ay Padre Santísimo, Madre Santísima, Santísima, Padre Dios,<sup>632</sup> Santa Cruz”.

---

<sup>631</sup> Tengamos presente que don Carlos era el último curandero que sobrevivía en Pinotepa Nacional y que curaba de manera pública, falleció a finales de 2017.

<sup>632</sup> Se refieren a la Santísima Trinidad.

(Aquí se persigna en forma de cruz en la bebida de yerba.)

*Ni kuu ra tati ñuma'ana, ni chakundara in kivi, ui kivi, uni kivi, kumi, Ta yo'o va satuñu, yo'o va sataya chi ra tati ñuma'ana, Sutu manio, Santísima, Jesucritu, Sutu ntio, Santa Cruu.*

“Fue el señor aire del sueño, se puso el señor un día, dos días, tres días, cuatro, y tú moverás, tú aflojarás al señor aire del sueño, Padre Santísimo, Santísima, Jesucristo, Padre Dios, Santa Cruz”.

*Ni kuu ra yuku sii, ra yuku taki, ta ni kuu ra yuyu ni kuu yuyu ni kachi, ta ni kuu ra nduta ii, ra nduta taki, ta ni kuu ra ndixi sii, ra ndixi taki, ta ni kuu ra ucha tu'un, ucha kivi, ta ni kuu ra nikandi kuan, nikandi kuichi, ta vachi chi yu'u, chi chi nda'a, ni chakunda ra tati ñuma'ana, ni chakunda ra in kivi, ui kivi, uni kivi, kumi.*

“Fue planta hermosa, fue planta preciosa, y fue rocío cualquiera, rocío de la humedad, y fue agua bendita, agua preciosa, y fue aguardiente hermoso, aguardiente precioso, y fueron siete palabras, siete días, y fue sol amarillo, sol blanco, y viene con la boca, con la mano, se colocó el señor aire del sueño, se puso un día, dos días, tres días, cuatro”.

*Hermanu Santísima, San pedru, Señor Jesucristu, Sutu ntioo, Santa Cruu, yo'o kuu San Pedru, San Pablo, San Miguel, San Martín, San Lucas, San Mateu, San Juan, yo'o satuñu, yo'o sandoto, yo'o sakanda ndakua nda katu cha'a, ndakua nda katu nda'a, Sutu manio Santísima, San Pedru, Señor Jesucristu, Sutu ntioo, Santa Cruu.*

“Hermano Santísimo, San Pedro, Señor Jesucristo, Padre Santísimo, Santa Cruz, tú eres San Pedro, San Pablo, San Miguel, San Martín, San Lucas, San Mateo, San Juan, tú mueves, tú revives, tú inicias hasta las extremidades de los pies, hasta las extremidades de la mano, Padre Santísimo, Santísima, San Pedro, Señor Jesucristo, Padre Dios, Santa Cruz”.

*Yo'o kuu patrona, María Santísima, yo'o kuu patrona Santa Elena, yo'o kuu patrón Moisé, yo'o satuñu, yo'o sandoto, yo'o sakanda ndagua nda katu cha'a, ndagua nda katu nda'a, Sutu manio, Santísima, San pedru, Señor Jesucristu, Sutu ntioo, Santa Cruu.*

“Tú eres patrona, María Santísima, tú eres patrona Santa Elena, tú eres patrón Moisés, tú mueves, tú revives, tú inicias hasta las extremidades de los pies, hasta las extremidades de las manos, Padre Santísimo, Santísima, San Pedro, Señor Jesucristo, Padre dios, Santa Cruz”.

*Chakunda tati ñuma'ana in kivi, iu kivi, uni kivi, kumi, Ta yo'o va satuñu, yo'o va sataya chi ra tati ñuma'ana, nu chakundara in kivi, ui kivi, uni kivi, kumi...*

“Se puso el aire del sueño un día, dos días, tres días, cuatro... Y tú moverás, tú aflojarás al señor aire del sueño, donde se colocó un día, dos días, tres días, cuatro...”

*Sutu manio, Santísima, San pedru, Señor Jesucristu, Sutu tioo, Santa Cruu.*

“Padre Santísimo, Santísima, San Pedro, Señor Jesucristo, Padre Dios, Santa Cruz”.

Cuando se cura al enfermo, se requiere de buenos rezos, de buenas rogativas, de “palabras” cargadas de poder, explicaremos que cuando algunos otros curanderos suelen retar al señor enfermedad por medio de la palabra sagrada –hay otras frases especiales–, dicen por ejemplo: *an raiga ku rakan an raiga ku yu'u*, “será más hombre él (el señor enfermedad) o seré más hombre yo (el curandero)”. Le preguntan a la enfermedad: “¿Quién es más hombre? ¿Tú o yo?” Se presenta una especie de reto entre los actores.

Los curanderos nahuales tienen que dar lugar a un enfrentamiento fuerte y delicado con *ra kue'e*, “el señor enfermedad”, haciendo uso de esas palabras sagradas, ya que *chachi kue'e cuñuñi*, “el señor enfermedad devora el cuerpo del enfermo”, es cruel, es abusivo, por eso los curanderos se vuelven duros con el señor enfermedad y lo enfrentan a través de palabras especiales, los cantos en mixteco son la clave. Se presenta una especie de batalla campal entre el curandero y el señor enfermedad.

Al recordar otras dos frases consisten en decir *kivi cha ni ki'vium chivi cha ni keun*, “el día en que te metiste (al cuerpo del enfermo) el día en que saliste”, es decir, el día en que la enfermedad se burlaba del enfermo atacándolo sin piedad –porque parecía que mejoraba y de repente empeoraba el enfermo. La enfermedad jugueteaba y desairaba al curandero. De ahí que sean necesarias las palabras en forma de rezos. La gente dice que el señor enfermedad tiene cantos especiales para curación de la gente, *tu'un ru kuniru*, “requiere de

sus palabras”. Le gusta que los curanderos le canten para retarlo.

Percibimos que en los rezos y las ofrendas de los curanderos en Pinotepa Nacional hay una mezcla de elementos de origen católico y prehispánicos; por ejemplo, dentro de la oración en forma de canto de don Carlos encontramos recapitulaciones de origen prehispánico, como la planta hermosa, la planta preciosa, el rocío cualquiera o el rocío de la humedad. El agua bendita o preciosa, el aguardiente hermoso, el aguardiente precioso, las siete palabras y los siete días, el sol amarillo y el sol blanco, y hasta se mencionó al señor aire del sueño.

En realidad, cuando van a hacer un ritual de curación durante el día o durante la noche – en el templo católico– que llaman *ndatu*, “suerte, favor o permiso”, o se dice también *ndaka taru ndatu*, “piden suertes, piden favores, solicitan permisos” o *ndatu cha’an taru* “van a solicitar favores” a las entidades sobrenaturales, pero también a las plantas viejas del campo.

Cuando las enfermedades son muy graves, los curanderos asisten con una vela o veladora a los templos católicos y les rezan a los santos, son quienes les ayudarán a curar al enfermo. Así, llevan una vela o veladoras con la cual el curandero ha untado en todo el cuerpo del enfermo. Otro aspecto interesante es que los curanderos están a solas dentro del templo –sin que nadie los interrumpa–; hablarán en forma de cantos con los santos, y con una veladora prendida que cargan en las manos pedirán por la salud del enfermo, que le ayuden a curarlos.

Si las respuestas son positivas de parte de las imágenes católicas, el santo o la cruz –en donde se crucifica la imagen de Jesús en Semana Santa– emitirán un tronido fuerte, señal que será interpretada por el curandero como afirmativa, y cuando la respuesta de la imagen es negativa, no hay señal del santo o de la cruz.

Cuando la enfermedad es demasiado grave y los curanderos han asistido a los templos católico del pueblo y los niños siguen inquietos por ejemplo, o sea que siguen llorando mucho o con malestares estomacales como diarrea, fiebre etc., entonces se realizarán rezos y ofrendas *nu ndu kruu iti*, “en el cruce de caminos”, que consisten en siete bolitas de copal y siete huevos.<sup>633</sup> Podrá asistir una o hasta siete veces si es que el señor enfermedad así lo

---

<sup>633</sup> Don Carlos dice: *va kayu ñu’u chi kutu*, “se quemará la lumbre con copal”, cuya cremación en honor a los dioses era una de las prácticas rituales más difundidas en Mesoamérica. Hay textos que afirman que el humo del copal servía de vehículo para los rezos de los hombres hacia los dioses... En Durán, 1967, I: 41. Citado

solicita. Incluso, cuando los niños se enferman de gravedad y se les busca remedio pero éstos no se curan, los padres suelen buscar a un curandero que se convertirá en su *sutu kue'e*, aunque su enfermedad nada tenga que ver con los tonos. O sea, aunque el niño no haya enfermado de tono sino de cualquier otra enfermedad como el espanto y que le resulta difícil curarse, un curandero puede ser el protector del niño.

Otras veces se enferman porque *ni ndoo i'nitave*, “se quedó el espíritu de los pequeños”, se abandonó el espíritu en algún lugar; como dijo la gente, esta enfermedad se parece mucho al espanto o susto, pero no es lo mismo. Para que los niños se curen, rezan y se ofrendan veladoras a los santos de los templos católicos de Pinotepa Nacional, incluso se hacen rezos y ofrendas en pueblos cercanos, como en Huaxpaltepec un pueblo muy importante entre los mixtecos, en donde se dice que en tiempos antiguos apareció un santo –la imagen de Jesús de Nazaret de color negro. En ocasiones las velas o veladoras se llevan a *nu kruu ucha*, “a las siete cruces”, o sea, donde están sembradas siete cruces en los cerros sacros.

Dicen que los *Ñatata*, “los curanderos”, van a dejar siete veces la enfermedad en los lugares sagrados. De vez en cuando se le ofrece dinero al señor enfermedad. Cuenta la gente que anteriormente era un peso el que se ofrendaba; de hecho, este peso era el equivalente a \$100 en la actualidad: siete veces sumaban siete pesos, los que se le ofrecía en total a la enfermedad; es decir, el equivalente a setecientos pesos actuales. Los niños o los adultos se curaban. El dinero lo acomodaban los curanderos a un lado de la lumbre que quemaban, o sea, era parte del acto ritual que se ofrendaba.

Muy curioso que los curanderos suelen hacer también rezos y ofrendas en los cerros – donde están construidos los templos católicos– para desearle mal a la gente. Se asiste a invocar a la cruz o las cruces –guardadas en el cerro de El Calvario de Pinotepa– en donde se crucifica a *Yaa nda'va*, “al Dios crucificado”, cada año en Semana Santa. Las cruces permanecen guardadas en el templo católico durante todo el año (a este templo se le denomina *veñu'u santa kruu*, “la iglesia de la Santa Cruz”), y ahí se piden males para la gente.<sup>634</sup>

---

también en Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 35, 2004: 21-147.

<sup>634</sup> Testimonio del señor Rafael, curandero, y la señora Matilde (nació con los dones pero se lo quitaron de niña) son de Pinotepa Nacional.

Los curanderos asisten a ese templo para entablar una charla discreta con las cruces y a solicitar el favor que se necesita. Si se desea mal a alguien, se les ruega a las cruces y se les ofrenda con veladoras. Pronuncian discursos para pedir el bien o para solicitar el mal de hombres o mujeres, hasta para pedir por el bien destino de familias completas.

Cabe añadir que los santos católicos están siempre a la disposición de los curanderos mixtecos de la región y no al revés, ya que los curanderos pueden manipular a los santos a su antojo. Porque nos damos cuenta que cuando se realiza una “brujería”, los curanderos asisten también con los santos, les oran, les piden, les ruegan que hagan cumplir el mal que se desea sobre el individuo.

Así las ofrendas pueden ser para ofender, o bien para glorificar a las personas. Los procedimientos rituales son la manera como los curanderos se acercan a las fuerzas celestiales. En cuanto a las plegarias y oraciones, Jesús Jáuregui dice que “si los rezos son lo importante” no es porque suplan la materialidad de las ofrendas, pues justo es señalar que esta condición se convierte en una cualidad relativa en el intercambio recíproco que se establecerá con los dioses...<sup>635</sup> El punto es la ejecución verbal por medio de la cual “se abre la puerta del cielo”.<sup>636</sup> Obviamente la puerta del cielo se abre para ofrendar a los dioses, porque en el trabajo de Michel Graulich y Guilhem Olivier se detalla muy bien sobre “la comida de los dioses en el México antiguo”,<sup>637</sup> con descripciones de las fuentes antiguas en donde aparecen diversas ofrendas alimenticias para los dioses. Dicen los autores que los dioses no reciben solamente ofrendas materiales, sino que se alimentan también de la esencia de las ofrendas, lo cual encaja perfectamente para nuestro tema de estudio.

El texto ilustra una gran variedad de alimentos divinos para los dioses, y explica el origen de dichas ofrendas a través de los mitos. Es más, en tiempos pasados “los hombres ignoraban cómo venerar a sus creadores...”<sup>638</sup> Los mortales empezaron entonces a venerar a sus dioses gracias a la música y los cantos, que constituyen verdaderos rezos...<sup>639</sup> Así que tanto los rezos como las ofrendas materiales formaban parte de lo que los seres divinos

---

<sup>635</sup> Jáuregui, Jesús, “El concepto de plegaria musical y dancística”, en *Alteridades* 7 (13), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, p. 327.

<sup>636</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>637</sup> Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 35, 2004: 21-147.

<sup>638</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>639</sup> *Ibidem*, p. 140.

exigían de los mortales.<sup>640</sup>

De la misma manera se constituyó la visión del mundo con la lluvia, como propuso John Monaghan. Acerca de la tierra y de la lluvia y explica que “mientras el oficiante ‘alimenta’ a la tierra o a la lluvia (con pulque), también reza. Estas plegarias suelen involucrar una solicitud de perdón, una declaración de lo que se desea y, lo más importante, una reiteración de los términos de pacto.”<sup>641</sup> En el caso de los mixtecos de Pinotepa, sucede casi de la misma manera, porque también *ra ntioo*, “el señor dios”, o *ra ña va’a*, “el señor malvado”, escuchan súplicas cuando se utilizan los rezos y ofrendas para la curación de los afectados, todo depende de la intención que se tenga de parte del curandero.

Alessandro Lupo (1995) ha planteado muy bien que según los distintos sistemas interpretativos, los significados atribuidos a las ofrendas varían sensiblemente, pero en sustancia pueden reducirse casi siempre a unos pocos conceptos básicos como: a) compensar a la Tierra por su violación (perpetrada con hachas, fuego, arados, azadas, coas), conjurando su ira... b) Nutrir a la Tierra, agotada por la continua producción y sustentación de toda forma de vida... c) Purificar a la Tierra de las impurezas que los vivientes depositan constantemente sobre ella... d) Proteger los campos de influjos nefastos, proporcionando a la Tierra objetos o sustancias considerados capaces de alejar los maleficios... e) Favorecer, por magia simpática, el crecimiento del cultivo (por ejemplo ofreciendo copal y cohetes, cuyo humo y explosiones evocan las nubes portadoras de lluvia y los truenos que las acompañan... Y finalmente, f) Transmitir fuerza y fecundidad a las semillas depositadas en el terreno.<sup>642</sup>

Es así que la mención de los diferentes alimentos (las ofrendas) y los rezos formaban parte de lo que los seres divinos exigían a los mortales o simplemente era un intercambio entre hombres y dioses. De hecho “uno tiene la impresión de que si bien los mortales deben su exigencia a los dioses, éstos dependen a su vez de sus criaturas”.<sup>643</sup> “Los dioses se alimentan de tus palabras”.<sup>644</sup> Relacionamos perfectamente este tipo de reflexiones a los

---

<sup>640</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>641</sup> Monaghan, John, “Sacrifice, death, and the origins of agriculture in the Codex Vienna”, 1990, by the Society for American Archaeology, p. 567.

<sup>642</sup> Lupo, Alessandro, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1995, pp. 218,219.

<sup>643</sup> Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 35, 2004: 21-147.

<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 125.

mitos y rituales de los nahuales en Pinotepa Nacional.

### 2.1. El canto del algodón amarillo

El canto del algodón amarillo es un rezo lleno de “palabras sagradas” que los curanderos suelen usar en Pinotepa para demostrar sus poderes secando árboles o reverdeciéndolos. Los *Ñatata* “curanderos” van a probar su poder en el campo, cantando este canto para secar los árboles más viejos. Algunos son tan poderosos que aún secando esos árboles son capaces de reverdecerlos nuevamente con el canto del algodón amarillo. Para la mayoría de la gente este canto puede usarse para realizar maldades a la gente, de hecho, se dice que para que algún integrante de la familia muera se canta en su casa.

Este tipo de cantos puede ir heredándose únicamente entre curanderos –de los experimentados hacia los más jóvenes. El nombre de este canto en mixteco es *yaa kati kuan*, se podría traducir como “canto del algodón amarillo” (*yaa*, “canto, música”, *kati*, “algodón”, y *kuan*, “amarillo”), un canto extremadamente peligroso para los pobladores y que se podría entender también de otra forma, dándole una tonada diferente a la frase *yaa kati kuan* (“música que explica lo amarillo” o “música que habla de lo amarillento”). Lamentablemente no quisieron proporcionarnos más datos sobre este canto, pero consideramos interesante informarlo en el manuscrito y que quede como testimonio de su existencia, ya que es un canto muy especial para los *Ñatata*, de mucho cuidado para la gente. Este canto es el más reservado de todos los que existen entre los mixtecos de Pinotepa Nacional. Incluso llega a ser más delicado que el canto de *tuti ucha*, el de “siete cuerdas”, que a continuación explicaremos.

### 2.2. El canto de la cuerda siete

El canto del *tuti ucha*, “cuerda siete” (*tuti* significa “cuerda de instrumento musical, vena del cuerpo”, y *ucha*, “siete”) es exclusivo para las malas acciones de los nahuales curanderos, aunque este canto es menos nocivo (que el primero que mencionamos), de acuerdo a la gente. No obstante, solo los nahuales curanderos lo conocen. Cuando los nahuales curanderos están borrachos suelen amenazar y atemorizar a la gente con su canto de cuerda siete, diciéndole que tienen ganas de cantar el canto de cuerda siete, pero la gente los afronta.

Los mixtecos saben de antemano que este canto, al igual que “el del algodón amarillo”, es para maldecir un hogar, o para desearle muerte a la familia que habita ese hogar, así que las ancianas suelen increpar duramente a los nahuales curanderos, no permitiendo que canten el canto de mal augurio, como cantan las aves que a continuación veremos.

### 2.3. Las aves de la muerte y su canto de mal augurio

Para los mixtecos existen aves de mal agüero, que de alguna manera se relacionan con los nahuales malos; por ejemplo, la lechuza, que se dice *kustruku*, es un ave de mal auspicio y canta: *ku kuu ku kuu*. De hecho, cuando esta ave se posa en los árboles de los patios de las familias suele cantar su canto, anunciando desgracia para las personas, hasta llegan a relacionar el canto con “la muerte”.

La reacción de los mixtecos consiste en apedrearlas inmediatamente para que se alejen del lugar. El búho que se dice *ka'un* en la lengua y que canta *kuu kuu*, también es un ave de muy mal pronóstico para los pobladores, ya que de la misma manera suele anunciar “muertes o tragedia” cuando se posan en los árboles de los patios de las familias mixtecas. También existe el ave *timi sayu*, llamado así por cantar *kua kua* como si estuviera agripada el ave, de hecho de ahí proviene su nombre *timi sayu*; *sayu* “es gripe”.

Cuentan que el ave *timi sayu* es parecida al *sami*, a “la garza”, es de color blanco y suele volar por las noches cantando su canto de mal augurio; pero no es ni garza ni pelícano, porque al pelícano se le llama *lakojo* en mixteco. Hasta las aves comunes dan señales de desgracia en las familias; nos cuenta la gente que suelen entrar hasta el interior de las habitaciones de las personas, principalmente por las noches, y que acostumbran recorrer todos los espacios de las casas; en ocasiones cantan su canto, el cual indica muerte o tragedia para la familia.

Por eso los lugareños suelen actuar de manera muy rápida para atraparlas y matarlas; después de que los matan llevan a cabo un ritual para que la profecía de las aves no se cumpla. Una vez que se atrapa al ave que anda en el tejado o dentro del hogar, se le pide a los niños o adolescentes que orinen encima de ellas como “burla”, es decir, “se le da una bebida de su propio chocolate”. Después se les tira muy lejos para que la mala profecía no se cumpla nunca.

Otra de las aves son los *tachii* “zopilotes”, que cuando hay cuatro o cinco “zopilotes”, volando arriba de día y de noche es que están organizando “una fiesta”, es “señal de que alguien va a morir”. O cuando las palomitas de monte que llaman *kuluku* “cucucha” se pelean en la mañana o en el atardecer en el techo de las casas, es que alguien va a morir en la familia, o algún vecino fallecerá...

Dice la gente que algunos *Tasi* mandan a algunas de estas aves a desear el mal, principalmente el búho o lechuza son sus mensajeros preferidos, maldicen el hogar deseándoles infortunio a los integrantes.

También entre los mayas “las aves nocturnas se asocian siempre con los nahuales por su extraordinaria visión; el brujo, además de ver lo que los demás no ven, vigila en las noches a los hombres. Entre los pokomames (pueblo maya de Guatemala y El Salvador) llaman a los brujos *lichus* o lechuzas porque, además de utilizarlos como mensajeros, pueden ver como ellos y transformarse en esas aves (ello nos recuerda al *tlacatecólol*, que a la letra se ha traducido “hombre búho”, nahual de los nahuas antiguos que se transmutaba también en otros animales).<sup>645</sup> López Austin<sup>646</sup> ha anotado que “independientemente de que el búho era emisario del Mictlán o Región de los Muertos, existe en la etimología de su nombre el verbo *coloa*, “perjudicar o dañar, que unido al prefijo de persona indefinida “te” da una significación bastante precisa de la naturaleza del búho y del *tlacatecólol*.”<sup>647</sup> ambos se caracterizan por su labor de dañar a la gente, con lo que no queda tan lejana la versión de fray Bartolomé de las Casas: “hombre nocturno, que anda de noche gimiendo y espantando; hombre nocturno espantoso, hombre enemigo”.<sup>648</sup> Es interesante que cuando Alfredo López habla del tecolote y la lechuza en las “Fuentes indígenas de la cultura náhuatl” (que son textos de los informantes de Sahagún) señala que:<sup>649</sup>

---

<sup>645</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 232.

<sup>646</sup> López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, México, 1967, p. 88.

<sup>647</sup> Dice Molina: *Tlacatecolotl*, “demonio, diablo”, De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 115v.

<sup>648</sup> De las Casas, (fray) Bartolomé, *Los indios de México y Nueva España, Antología* (con notas de Edmundo O’Gorman), Colaboración de Jorge Alberto Manrique, México, Editorial Porrúa, S. A., 1966, p. 79.

<sup>649</sup> López Austin, Alfredo, *Augurios y abusiones, fuentes indígenas de la cultura náhuatl, textos de los informantes de Sahagún, introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin*, México,

“Cuando al borde de la azotea de alguno, o sobre su jacal, sobre sus árboles está cantando, lo oye que está diciendo: “Tecolo, o, o, tecolo, o, o,” ... Decían que cuando era oído, descubría la muerte, la enfermedad; era augurio de muerte. El que lo oyó quizá muera; quizá termine; quizá se canse. Morirá en su tierra, o quizá morirá en la guerra; o quizá morirá uno de sus hijos; o quizá morirá...”<sup>650</sup> En cuanto a la lechuza, escribían:

“Dicen que puede así dar a entender que ya alguno morirá; por esto morirá alguno de los moradores de la casa; ya alguno pescará alguna enfermedad. Y si dos o tres veces se pone a cantar, allí mismo, en la portada de la casa, o sobre la casa, mucho se amedrentan, se preocupan... Y también si alguno enfermaba y sobre él se ponía a cantar, decían: “Ya no saldrá; ya lo entregaremos”. Lo decían así porque dizque la lechuza es el mensajero, el enviado del señor del Mundo de los Muertos y de la señora de los Muertos...”<sup>651</sup>

Estas aves estaban relacionadas indudablemente a los nahuales, porque López Austin nos recuerda de los brujos, “los hombres búhos”. Tlacatecólótl u “hombre búho” es el mago que utiliza sus poderes en perjuicio de la gente.<sup>652</sup> o los nahuales: *Nahualli* es el mago que tiene poder para transformarse en un animal o en una cosa:<sup>653</sup>

En la noche andan los hombres-búhos, los nahuales quizá, los brujos, donde perjudican los hogares de la gente. Cuando los ven que con algo quieren perjudicar a los dueños de la casa, entonces (estos) ponen una obsidiana en la puerta, o quizá la ponen en el patio, durante la noche. Dicen “Dizque ahí se miran en el espejo los hombre-búhos, los brujos, al ir a hacer daño a la gente. Quizá alguien morirá; quizá en alguno se produzca la enfermedad”. Con esto huye (el brujo). Esta vez no perjudica a la gente, cuando ve el pedernal que está en el agua”.<sup>654</sup>

---

Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 1969, pp. 35-87.

<sup>650</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>651</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>652</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>653</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>654</sup> *Ibidem*, p. 87.

## Capítulo V. Enfermedades y ritos de curación

El último capítulo de nuestra investigación trata acerca de las enfermedades más comunes entre los habitantes de la Costa, haciendo referencia a la forma en que estas enfermedades se curan por medio de los rituales, principalmente para aquellos individuos que habitan el municipio de Pinotepa Nacional. Más aún, hay enfermedades que son propias de las personas oriundas del lugar –independientemente de la enfermedad del tono–, y a las cuales llamaríamos “tradicionales”.

Para poner un ejemplo, está el *nichío*, así se dice en español local, término que proviene del vocablo mixteco *ni chi'o*, lo que se entiende como que “se enfermó (la persona) por el antojo de algún alimento”, y se cura con ciertos ritos.

El susto o el espanto es otra de las enfermedades que consideramos tradicionales de los pobladores. La gente llama *cha ni yu'i*, que “se asustó, que se espantó”, mientras que otra enfermedad parecida a la del susto o el espanto se llama *ni ndoo i'ni*, que “se quedó” el individuo, o sea, el espíritu de la persona fue abandonado en algún lugar, es la pérdida de la sombra. De ahí que el cuerpo del individuo pierda el equilibrio emocional y enferme mucho por el quebranto de una parte de su cuerpo que es vital, el espíritu. El espíritu se llama a través de rituales específicos, lo que veremos en el transcurso de este capítulo.

Otras de las enfermedades tradicionales la llamaríamos “enfermedades hermanas”, así nombradas por la gente, son el *kuiñi* y *kuañu*: se trata de infecciones que se manifiestan en la piel de los individuos, y que llaman “disipela” en español local y se presentan principalmente entre las señoras ancianas. Se curan llevando a cabo rituales muy especiales entre las mixtecas. Son algunos de los ejemplos de enfermedades más comunes de los pobladores de Pinotepa Nacional, aunado a ellos van sus rituales desglosados en el capítulo.

Separaremos los temas de acuerdo a la información recabada para dicho capítulo. Los temas extraídos son “Las enfermedades y sus ritos de curación”, y añadido a esta misma temática ponemos su diagnóstico, su adivinación, así como la observación de la misma. Se detalla además el uso de los sueños, los ritos de curación, el uso de las plantas medicinales, o el uso del *ndixi yuku*, “el aguardiente con yerbas”. Para aliviarse, los mixtecos suelen llevar a cabo diferentes rituales de curación con yerbas especiales, lo cual tocaremos a detalle en el apartado correspondiente. Son los curanderos que cuentan con más prestigio en

la comunidad los que suelen llevar a cabo ritos muy especiales de sanación. Por ejemplo, cuando las personas no se curan, acostumbran quemar copal, y a este elemento sagrado van agregados siete huevos “de rancho”<sup>655</sup> y así perfeccionan el ritual de sanación.

En fin, conozcamos de manera más concreta cuáles son las enfermedades exclusivas de los mixtecos en Pinotepa Nacional y de la región Costa en general. Veamos los respectivos ritos de curación que los curanderos llevan a cabo en la comunidad, así como la explicación que nos proporcionaron para cada rito.

## 1. Las enfermedades

Resultó curioso haber encontrado ciertas enfermedades que los de Pinotepa consideran propias de su grupo. Enfermarse de *cha chi'o* es muy común en la población; la enfermedad de *cha chi'o* suele también decirse *ni chi'o*, o simplemente *chi'o*, haciendo uso del tono de la lengua, o se dice *ni chi'oña*, “que se enfermó (ella) por el antojo de algún alimento”, o *ni chi'ora*, “que se enfermó (él) por el antojo de algún alimento”, o *ni chi'ove*, “que se enfermó (el niño o la niña) por el antojo de algún alimento”. Inmediatamente se presentan los síntomas por el antojo de alguna comida que quiso comer la persona y que nunca probó, se quedó con el antojo. Es decir, la enfermedad se explica como “no come lo que se desea”. Un fuerte deseo de antojo.

El deseo de probar ciertos alimentos fue tan grande, “lo deseó tanto la persona” que llegó hasta el límite de enfermarse. Se sabe en ocasiones que es *ni chi'o* de algún alimento en específico por la forma de cómo se manifiesta dicha enfermedad. Los síntomas hacen referencia a la comida que se le antojó a la persona. Por ejemplo, si quiso comer algún alimento típico de la región –que se localiza cada año–, como las famosas “chicatanas”<sup>656</sup> o los “cangrejos” (que salen con las primeras lluvias) y no lo comió la persona, se enferma porque las señales aparecen enseguida.

Los síntomas para la chicatana, por ejemplo, son la caída del cabello, mientras que los síntomas para el cangrejo suelen ser manchas negras en la piel, que se manifiestan con mucha comezón. En el caso del *xikayu tioo*, “cangrejos en frijol molido” (este crustáceo

---

<sup>655</sup> Son llamado “huevos de rancho” los blanquillos de las gallinas caseras.

<sup>656</sup> Una especie de hormiga negra que vuela, en mixteco se dice *sundoko*, “chicatana”.

sale por el mes de mayo, junio o hasta julio; las mujeres suelen cocerlo en frijol molido), sus síntomas aparecen con manchas negras sobre la espalda, acompañadas de comezón intensa por las noches, de ahí que se conozca enseguida que el causante de los malestares es el *xikayu tioo* “el cangrejo en frijol molido”. Por eso, en el caso de los *sundoko*, “las chicanas” –que salen también con las primeras lluvias– si se le antojó a la persona la hormiga y no la comió el año en que llovió, se le puede manifestar el *chachi’o*, se le comienza a caer el cabello hasta quedarse totalmente calvo o calva. Los lugareños mixtecos también se pueden enfermar si se les antojan los *tindoko*, “las langostas”, y no los comieron; suelen darle infecciones en los ojos.

Los *ndivi yuxi*, “los huevos de tortuga” (que actualmente está prohibido consumirlo) también están entre las enfermedades que causan el *cha chi’o*. Sus síntomas aparecen con una bola suave en el cuello, en las axilas o en la ingle. De ahí que se tenga cuidado cuando no se consume el *ndivi yuxi* “los huevos de tortuga”. Los *ndivi yuu*, “los huevos duros” de gallina común, también son causa de *cha chi’o*. Cuando se le antoja el huevo duro a la gente y no se lo come, le salen bolitas en el cuerpo. La semejanza a la comida que se antojó, es la bolita que le sale en el cuerpo, muy parecida al huevo de gallina.

*Ri titi*, “las iguanas”, como la iguana frita, que la gente llama *titi yata* en la lengua, también es causa de la enfermedad del *cha chi’o*, y comienza con mucha comezón en el cuerpo.

Si a la persona se le antojó el *yakui*, “el armadillo”, y no lo comió, aparecen enseguida los síntomas del *cha chi’o*, y le salen granos amarillentos en el pecho o en las nalgas, estos granos van acompañados de mucha comezón.

La gente se enferma por antojársele la moronga, es decir “la sangre de puerco rellena con otros ingredientes”: sus síntomas son dolor, palpitaciones muy fuertes y ardor en la parte en donde aparece una bola negra, a esta bola le llaman *ndusu*, “bola”, y revienta, tirando sangre de color negra del cuerpo. Así, el *niñi kini*, “la moronga” o “rellena” –que es como se conoce en Ciudad de México– suele también estar entre los alimentos que causan el *cha chi’o* de los mixtecos de Pinotepa Nacional.

Hasta el chorizo o el chorizo hecho con huevo, es otro de los alimentos que provoca el *cha chi’o* y se presenta con infecciones fuertes entre los dedos de los pies o de las manos.

El *susu* “el seso” de cerdo, cuando se tuvo antojo y no se comió, enseguida brotan sus síntomas con una infección en el oído que duele mucho.

El *cha’a Kini*, “las patas de cerdo”, también son peligrosas, sus señales salen entre los dedos grandes de los pies como si la persona tuviera hongos.

El *chiti kuiñi*, “las tripas de cerdo” o “los intestinos de cerdo”, es mucho más peligroso, ya que cuando se les antoja a los varones les da infección en el pene por causa del *cha chi’o* provocado por los intestinos de cerdo. La cabeza del pene (o sea el glande) tiene infecciones con este alimento.

Nos contaron las mujeres que los mixtecos igualmente se enferman si se les antojó *xita cha’a Kini*, “hígado de cerdo”, sus síntomas son dolores y pulsaciones muy fuertes, pues la bola que aparece en cualquier parte del organismo del individuo es la que causa este daño.

Dicen las ancianas de más edad que la enfermedad del antojo del hígado de cerdo suele ablandar la parte en donde aparece la bola de *xita cha’a Kini*, de ahí que se conozca que el causante del malestar en el cuerpo de la gente sea el hígado de cerdo. Aseguran que hay una ligera comezón que se convierte en *ta’a lu’u*, “una pequeña inflamación en la piel” que llaman “nacido” en español local. Este tipo de inflamaciones duele y arde mucho.

Si a la gente se le antoja la conserva de *ya’mi*, “camote”, que son dulces de camotes en piloncillo, dicen las ancianas que le sale *tilundu*, “una bola en el cuerpo”. Por ejemplo, cuando se enferman con el *ya’mi china*, “camote china” en miel, aparece en cualquier parte del cuerpo una bola que tira agüita infecciosa.

La gente suele enfermarse del *ni chi’o* cuando no come el *ya’mi yutu*, que se traduce como “camote de palo”, un tipo de camote que venden en la Costa. Sus indicios aparecen con una bola en el cuerpo. Otro de los antojos se presenta con el *ya’mi tioko*, “camote *tioko*”. Los síntomas son una bola grande en la cabeza de la persona, hay granos pequeños alrededor de la inflamación grande. También la gente se puede enfermar de *cha chi’o* si no come el *ya’mi tichi ku’u*, “el camote de vejuco”, que literalmente se traduce “camote del monte”. Este tipo de camotes es silvestre y crece con las primeras lluvias para alimentar a los mixtecos.

El otro alimento que causa *cha chi’o* es *kaa sundiki*, que le llaman en español local “el bazo”, y es “carne de res rellena con otros ingredientes”. Los síntomas son comezón en las manos, la gente se rasca y continúan infectándose aún más la parte afectada, hasta que

empeora. Cuando la gente se enfermó del *cha chi'o*, del bazo, comienza a expeler sangre infectada de un color oscuro en las manos.

Cuando se infectan por el antojo de *kuluku* o *ndivi*, que son las “palomitas de campo”, los síntomas comienzan con una gran comezón en la cabeza, como si la persona tuviera mucha caspa.

Dice la gente que cuando hay antojo de un conejo se presentan comezones en el trasero, especialmente por las noches.

También con el *kuñu sundiki*, “la carne de res”, puede presentarse el *ni chi'o*, se manifiesta con una comezón muy fuerte en las plantas de los pies. Hay comezón y dolor muy molesto.

Las personas se enferman de igual forma del antojo de *cha'a sundiki*, “patas de res” o *cha'a kini*, “patas de cerdo”, en ambos casos hay dolores y grandes comezones entre los dedos de los pies, como si el individuo tuviera hongos.

Asimismo, las personas se enferman por el antojo del chicharrón en frijol y se manifiesta la enfermedad con ampulas negras. De hecho, la enfermedad del *cha chi'o* también se manifiesta cuando a la gente se le antoja comer bolitas de masa dentro del frijol, como suelen comer los mixtecos de la región. Los síntomas del antojo de este platillo se presentan en la garganta o axila, hay *simi* “inflamaciones en la ingle”.

Cuando se tiene antojo de *xini chivu*, “cabeza de chivo”, sale el *cha chi'o* con una infección muy fuerte en el oído, pues al manifestarse un *dusu* “una bola” en el cuello hay infecciones hasta el oído. Además, el enfermo presenta sensaciones muy raras, como si tuviera gusanos en el oído –la gente dice que los chivos tienen gusanitos en la cabeza–, de ahí que las personas también sientan esta molestia que le causa mucho malestar de la cabeza del chivo.

Las personas igualmente se enferman cuando se les antojó *ndivi ita ru tiñuu*, “huevo rosita de gallina”,<sup>657</sup> que se traduce letra por letra “huevo flor de gallina”: se despliega como un granito en el colon, duele y arde toda la noche.

También sale *ni chi'o* por la conserva de coyul,<sup>658</sup> se presenta con una bola dolorosa que saca una agüita infecciosa.

---

<sup>657</sup> Son los huevitos de la gallina que apenas se van formando en su interior.

<sup>658</sup> Una especie de coquito de una palmera que nace en la región y que suele comerse en piloncillo. Se dice en la lengua *tika'a chiti*, “coco que se chupa”.

Reflexionando un poco sobre el tema, cabe citar trabajos similares. En San Juan Copala, Oaxaca, las enfermedades que los brujos tratan son: mal de ojo, espanto, brujería, disentería, diarrea por enfriamiento, lombrices, latido, chipilera, aires, sarampión, tos, paludismo e hinchazón.<sup>659</sup> Llama la atención que “el brujo trata a sus enfermos como iguales, por ser ambos indígenas, pero al mismo tiempo con autoridad por ser el predestinado y por lo tanto tener capacidades de las que carece el enfermo”.<sup>660</sup> Dice Zuanilda Mendoza que “entre los mixtecos se refiere la ceremonia levantamiento del tona que no se realiza entre los triquis de Copala; de igual manera, se reporta un amplio conocimiento de hierbas medicinales en la población mixteca y amusga que no tienen los triqui.”<sup>661</sup> Interesante que las enfermedades sean muy parecidas entre algunos pueblos, mientras que en otros parecen no existir.

a) Sobre el susto y el abandono del espíritu

El susto o el espanto es otra de las enfermedades de los mixtecos en Pinotepa Nacional. Se habla del susto o el espanto y se dice en la lengua materna *cha ni yu'i*, “que se espantó o que se asustó” o “que se espanta”, o “que se asusta”, depende del tono de la lengua, o bien se dice *cha yu'i*, “el espanto, el susto”, *ni yu'i*, “que se asustó, que se espantó”, *ni yu'i ña*, “que se espantó (ella)”, *ni yu'i ra*, “que se asustó (él)”, *ni yu'i ve*,<sup>662</sup> “que se asustó (el niño o la niña)”, lo cual se manifiesta con mucha frecuencia entre la población.

Aseguran las personas entrevistadas que la enfermedad del espanto o del susto se presenta cuando una persona tiene un evento sorpresivo de miedo, una grande y repentina impresión, se asustó mucho por algún suceso. El *cha yu'i* se va a presentar cuando una persona recibe noticias fuertes que alteraran o desequilibran sus nervios o emociones.

Varias personas han experimentado situaciones desagradables que las impresionan, como cuando se encuentra en un lugar equivocado y le sucede algo. Van caminando por las calles, justo en el momento en que sucedió un evento imprevisto, llámese el asesinato de alguien, algún accidente, alguna noticia fuerte, es decir, cualquier momento incómodo para la persona que le toca ver u oír justo en el momento. Dice la gente más grande que este tipo

---

<sup>659</sup> Mendoza González, Zunilda, *De lo Biomédico a lo popular, el proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

<sup>660</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>661</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>662</sup> *Ve*, es afijo de ternura, principalmente se usa para niños o niñas.

de enfermedades se presenta cuando la sangre de la persona “es débil”, o sea que una persona “de sangre débil” está siempre propensa a padecer esta enfermedad.

Los individuos que se asustan pueden ser hombres adultos, mujeres adultas, ancianas o ancianos, pero principalmente los niños o las niñas, ya que los pequeños están más expuestos a enfermarse por tener su sangre todavía demasiado “débil”.

Cuando la gente se asusta, los curanderos suelen decirles *kuku'un ini maun ndaa ni yu'iu*, “acuérdate tú mismo donde te asustaste”, otros dicen exactamente dónde y cómo fue que el individuo se espantó. La gente adulta que es de “sangre muy débil” tiene diversas formas de asustarse con facilidad, “desde cuando se cae la hoja de un árbol”, causando un ligero ruido, hasta cuando se evidencia “el fallecimiento de un pariente” o el asesinato de alguna persona, ajena a ellos, en fin, hay muchas maneras de que un individuo puede espantarse y enfermarse inmediatamente de *cha ni yu'i*. Cualquier persona recibe noticias que llegan a su oído, y aunque no tienen nada que ver con ellas y si son “de sangre débil” les afecta mucho lo que escucharon o vieron.

Otros son de sangre fuerte y nunca se asustan, o si se asustan no desarrollan los síntomas del *cha yu'i*, porque son de sangre fuerte. De estos individuos fuertes, hay muchos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional.

Cabe mencionar que algunos investigadores han definido el susto en términos muy generales y han dicho que se trata de la pérdida de una de las entidades anímicas de la persona a consecuencia de una fuerte y repentina impresión.<sup>663</sup> Algo parecido sucede entre los habitantes de Pinotepa Nacional.

Los nahuas del estado de Puebla, por ejemplo, relacionaron el espanto con el tonal;<sup>664</sup> dicen que el espanto es una enfermedad ocasionada por la pérdida prolongada de una parte del tonal a consecuencia de un evento sorpresivo que muchas veces implica miedo...<sup>665</sup> En Pinotepa Nacional nada tiene que ver el tonal con el susto o por lo menos no mucho, porque “el espanto” o “pérdida de la sombra” es independiente y la enfermedad que sufre la persona cuando enferma de su animal compañero es otra.

---

<sup>663</sup> Laura Elena Romero López cita a diversos investigadores sobre el tema: entre ellos a López Austin (1996: 390); Segre (1982: 75), y Signorini (1982:320). En Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2006, p. 228.

<sup>664</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>665</sup> *Ibidem*, p. 228.

Precisamente otra de las enfermedades que hemos comentado y que es parecida al espanto –pero que no es lo mismo– y que la gente considera típica es el *ndoo i'ini*, “que se quedó (el espíritu)”, y aunque se parece mucho al espanto o susto, “nada tiene que ver”, indicó la gente. La enfermedad del *ndoo i'ini* consiste en que las personas se enferman por el abandono de su espíritu en algún lugar solitario de la región o en otras partes donde había mucha gente, por donde la persona anduvo sin que haya sucedido un evento inesperado. El término en mixteco se traduce como “se quedó” la persona, o sea “el espíritu de la persona se quedó en el algún lugar” donde caminó por un momento.

Es importante añadir que se da mucho en los niños cuando suelen pasear con sus padres, se enferman cuando son todavía bebés o niños grandes, pero también pueden enfermarse las personas adultas. La enfermedad del abandono del espíritu tiene otro nombre en mixteco. El *ndoo i'ini* que se caracteriza porque la persona se asusta sin razón aparente (abandona su espíritu), parece no haber motivo alguno, de ahí que hasta los bebés muy pequeños, que no tienen todavía conciencia de dónde andan con sus padres, abandonan su espíritu. El espíritu del individuo se queda en algún camino “solitario” o se puede quedar en algún lugar multitudinario y por eso es que se enferma, aseguran las personas. Los síntomas del *ndoo i'ini* se manifiestan con una mala digestión cada vez que ingiere alimentos, las personas adultas se enferman del estómago, se dice *ndu aiñi*, “que se vuelve acedo del estómago”, y con este síntoma no pueden ingerir alimentos de forma normal, no les da apetito para nada y tienen siempre malestares estomacales, como la inflamación, la acidez etc. Los síntomas que van a presentar los bebés, es que lloran mucho.

#### b) Sobre las enfermedades hermanas

Las “enfermedades hermanas” son otras de las enfermedades tradicionales entre la gente de la región y se consideran como enfermedades con síntomas relacionados entre sí. Nos mencionaron el nombre de cada una de ellas en mixteco y se agrupan en dos categorías:

El primer grupo corresponde a los *kuiñu*, mientras que el segundo grupo corresponde a los *kuañu*; en ambos grupos de enfermedades se presentan infecciones en la piel que llaman –como hemos dicho– “disipela” en español de la región. Mencionaremos primero las enfermedades de la agrupación *kuiñu*.

Hay los *kuiñu kua'a*, “disipela roja”: este padecimiento se manifiesta por una infección muy roja en la piel; de hecho, a lo rojo de la infección le llaman *kuañu'u*, “lo rojo de la infección en la piel” (*kuañu'u* podría derivar de *kua'a ñu'u*, “mucha lumbre, mucho fuego, mucho ardor, mucha infección”). Este tipo de enfermedades provoca dolores intensos y pulsaciones muy fuertes que afectan demasiado al enfermo.

La hermana de *kuiñu kua'a* es *kuiñu cha'a*, “disipela gris”, que de igual manera provoca dolores muy intensos y va acompañada de palpitaciones que se vuelven fatigosas para los enfermos.

El otro grupo de enfermedades hermanas es *kuañu*, “disipela”, y es en este grupo en donde se deriva el *kuañu ndii*, “disipela de granitos” (tal vez su nombre proviene de *kuañu ndi'i*, “disípela de granitos”). Cuando la gente se enferma, le salen ampollas en el cuerpo y se dice en mixteco, *tikii tikii kaaru*, “que se parece mucho a las ampollas”; son globitos llenos de agüita, se forman burbujitas en la piel. Cuando a las personas les salen pequeñas burbujitas sobre la piel, se llenan de agüita o pus y lastiman grandemente el cuerpo de los pobladores.

También existe *kuañu ndii kua'a*, “disipela de ámpulas rojas”. La enfermedad es muy grave, ya que cuando aparece se presentan dolores extremadamente intensos que molestan mucho.

La otra enfermedad hermana es *kuañu ndii cha'a*, “disipela de ámpulas grises”. Esta enfermedad –aunque poco molesta– incomoda pero no es tan intensa como las demás, la gente la soporta y sabe sobrellevarla muy bien.

La siguiente enfermedad hermana es *kuañu ndii ta'yu*, “disipela de ámpulas putrefactas”. Esta enfermedad mancha de negro la parte donde infecta. Nos contaron que ésta se convierte en otra enfermedad más peligrosa y se le nombra *ta'a ta'yu*, “inflamación putrefacta”. *Ta'a* es una especie de grano rojizo que llaman en español local “nacido”; aparece encima de la inflamación de *kuañu ndii ta'yu*, duele, arde y punza demasiado. A la persona se le forma un bulto encima de *kuañu ndii ta'yu*, “disipela de ámpulas putrefactas”, y éste se convierte en *ta'a ta'yu*, “inflamación putrefacta”, a la cual se le denomina “la madre” de las demás inflamaciones que aparecen en el momento. A las demás bolitas que se forman alrededor de la bola principal se les percibe como los “hijos” de la inflamación más abultada. Por cierto, nos dijo la gente que este tipo de enfermedades de disipela de

ámpulas putrefactas tiene semejanza con el camote que nombran *ya'mi tioko*: “se dice en español *ya'mi tioko* como en la lengua”, así semejan los granitos encimados en esta enfermedad.

Otra enfermedad menos peligrosa es *ta'a va'a*, “inflamación buena”, que, aunque el tipo de inflamaciones es aparentemente “inofensivo”, causa mucho malestar para el enfermo. Se dice que es “buena” por ser muy común entre los mixtecos; es decir, es una enfermedad que se trata “con facilidad aparente”. La explicación para el origen de estas enfermedades es el calor del cuerpo que se tiene acumulado: *cha i'ni*, “por el calor” de la Costa. Por ejemplo, acostumbran a decir *yoko kuiñu kuru kuañun dii chiñi*, “del calor del *kuiñu* se deriva el *kuañu ndii*” de la gente.

Siguiendo con el mismo tema, existen otras enfermedades que podríamos llamar muy propias de los lugareños, como cuando se enferman de *tisi'i*, “la bilis”, por causa del coraje. La gente se puede enfermar por “vergüenza pública”, que se dice en la lengua *tisi'i tukanuu*, “coraje con vergüenza”; se trata de afrentas en público, son males emocionales que afectan el cuerpo humano. Cabe añadir que este tipo de padecimientos se presenta cuando las personas se exponen o las exponen a alguna situación incómoda ante los demás. Es un agravio frente a una multitud, es una afrenta pública.

Después de esta situación incómoda los mixtecos suelen enfermarse a los pocos días de haber vivido este incómodo momento, perdiendo el apetito, sintiéndose muy tristes o entrando en una depresión profunda, porque “la vergüenza pública” es una emoción muy fuerte, tan fuerte que el cuerpo humano lo resintió inmediatamente.

La gente suele también enfermarse por la tristeza, que se dice *tukueaini*, “la tristeza, el sentimiento”. Este tipo de padecimientos suele suceder cuando se entra en una depresión crónica; por ejemplo, al perder a un ser querido en la familia, las personas se enferman por el sentimiento que se padece en este momento.

Cuando se está acedo del estómago, se conoce en mixteco como *ndu ai* (que se está descompuesto del estómago). El estar acedo causa malestares como náuseas, eructos muy ruidosos, acompañados de un olor desagradable que sale de la boca del enfermo. Hay falta de sueños, falta de apetito, etc.

El empacho es otra de las enfermedades comunes entre los pobladores, en el idioma indígena se dice *ni tiin ini*, que literalmente significa “se adhirió la entraña”, y se presenta

con náuseas, asco a la comida, falta de apetito, adelgazamiento, etc...

También la gente se enferma de *tiloto*, lo que comúnmente se llama “perrilla”: son las infecciones en los ojos de la gente, ya sea por el polvo o por la suciedad en las manos cuando se frota el ojo. Son bolitas (inflamaciones) que aparecen pegado en los párpados de los ojos. Las ancianas dicen que se enferma de *Tiloto* no por el polvo o suciedad del ambiente o de las manos, sino por el calor intenso de la Costa.

También las personas se enferman de *ndakua niñi*, “disentería”, que literalmente significa “pus de sangre”.

Cuando le pica el alacrán a la gente se dice: *tacha chachi tisu'uma*, “cuando te come el alacrán”, y cuando hay dolor de muela se dice *tacha chachi nu'u*, “cuando hay dolor de dientes”.

La gente, además, puede enfermar de *tinda'yu* (proviene de la frase *tichi nda'yu*, “dentro del lodazal”). En español local se dice *tindayo*, casi como en la lengua, se trata de hongos en los pies por la humedad. Normalmente se presentan cuando llueve mucho, cuando hay mucha humedad en el suelo, donde camina la gente descalza, se manifiesta con una intensa comezón en los pies, tanto entre los dedos como en las plantas de los pies.

Otra enfermedad que notamos entre la gente del lugar se da cuando se cuarteán las plantas de los pies, entonces dicen que es por el calor intenso de la tierra, ya que normalmente las personas anteriormente andaban con los pies descalzos por la calle (actualmente la mayoría usa huaraches). La enfermedad del rompimiento de los pies se llama en mixteco *tacha ndata tichi cha'a*, “cuando tienen resquebrajadas los pies”. Los síntomas se presentan en la palma de los pies, especialmente del lado de los talones.

Para ir concluyendo podemos decir que otra de las enfermedades graves es *kue'e ta'yu*, “ronchas con mucha comezón” en la piel. Algunos dicen que se trató de la lepra, ya que al analizar el nombre dice “enfermedad putrefacta”, señalan que en este tiempo actual ya no se manifiesta esta enfermedad, pero el recuerdo queda para la gente mixteca de la región.

Las enfermedades venéreas también se encuentran presentes entre las personas de la región, son muy pocas, pero sí existe este tipo de sufrimientos y se conocen como *kue'e xuu*, que quiere decir “enfermedad de la parte íntima”; una es la más común y que pudimos investigar, se llama *kue'e simi*, “enfermedad de la bola”, aparece una bola en la ingle, con mucho dolor.

c) Sobre el mal de ojo

Es importante agregar sobre el mal de ojo, que se dice en la lengua *nu ñivi*, lo que quiere decir “cara de la gente”; es menos dañino, es más para niños, aunque también puede enfermar a los adultos.

El *nu ñivi* no necesariamente lo puede provocar un nahual, sino cualquier persona común que haya pasado por problemas muy fuertes en su familia o haya hecho corajes, tienen acumulado mucho calor o mucho coraje en su rostro, idéntico a como sucede entre los ancianos y ancianas de la comunidad, que no pueden ver a los niños porque tienen acumulado grandes, calores en su rostro.

Algunos investigadores opinan que “el mal de ojo es una de las creencias más extendidas en el mundo. En términos muy generales, puede caracterizarse como la emanación personal de una fuerza que surge en forma involuntaria debido a un fuerte deseo, y que va a perjudicar al ser deseado”. Retomando la opinión del investigador, dice que hoy se habla de mal de ojo en todo el territorio que ocupó Mesoamérica; pero, al parecer, tanto el nombre español del mal como la influencia europea del concepto han venido a sintetizar distintas creencias que tienen su origen en la antigüedad mesoamericana.<sup>666</sup>

d) Sobre la brujería

Hay también *kue'e ña va'a*, “enfermedad no buena”, o se nombra *kue'e ñivi*, “enfermedad de la gente”, son hechizos, son embrujos, son encantamientos que provoca un individuo hacia otro, o una familia hacia otra familia para causarles mal. Nos narró la gente que este tipo de males de *kue'e ñivi* puede desencadenar cualquiera de las enfermedades anteriormente mencionadas, que complican aún más la situación de las personas, como sucede con el espanto.

En fin, fueron diversos testimonios que recogimos sobre los *kue'e ña va'a*, “enfermedad mala”, o *kue'e ñivi*, “enfermedad de la gente”, o *cha tasi*, “la brujería” como la experiencia que tuvimos con el nahualismo desde nuestra pequeña infancia.

---

<sup>666</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2004, pp. 296, 297.

Este tipo de maldades tiene su contraparte y se dice *kue'e va'a*, “enfermedad buena”, *kue'e ntioo*, “enfermedad de dios”, y trata de las enfermedades que supuestamente están ya destinadas a la gente, digamos que son enfermedades “naturales” que cualquiera puede padecer por causa natural porque así está ya dicho u ordenado por “dios”, según la gente grande. Desde luego que la gente reflexiona esta frase; después de haber intentado curar varias veces al enfermo, cuando se ve perdida la batalla, se reflexiona de esta manera.

Todo lo que acabamos de mencionar son tan sólo algunos de los ejemplos más importantes de un sinnúmero de enfermedades que existen en la zona y que se consideran tradicionales para la gente de Pinotepa Nacional y de la región Costa de Oaxaca.

## **2. El diagnóstico: adivinación y observación**

De acuerdo a las personas interrogadas, hay diversas maneras de saber el tipo de enfermedad que padece un individuo. Una de esas formas es la lectura de las venas o de la sangre, la cual se hace con la pulsación de la sangre, que va de la muñeca hasta el brazo, tocando unas venas especiales. La sangre o el pulso avisarán qué tipo de enfermedades se padece y qué tipo de yerbas de campo se necesitarán para las curaciones de las enfermedades.

Se puede diagnosticar también el tipo de enfermedades que se sufre cuando se quema copal. La lumbre va a señalar el tipo del mal que tiene la persona. Los curanderos suelen acomodar varias bolitas de copal sobre un pedazo de teja. Se unen de tres a siete pedazos de copal y se hace una bola más grande, además pondrán un huevo encima y suelen decir que: *cha'mi taru ñu'u*, “quemar el fuego” aunque lo que se quema sea el copal. A la gente que se le preguntó y dijo que así lo hacían los de Jicayán, los de Pinotepa Nacional añadieron que los curanderos pondrán también dinero. Desde luego que esta adivinación irá acompañada de rezos. El significado de la lumbre consiste en *chikoru*, “da vueltas”, *nduaru chio nu io maa ru kue'an*, que la lumbre “se inclina hacia donde está la enfermedad”. O sea que adivina la dirección de donde provino la enfermedad. Cuando la suerte del individuo está hechada, *in va naga ru ña'ni remedi*, “de repente se alargará (el fuego), no hay remedio”. Además, la lumbre se pondrá verde indicando que el caso está perdido.

Otra de las formas de observación es que después de haber untado un huevo de gallina en todo el cuerpo del individuo, se rompe el huevo en un vaso de vidrio con agua, se descubre ahí el tipo de malestares que está atacando al enfermo.

Así, la lectura de la sangre, la quema del copal en la lumbre, el untar huevo en el cuerpo del paciente para después romperlo en un vaso de vidrio, son las formas de adivinación más comunes para los habitantes de la comunidad. Pero hay otra forma muy especial de adivinación de las enfermedades y es a través de los sueños. Los sueños avisan que tipo de malestares padece el individuo o cómo ha de curarse (hablaremos de la curación más adelante). Digamos que los sueños del curandero son un diagnóstico muy específico para las personas enfermas. Citaremos un testimonio para abundar sobre todo lo anterior:

Una señora se encontraba muy enferma y lo curioso del caso es que todos los días soñaba con un hombre que vestía de blanco (algunos varones mixtecos andan impecables con su traje típico de color blanco), el sueño no decía el nombre del que curaría a la señora, pero si lo describía perfectamente; dicen que el hombre posteriormente curó a la señora y era el curandero de nombre Juan Mendoza, de Pinotepa Nacional. Pero un poco antes de que la curara se le aparecía en el sueño a la señora enferma. El sueño describía las particularidades del hombre curandero perfectamente, “el sueño ordenaba que buscaran a ese hombre que vestía impecable porque aquel hombre curaría a la señora enferma”. Después de que la enferma soñó al varón varias veces, un día, reflexionando, pensó en Juan Mendoza, justo en el curandero que tenía las características que el sueño le había anunciado. Finalmente –y después de varias sesiones–, el hombre que vestía impecable curó a la señora. Por eso los sueños son un medio de adivinación, no sólo para los curanderos sino para las personas enfermas. Otras veces, los sueños avisan a las personas qué tipo de planta medicinal tienen que utilizar para que se curen. O sea, en el sueño te cuenta Dios cómo va a pasar. De hecho, “En él no debe aparecer necesariamente el paciente para que sea considerado revelador. Pueder ser un sombrero, un machete, una azada, hacen referencia a un hombre; una mujer, a su vez, está representada por instrumentos femeninos, por una taza o por cualquier cacharro de cocina, y así sucesivamente”.<sup>667</sup>

---

<sup>667</sup> Signorini, Italo, y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana 1989, p. 123.

Dentro de este mismo marco sobre adivinación, queremos citar una de las formas más curiosas de pronóstico que encontramos en Pinotepa, que aunque la gente no lo relacionó con adivinación sobre enfermedades sino más bien con robos, nos lleva a pensar que se utilizó esta forma de adivinación para diagnosticar también enfermedades entre la gente, por ser la adivinación parte esencial en la vida de los mixtecos.

En un acuerdo formal y serio –sucede mucho entre familiares respetados o conocidos– la gente se reúne, tanto el afectado o los afectados, con el adivinador (algunos adivinadores también curan) y éste los acomoda en un círculo ritual *cha tava ña chindi*, “nos sacará a nosotros”, va mencionando el nombre o los nombres completos de cada sospechoso (del robo), aunque no estén presentes (el adivinador expondrá nombres y apellidos). En este momento exclama: *va tavao cha ndicha*, “sacaremos la verdad”. El adivino o adivina toma una canasta (*tika* en mixteco), lo hace con una tijera justo donde se forma la cruz en la parte de abajo –de la base de fuera–, el adivino engancha la canasta con la tijera, la alza y va mencionando el nombre de cada uno de los sospechosos. Si no son culpables los que menciona el adivino, la canasta permanece colgada quieta, en caso de que el nombre o nombres que mencione el adivinador sean los culpables, la canasta cae al piso y comienza a danzar y a rodar como brincando, mientras todos los presentes comprueban de esta manera quién es el que robó o hizo el daño.

La canasta danza de forma mágica, ayudada por los poderes del adivinador, mientras que del lado de donde la canasta se acueste cuando termina de bailar, de ese lado señala a la persona o personas involucradas en el robo o en el daño.

Una técnica similar ha sido observada en San Blas Tehuantepec, en el mismo estado de Oaxaca, por Elsie Parsons (año de 1930 (1936) en *Mitla town of the souls*.<sup>668</sup> De hecho, según cuenta la autora, “todos los curanderos que conocí podían adivinar, ya fuera con cartas o con maíz”:<sup>669</sup> El curandero de San Blas Tehuantepec tiene un método peculiar con una canasta, tijeras y un espejo. “Yo había oído hablar de este Benino Cabeza o Tío Nino en Mitla”; Eligio había acudido a él una vez en busca de información sobre un caballo perdido en un viaje de comercio. Benino le dijo a Eligio que el caballo había sido robado, y le mostró al ladrón en su espejo. Le dije a Benino que había perdido unas cuentas y quería

---

<sup>668</sup> Elsie Parsons, *Mitla, Town of the Souls, and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca*, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, 1936, pp. 304-305.

<sup>669</sup> *Ibidem*, p. 304.

que él me “sacara la suerte de canasta”. Pero Benino insistió en las cartas, sacó un manual de nigromancia y me leyó un párrafo sobre Salomón y la reina de Saba para disuadirme de la idea del método de la canasta.

“Sólo cuando lo hice reír imitando unas tijeras con los dedos (pues había olvidado la palabra en español), accedió. “¡Qué alegre!”, exclamó riendo y dándome palmadas en la rodilla (Benino no tiene nada de “indio”, ni en su aspecto ni en sus modos).

En el centro del fondo de una cesta plana clava las puntas de un par de tijeras; levanta la cesta, que hace girar con un movimiento imperceptible de sus pulgares en las tijeras, y la deja caer cuando, al hablar, menciona la respuesta apropiada. “¿Se te perdieron las cuentas en la casa o en la calle?” La cesta cae cuando Benino pronuncia la palabra “calle”. “¿Te las robaron o sólo las perdiste?” En “perdiste” cae la cesta, así que Benino no necesita mostrarme el truco del espejo, después de todo. ¡Qué astuto! Antes de cada giro de la cesta, Benino murmura una invocación al “Espíritu de Canasta, que conoce todas las partes del mundo”.

La experiencia de Eligio con Benino fue muy similar, según sigue contando Parsons: “En Lachiguirri perdí un caballo. Como quería saber cómo lo perdí y quiénes eran los ladrones, fui a Tehuantepec, al barrio de San Blas. Le dije al adivino lo que me había ocurrido.

Puso unas tijeras en el suelo y clavó una canasta en las puntas. La canasta comenzó a girar y él le habló, diciendo: “Tú que conoces todos los puntos, todos los altos montes y los caminos, quiero que me digas dónde robaron su caballo. ¿Fue por el camino de Coatlán, por el camino de Lachisila, por el camino de Totolapia, por el camino de Jalapa, por el Río Grande, por Zapote Grande [un cerro]...?” Cuando mencionó Zapote Grande, la canasta saltó hacia un lado, como para decir que para allá había ido el caballo. El adivino sacó un espejo y en él me mostró el tamaño, la forma y el rostro del ladrón. Entonces dijo: “Tu caballo no se perdió para siempre. Volverás a encontrarlo”. Al año, mi caballo volvió”, finaliza Parsons.<sup>670</sup>

El trabajo de Helios Figuerola sobre tzeltales<sup>671</sup> también detalla la adivinación con canasta, Figuerola relata que “el *likel moch* y el *sk’opojon krus* son realizados por un

---

<sup>670</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>671</sup> Figuerola Pujol, Helios, “A propósito de ciertas consideraciones ontológicas relativas a la adivinación en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Kankuk’ (Altos de Chiapas, México), pp. 215-236.

especialista, que puede ser un *ch'abajon* o un *pik'abal*.<sup>672</sup> Para realizar el *likel moch*, se necesita contar con una canasta y un par de tijeras.<sup>673</sup> El especialista clava la punta de la tijera en el centro de la canasta, y, sentado con las piernas abiertas, sostiene con la punta de los dedos, los anillos de la tijera del que cuelga la canasta de manera cóncava hacia el suelo. Haciendo girar suavemente la tijera con la canasta colgando, con una voz suave, interroga. Nombrando los lugares dónde podría encontrarse el objeto, el animal o la persona buscada. Si la canasta con la tijera caen al nombrar el lugar, significará que es allí donde se encuentra lo buscado”.<sup>674</sup>

En San Juan Copala, entre los triquis<sup>675</sup> la práctica curativa del brujo se inicia con la formulación del diagnóstico de la enfermedad, para lo que utiliza técnicas adivinatorias, entre las cuales está sacar medida, ver el copal o las velas al consumirse y pulsar.<sup>676</sup>

La técnica de “sacar medida” consiste en que el brujo toca la frente, la cara y el pecho (corazón) del paciente; lleva sus manos a su boca echándole su aliento y reza oraciones no identificables. Posteriormente mide su cuarta derecha (mano extendida) sobre la cara interna de su antebrazo izquierdo, haciendo la medición del codo hacia la mano, observa hasta qué altura de su dedo meñique llega. Esta medida le proporciona una señal que él interpreta como un diagnóstico; esta operación la repite de cinco a siete ocasiones.<sup>677</sup> También puede sacar medida de las cosas o lugares, para lo cual el brujo toca el objeto o dirige su mano derecha hacia el lugar que desea, así puede conocer si el objeto o lugar influye en la enfermedad del paciente; la medida puede dar el diagnóstico y pronóstico de la enfermedad.<sup>678</sup> Otra técnica adivinatoria consiste en observar cómo se quema el copal. Se toma un trozo de la resina y se pasa sobre la cabeza o el pecho de la persona enferma; se enciende el copal sobre las brasas, colocándolo sobre una corcholata y se ven las chispas que saltan de la resina al quemarse; el brujo está pendiente de hacia dónde se dirigen estas chispas; uno de ellos dice: “El copal avisa si aquí o allá te espantaste, en el río, en el

---

<sup>672</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>673</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>674</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>675</sup> Mendoza González, Zunilda, *De lo biomédico a lo popular, el proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2011.

<sup>676</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>677</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>678</sup> *Ibidem*, pp. 164,165.

camino”; otros “brujos” interpretan el humo que asciende del copal al consumirse, lo tapan y lo dejan ascender, y así elaboran el diagnóstico”.<sup>679</sup>

El “brujo” también observa cómo se quema una vela: se la pasa sobre la cabeza, el pecho y espalda de la persona, luego la prende y mira cómo se va quemando, de lo que resulta el diagnóstico. Una paciente refiere: “Si la vela salta mucho es que hay problema, hay gente que pelea con uno, que le manda daño, si la vela se apaga de a tiro, es que se va a morir, no se va curar, pero si se quema parejito sin chisporrotear es que sí se va a aliviar”.<sup>680</sup>

Una cuarta técnica diagnóstica y adivinatoria consiste en pulsar al enfermo; los brujos toman el pulso de la muñeca, del pliegue del codo o de la palma de la mano, sienten si es fuerte o débil, rápido o despacio y con ello especifican la enfermedad,<sup>681</sup> semejante a como sucede entre los del pueblo veinte.

## 2.1. La adivinación entre los nahuas

Después de la descripción del ritual de adivinación con canasta y otras diversas maneras, queremos dar otro ejemplo, ahora sobre cómo era la adivinación entre los nahuas en la antigüedad. Entre este grupo, la adivinación o *tlapoalitzli*<sup>682</sup> era una parte esencial de su vida. Obviamente, aún no se llevaba a cabo la Conquista, aunque se registró después de la conquista, de ahí que se ejercieran la adivinación principalmente con base en el calendario ritual y en los agüeros y pronósticos ya establecidos, a través de los cuales se podía predecir el futuro.<sup>683</sup> Digamos que en el Libro V de Sahagún se presentan estos agüeros, relacionados con los gritos de las aves y otros animales, así como con algún signo extraño, como el llanto de una vieja en la noche.<sup>684</sup> Otras formas de adivinación eran: mirar una escudilla de agua, lo que hacía el *atlauhtlachixque*;<sup>685</sup> echar granos de maíz, atar cuerdas en

---

<sup>679</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>680</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>681</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>682</sup> *Tlapoalitzli*: “el acto de numerar, o contar algo, o el acto de agorear el hechizero q hecha suertes”. De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 132.

<sup>683</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 54.

<sup>684</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>685</sup> Molina no consigna este término.

presencia del consultante (este adivino se llamaba *mecatlapouhque*),<sup>686</sup> interpretar los sueños e ingerir los hongos y plantas alucinógenas.<sup>687</sup> Y aludiendo otra vez a Guilhem Olivier en su artículo “Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicas”<sup>688</sup> destaca que además de la utilización de los manuscritos pictográficos, las fuentes describen muchos otros procedimientos adivinatorios. Se menciona por ejemplo el uso de cuerdas con nudos, las cuales están representadas al lado de granos de maíz, otra herramienta adivinatoria, en las manos de Cipactonal y de Oxomoco (Sahagún 1979: IV, fol. 3v). Estos personajes míticos “son los antepasados de la humanidad, a quienes se atribuía el origen de las prácticas adivinatorias”,<sup>689</sup> refiere el autor que: “uno de los escasos testimonios acerca del uso de estas cuerdas aparece en la obra de fray Gerónimo de Mendieta (1980): ‘tenían por lo consiguiente unos cordeles, hecho de ellos un manojo (...) lanzábanlos en el suelo, y si quedaba revuelvos, decían que era señal de muerte. Y si alguno o algunos salían extendidos, teníanle por señal de vida, diciendo que: “ya comenzaba el enfermo a extender los pies y las manos”.’<sup>690</sup> Según Olivier, “En cuanto a las cuerdas con nudos representadas en la viñeta del *Códice Florentino*, “éstas representan probablemente cordones umbilicales”.<sup>691</sup> Inclusive se menciona también el uso de la ceniza como instrumento de adivinación, haciendo referencia a un relato fascinante –escrito– por Alexandre Exquemelin, un pirata francés que conoció las costas de Yucatán y de Belice en 1671:<sup>692</sup>

---

<sup>686</sup> *Mecatlapouhque*: “los que hechan las dichas suertes”, De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 55.

<sup>687</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 54.

<sup>688</sup> Olivier, Guilhem, “Adivination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains” *Deviner por agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*. Sous la direction de Jean-Luc Lambert et de Guilhem Olivier. Paris, École Pratique des Hautes Études, Centre d’Études Mongoles & Sibériennes- Ce libre est le volumen 3 de la Colección Nord-Asie. Supplément á Estudios Mongoles & sibériennes, centrasiaticques & tibétaines, 2012, pp. 8-14.

<sup>689</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1941, p. 210.

<sup>690</sup> Gerónimo de Mendieta, 1980, p. 110.

<sup>691</sup> Olivier, Guilhem, “Adivination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains” *Deviner por agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*. Sous la direction de Jean-Luc Lambert et de Guilhem Olivier. Paris, École Pratique des Hautes Études, Centre d’Études Mongoles & Sibériennes- Ce libre est le volumen 3 de la Colección Nord-Asie. Supplément á Estudios Mongoles & sibériennes, centrasiaticques & tibétaines, 2012, p. 9.

<sup>692</sup> Foster, George, “Nagualism in México and Guatemala”, *Acta Americana*, vol. 2, 1944, p. 94.

“Es admirable lo que hacen con el niño recién nacido; desde que llega al mundo lo llevan al templo y allí hacen un hoyo que llenan únicamente con cenizas, en el cual colocan al niño desnudo, dejándolo solo toda la noche, no sin grandes peligros, nadie atreviéndose a acercarse a él; mientras el templo está abierto por todas partes y cualquier tipo de bestias puede entrar y salir libremente; el día siguiente el padre y los familiares del niño regresan para ver la huella o el paso del animal que apareció en las cenizas; si no encuentran ninguna dejan al niño allí hasta que alguna bestia se haya acercado y haya dejado la marca de sus pies; a este animal, cualquier sea, le consagran la criatura recién nacida como si fuera su dios, a quien está atado para venerarlo toda su vida, considerando a aquella bestia como su patrón y protector...<sup>693</sup> Olivier (al igual que Martínez, 2011) coincide en que:<sup>694</sup>

“Este conjunto de prácticas ligadas a la voluntad de descubrir cuál es el nahual o animal compañero de un recién nacido asigna entonces a las cenizas un papel de revelador del destino, ya que la identidad del doble animal determinaba el carácter y el futuro de la persona”.<sup>695</sup>

Otro método más de adivinación son los granos de maíz, “sin duda, una de las herramientas adivinatorias más utilizadas, tanto en Mesoamérica antigua como en el actual”.<sup>696</sup> En todos los casos, “para escudriñar el destino incierto de los mortales, se utilizan elementos que formaron parte de las ‘materias primas’ que los dioses usaron durante los procesos míticos de creación de los hombres”.<sup>697</sup> Así, los granos de maíz son a menudo identificados con personas –muertas o vivas– durante los procesos adivinatorios y su posición en sí misma y/o en relación con los otros granos puede indicar el estado físico y anímico de los pacientes, su destino, el éxito o no de sus acciones futuras.<sup>698</sup>

Finalmente el autor externa: “En este contexto se entiende mejor que el maíz, la ceniza, la cal, las cuerdas, las semillas del colorín, etc. –que podrían calificarse de instrumentos

---

<sup>693</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>694</sup> Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológicas 19, Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 2011.

<sup>695</sup> Olivier, Guilhem, “Adivination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains” *Deviner por agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*. Sous la direction de Jean-Luc Lambert et de Guilhem Ollivier. Paris, École Pratique des Hautes Études, Centre d’Études Mongoles & Sibériennes- Ce libre est le volumen 3 de la Colección Nord-Asie. Supplément á Estudios Mongoles & siberienses, centrasiaticos & tibetaines, 2012, p. 13.

<sup>696</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>697</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>698</sup> *Ibidem*, p. 21.

“ontológicos”– sean los que se utilizan para la adivinación, siendo el hombre y sus entidades anímicas las medidas a partir de las cuales se busca determinar e influir sobre los destinos asignados por los dioses a los mortales”.<sup>699</sup>

De hecho, por referencia de Durán, sabemos que había más métodos de adivinación entre los nahuas,<sup>700</sup> principalmente los sueños. Cuando Moctezuma andaba muy desasosegado por las profecías, por lo que mandó llamar a todos los “preósitos y mandoncillos” de los barrios para preguntarles si habían soñado algo acerca de la venida de esos extranjeros, “o de lo que había de acontecer”.<sup>701</sup>

Dice la fuente de Durán que el emperador “mandó le buscasen todos los hechiceros y encantadores y sortílegos que en sus ciudades y villas pudiesen hallar, y que les apercibiesen cómo su voluntad era saber algunos prodigios, ó pronósticos, ó adivinanzas, entendidas o sabidas por estrellas, por agua o fuego, ó por aire, ó por suertes, ó por otra cualquiera vía y ciencia que tuviesen, y principalmente por sueños ó visiones”.<sup>702</sup>

Se preguntó también a los viejos o viejas, a todos los sacerdotes, sobre sus sueños y visiones o apariciones en lugares solitarios (o sea que éstas también eran premonitorias).<sup>703</sup> Después de esta inquisición, algunos viejos manifestaron haber soñado cosas espantosas y cuando llegaron ante el soberano dijeron:

...as de saber que estas noches pasadas nos mostraron los Señores del Sueño, cómo el templo de Vitzilopochtli lo vimos arder...y al mismo Vitzilopochtli lo vimos caído y derribado... as de saber que los sueños de estas tus madres han soñado son que veían entrar un río caudaloso por las puertas de tus casas reales, y con la mucha furia que llevaba derribaba las paredes de tu casa... y llegaba al templo y con el mismo furor lo echaba por tierra, lo qual los grandes y señores, temerosos, desamparaban la ciudad.<sup>704</sup>

---

<sup>699</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>700</sup> Durán, (fray) Diego, *Historia de las indias de nueva España e islas de Tierra Firme*, la publica con un atlas de estampas, notas e ilustraciones José F. Ramírez, individuo de varias sociedades literarias nacionales y extranjeras, México, Editorial Nacional S. A. Tomo I, 1951, pp. 524-530.

<sup>701</sup> Mencionado también en De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 60.

<sup>702</sup> Durán, 1967, I: pp. 527-528.

<sup>703</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 60.

<sup>704</sup> Durán, (fray) Diego, *Historia de las indias de nueva España e islas de Tierra Firme*, la publica con un atlas de estampas, notas e ilustraciones José F. Ramírez, individuo de varias sociedades literarias nacionales y extranjeras, México, Editorial Nacional S. A. Tomo I, 1951, p. 526.

En otro artículo escrito por el mismo Guilhem Olivier “Sobre sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes”,<sup>705</sup> se habla de la migración mexicana y las frecuentes intervenciones de Huitzilopochtli; en este contexto precisa que la comunicación se hacía en “sueño”: por ejemplo “fue de esta manera que la deidad tutelar mexicana ordenó a sus seguidores abandonar a los antepasados de los purépechas que se bañaban en el lago de Pátzcuaro; Huitzilopochtli avisó también en sueños a los mexicanos para que dejaran dormida a su hermana, la bruja Malinalxóchitl, y prosiguieran su camino hacia Tenochtitlan (Alvarado Tezozómoc 1878: 23, Durán 1995: I, 73-74)”.<sup>706</sup> Olivier ha señalado también del hombre sagrado Andrés Mixcóatl y relata que esta comunicación onírica con las deidades aparece también en los testimonios que describen las actuaciones del “hombre dios” Andrés Mixcóatl en los años de 1530: “...y este Andrés Mixcóatl, dice que declara que haciendo que hacía aquellas supersticiones y hechicerías, soñaba que el diablo le hablaba y le decía: ‘haz esto y lo otro’, y que lo mismo que hizo en Tepehualco hizo en Tepetazcuco, que hizo ciertas ceremonias y ofreció copal, y llovió, y lo tuvieron por dios...” (Procesos... 1912: 75).<sup>707</sup> De ahí que “Las técnicas adivinatorias representan un medio de comunicación pero también de intervención para con los dioses, cuyas voluntades podían ser orientadas e incluso manipuladas en un sentido positivo en beneficio de los mortales” (Olivier 2012). Indudablemente que los sueños son importantes para entrar en comunicación con los seres sobrenaturales en cierto horario o como dice Olivier, que “para entrar en contacto con los seres sobrenaturales, la noche era un momento privilegiado”.<sup>708</sup> De modo que la noche aparece como un espacio tiempo susceptible de generar cíclicamente las fuerzas vitales,<sup>709</sup> así, al examinar el autor el aspecto propiamente adivinatorio de los sueños, nos proporciona otro ejemplo más acerca de los sueños que anuncian la caída de un soberano, Moquihuix, el rey de Tlatelolco, que se opuso a los mexicanos. De hecho fue su esposa, de origen mexicana, quien soñó lo siguiente:<sup>710</sup>

---

<sup>705</sup> Olivier, Guilhem, “Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod, Becquelin, Jacques Galinier (coordinadores), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 2016, pp. 51-64.

<sup>706</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>707</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>708</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>709</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>710</sup> *Ibidem*, p. 58.

“...Soñaba que sus partes impúdicas hablaban y con voz lastimosa decían: ¡ay de mí, señora mía, y qué será de mí mañana á estas oras! Ella despertando del sueño con mucho temor, contó á su marido lo que auia soñado, y importunándole le dixese qué quería sinificar aquello, él le contó lo que tenía determinado de hacer (atacar a los mexicas), y que podía ser sinificar lo que otro día auia de acontecer.”<sup>711</sup>

Que para explicar la naturaleza peculiar del sueño, se puede comentar que se atribuía al soberano tlotelolca una sexualidad transgresora –conforme tal vez a la naturaleza lunar de su ciudad que se opone a la Tenochtitlán solar (Graulich 1987: 249-250).<sup>712</sup> Pero “el significado del sueño podía variar en función de su temporalidad y también en función de los dioses que regían estos periodos”.<sup>713</sup> Entre los nahuas, los adivinos *Oxomoco* y *Cipactónal* son los creadores del arte de interpretar los sueños, según los relatos sobre el origen de los mexicanos narrados por los informantes de Sahagún. Ellos estaban entre los sabios que se quedaron en Tamoanchan, cuando los otros (los *amoxoaque* o conocedores de las pinturas) partieron hacia el oriente, llevándose los códices y al dios que les indicaba lo que debían hacer. Ante la falta de guía, dicen los textos, “inventaron la Astrología Judiciaria y el arte de interpretar los sueños, compusieron la cuenta de los días.”<sup>714</sup>

### 2.1.1. La adinación entre los mayas

Entre los mayas se daba la adivinación –hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII– todavía “estos sacerdotes practicaban la adivinación basándose en el calendario indígena; asignaban “nagual” (alter ego animal) a los recién nacidos y señalaban los días adecuados para llevar a cabo cualquier actividad; es decir, continuaban realizando las funciones de los adivinos prehispánicos.”<sup>715</sup> Se cuenta que los “adivinos quichés ejercen su

---

<sup>711</sup> Durán, 1995: I, 312.

<sup>712</sup> Olivier, Guilhem, “Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod, Becquelin, Jacques Galinier (coordinadores), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 2016, p. 58.

<sup>713</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>714</sup> De Sahagún, (fray) Bernardino, *Historia General de las cosas de Nueva España, escrita por Fr. Bernardino de Sahagún Fraciscano y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales*. La dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., Segunda Edición, Tomo III, México, Editorial Porrúa, 1969, p. 209.

<sup>715</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, pp. 172, 173.

oficio con base en el calendario ritual, llamado *cholqij* (*tsolki'in*, en maya yucateco), que se ha usado desde la época prehispánica en etnias de Guatemala.

Que había otro método de adivinación entre los mayas, son el pasar un huevo sobre el cuerpo del consultante...<sup>716</sup> aunque dicen que la forma de adivinaciones más comunes entre los mayas para diagnosticar enfermedades es la pulsación,<sup>717</sup> aunque uno de los métodos principales de adivinación y de diagnóstico es la interpretación de los sueños...<sup>718</sup>

### 2.1.2. La adivinación entre los zapotecos

En un juicio seguido a Diego Luis “Letrado y maestro” en *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones* (fecha el 22 de febrero de 1656) entre los zapotecos, también se hace mención sobre un tipo de adivinación, pero en este caso llevado a cabo con maíz:

“Qualquiera cosa de que necesitan, ocurren a vno destos Letrados, ó Maestros: los quales echando suertes con treze maizes, en reverencia de los dioses treze Dioses, les enseñan á hazer horrendas idolatrías, y sacrificios al Demonio, de perrillos pequeños, y de gallinas, y pollos de la tierra, degollándolos, y roziando con su sangre treze pedazos de copale, ó incieso de la tierra, y quemándolo, y ofreciéndolo en sacrificio al Dios de quien esperan el remedio de la necesidad que pretenden reparar: para lo qual hacen ayunos de veinte y quatro horas, á manera de los judaicos, y en especial del de la Reyna Ester, mezclándolos con muchos ritos y ceremonias supersticiosas.”<sup>719</sup>

### 2.1.3. La adivinación entre los mixtecos.

Un testimonio incluido en la obra de Burgoa<sup>720</sup> destaca el trabajo adivinatorio de los sacerdotes mixtecos en el contexto del fin del reino de Motecuhzoma:

“...envió el gran Moctezuma, comisarios, señores de satisfacción al rey de la Mixteca con muy ricos dones a pedirle hiciesen en su nombre sacrificio a su dios y le consultasen el

---

<sup>716</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>717</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>719</sup> *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones*. Fecha el 22 de febrero de 1656). p. 17.

<sup>720</sup> De Burgoa, (fray) Francisco, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, Editorial Porrúa, Tomo I, S. A. 1989, p. 277.

fin y resulta de la venida de aquella nueva gente, y para ejecutarlo le encargaron (al sumo sacerdote) dispusiese una gran rogativa y sacrificio solemne, para que se vistió con el adorno sacerdotal y prevenido de los inciensos aromáticos y otros dones, entró solo a consultar al ídolo y después rato oyeron los que quedaron fuera voces que decían repetidas veces que se acabó ya su señorío, y saliendo muy triste y congojado el sacerdote dio una respuesta”.<sup>721</sup>

Todo lo anterior debemos de relacionarlo con nuestros datos de campo, en donde nos queda de manifiesto que las formas de adivinación son diversas; sin embargo, tienen gran semejanza o por lo menos tuvieron o tienen un mismo fin: “el de adivinar”, el de predecir, pronosticar las cosas, entre los métodos que más llamaron la atención fueron la lectura de la sangre, la utilización de los huevos que se untan en el cuerpo de las personas, el uso del copal, aunque es el uso de los sueños y de la canasta que tienen mucha semejanza con los otros grupos o regiones que señalamos. Para nuestro capítulo abrimos un lugar importante, para analizar el significado de los sueños, inclusive hay significados de los sueños para la gente común, (o para los gobernantes) de ello hablaremos a continuación:

## 2.2. El uso de los sueños y sus significados

En las sociedades mesoamericanas los sueños no funcionan solamente como manifestaciones individuales que revelan la psicología de un soñador, sino también como “códigos” o “modelos” culturales.<sup>722</sup> De la Garza señala que el sueño se puede definir como un estado complejo y altamente organizado, asociado con cambios reversibles en la conciencia, con propiedades de encendido en las redes neuronales, flujo de sangre cerebral, perfiles de expresión de genes, química del cerebro y la actividad del sistema nervioso autónomo.<sup>723</sup> Aunque las funciones precisas del sueño son poco conocidas, pero es probable que la principal función sea la de promover la reparación neuronal y la reorganización en el cerebro.<sup>724</sup> Hoy en día, la mayoría de los expertos coinciden en definir

---

<sup>721</sup> Burgoa citado también en Barbro Dahlgren, *La mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, (IIA-UNAM). México, 1954: 251.

<sup>722</sup> Mojca Tercej, Marija, “Los sueños en las prácticas terapéuticas de los indígenas de Chiapas”, Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, p. 246.

<sup>723</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 29.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p. 29.

al sueño como un estado fisiológico y parcialmente voluntario de inconsciencia durante el cual se produce un conjunto de fenómenos y experiencias psíquicas, que resultan de la reelaboración de experiencias vividas en la vigilia y fijación de la memoria.<sup>725</sup>

Recordemos los sueños metafóricos que mencionan Ixtlilxóchitl<sup>726</sup> y Torquemada (1975)<sup>727</sup> sobre Tezozómoc, que soñó “veía a Nezahualcóyotl transformarse en un águila que lo desgarraba y le comía el corazón, y otra vez, en tigre que lo despedazaba, bebía su sangre y se metía dentro de las montañas y en las aguas, convirtiéndose en el corazón de ellas”. “Sus adivinos interpretaron estos sueños como pronósticos de que Nezahualcóyotl habría de destruir su casa y su linaje; que asolaría la ciudad de Azcapotzalco para recobrar su reino y ser el señor de él, eso significaba el convertirse el corazón de las aguas, tierra y montañas”.<sup>728</sup>

Los sueños son premonitorios, como lo expusiera de la Garza: “hay sueños premonitorios, son generalmente simbólicos, es decir, se sueña lo que acontecerá, pero disfrazado de otra cosa”.<sup>729</sup>

Mencionemos finalmente que cuando Motecuhzoma II ordenó que se le contaran los sueños que tenían que ver con el destino de su imperio, una persona le contó “...que todo el templo de Huitzilopochtli, poco a poco se iba quemando, y lo iban desbaratando, y esto es, señor, lo que soñé”. Luego otra mujer vieja dijo: “señor, soñé que tu casa la llevaba un gran río, que piedras y vigas se las llevaba el agua” (Alvarado Tezozómoc, 1878: 683). De ahí que al analizar Olivier una lista de sueños<sup>730</sup> concluye que éstos “anuncian la caída de reinos y de imperios; cumplen el mismo papel que los augurios de la Conquista,

---

<sup>725</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>726</sup> De Alva Ixtlilxochitl, Fernando, *Nezahualcoyotl Acolmiztli*, Selección de textos y prólogo por Edmundo O’gorman, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, p. 42.

<sup>727</sup> De Torquemada, (fray) Juan, *Monarquía Indiana, de los libros veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 1975, p. 166; Alva Ixtlilxóchitl, II: 105).

<sup>728</sup> Citado también en De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, pp. 60, 61.

<sup>729</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 60.

<sup>730</sup> Olivier, Guilhem, “Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod Becquelin, Jacques Galinier (coordinadores), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 2016, p. 58.

construcciones retrospectivas que contribuyen a explicar y a integrar en el marco de un modelo cíclico los acontecimientos históricos importantes. Para cada uno –soñar que su casa ardía o que era llevada por un río, soñar que sobre él se rompía un cerro, soñar que se lo comía una fiera, etc.– aparece la misma sentencia fatídica: *ye miquiz*, “ya morirá”.<sup>731</sup> Curiosamente la conquista de una ciudad se representa en los códices como un templo en llamas.<sup>732</sup> En fin, los informantes de Sahagún añaden que después de interpretar el significado del sueño, los intérpretes “...*tlanahuatiya inic nextlahualoz, ihuan quitlatiaya in nextlahualli. Auh in nextlahualli catca amatl, copalli, olli* (“...ordenaban la forma en que debía de ser hecha la ofrenda, y quemaban la ofrenda. Y la otra ofrenda era papel, copal, hule).”<sup>733</sup> Lo cual implica que el augurio negativo vehiculado por el sueño podía ser anulado o por lo menos atenuado por medio de ofrendas y tal vez de ayunos y de autosacrificios.<sup>734</sup> En el caso de los mixtecos, sucede que para que los sueños malos no se cumplan es necesario darse un baño a primeras horas de la mañana, para que los “calores” de los sueños –obviamente negativos– se alejen del cuerpo de la persona y que este presagio nunca se cumpla.

Para seguir documentando con nuestros datos antiguos sobre los significados de los sueños, entre los zapotecas encontramos datos en un juicio contra Diego Luis “Letrado y maestro” en *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones*, fechada el 22 de febrero de 1656. En donde se menciona que han tenido libros y cuadernos manuscritos, de que se aprovechan para esta doctrina, obviamente en donde se interpretaban un sinnúmero de significados por medio de los sueños:

“De donde con sortilegio sacan la variedad de sus respuestas mágicas, y agoreras; como para todo género de caza, y para cualquiera pesca; para cosecha de maíz, chile y grana; para cualquiera enfermedad, y para la medicina supersticiosa con que se ha de curar; para el buen suceso en las preñeces, y partos de sus mujeres; y para que se logren sus hijos; para los cantos de pajaros, y animales, que les son agüeros; para los sueños, y su explicación, y el suceso que han de tener en lo vno, y en lo otro; y para reparar los daños

---

<sup>731</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>732</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>733</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>734</sup> *Ibidem*, p. 59.

que les pronostican”.<sup>735</sup>

Ahora con respecto a nuestros datos modernos en el significado de los sueños en Pinotepa, lo anterior sucede cuando entre los *j'iloletik* de Zinacantán en Chiapas y también los zoques, que obtienen su vocación y su poder durante los sueños. Los *Totilme'iletik* son quienes los dirigen dándoles instrucciones e información para curar.<sup>736</sup> Hay, entre varias experiencias de la confrontación con lo sobrenatural, lo fundamental es una serie de tres sueños en los cuales el futuro *j'ilol* está llamado a presentarse ante los *Totilme'iletik* en su residencia de la montaña.<sup>737</sup> Es decir, que otro significado de los sueños trata sobre la vocación de curación y poder.

Por eso, entre los personajes *ixtlamatkeh* el sueño es esencial, pues el verdadero conocimiento no se adquiere en la vida cotidiana, sino que es fruto de una revelación divina ocurrida durante los sueños de los *ixtlamatkeh*, los cuales se presentan por primera vez durante la infancia.<sup>738</sup> Para los rarámuri, los sueños son las actividades que el alma realiza fuera del cuerpo mientras la persona duerme...<sup>739</sup> Es más, los sueños son altamente valorados por los rarámuri, “a través de ellos pueden comunicarse con sus deidades, diagnosticar enfermedades y conseguir información sobre el futuro...<sup>740</sup> Es durante el sueño que las almas del rarámuri no sólo ingresan a un espacio de comunicación, sino también a un escenario de potencial agresión, enfermedad y conflicto; ya que son amenazadas por seres que raptan y devoran almas.<sup>741</sup> Digamos que los sueños se relacionan con el alma como pasa entre los mixtecos de la Costa, su alma se desprende durante el sueño.

En el Estado de Morelos “los sueños son más que ‘cosas’ que se ven cuando se está dormido, más que algo que se “imagina”; se piensa que son importantes, ya que revelan algo. Estos deben ser interpretadas por los especialistas que son reconocidos en su

---

<sup>735</sup> *Ibidem*, pp. 16,17.

<sup>736</sup> Mojca Tercej, Marija, “Los sueños en las prácticas terapéuticas de los indígenas de Chiapas”, en Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, pp. 232,233.

<sup>737</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>738</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>739</sup> Martínez, Isabel, “Sueños y chamanismo rarámuri: la generación y el control del conflicto social”, Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, p. 252.

<sup>740</sup> *Ibidem*, pp. 253,254.

<sup>741</sup> *Ibidem*, p. 254.

comunidad.<sup>742</sup> De acuerdo a las personas entrevistadas por María del Carmen Macuil (don Fidel y doña Flavia), los sueños pueden alertar sobre situaciones futuras, pero también expresan la comunicación existente entre alguna figura divina y el soñante. Entonces, los sueños serán premonitorios y, para algunos especialistas, también serán sueños de iniciación y aprendizaje.<sup>743</sup>

Continuando, en San Sebastián Tlacotepec, municipio ubicado al sureste del estado de Puebla, es el curandero *ixtlamatki* “el que sabe ver”, a diferencia del resto de los especialistas, entre los que encontramos a la partera (*temakixti*) y al huesero (*tepachobani*); el *ixtlamatki*, vive una serie de eventos que dan cuenta de que es un elegido. Se especializan en aquellos males cuyo origen no se considera “natural”, sino que son atribuidos a las fuerzas del “mundo-otro” y a la potencialidad humana de dañar...<sup>744</sup> Por eso los *ixtlamatkeh* “saben soñar”.<sup>745</sup>

En San Juan Copala –entre los triques–<sup>746</sup> en Oaxaca, una actividad comunal que realiza el brujo es soñar por la colectividad; interpreta sus sueños con un significado colectivo y, ante un problema o posible peligro para el pueblo, puede tomar medidas preventivas para evitarlo; uno de ellos dice: “Si hubiera peligro muy grande para el pueblo, que mi sueño me avisara (...) que fueran a venir los soldados, yo puedo quemar vela, copal y sahumar y con eso le quito la voluntad de venir, al enemigo”.<sup>747</sup> Todos los brujos dicen haber tenido un aprendizaje eminentemente mágico, durante un sueño; también afirman haber adquirido el conocimiento empírico por su relación directa con otro curador, casi siempre un familiar.<sup>748</sup> Todos los brujos y adivinadores de Copala aseguran haber tenido una revelación, en un sueño durante un acontecimiento grave, que puede ser un accidente o una enfermedad que

---

<sup>742</sup> Macuil García, Ma. del Carmen, “El simbolismo de los sueños, su significado y su importancia social en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos”, Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, p. 271.

<sup>743</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>744</sup> Romero, Laura, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh* de Tlacotepec de Diaz”, Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, p. 123.

<sup>745</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>746</sup> Mendoza González, Zunilda, *De lo biomédico a lo popular, el proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

<sup>747</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>748</sup> *Ibidem*, p. 173.

puso en riesgo su vida.<sup>749</sup> Lo cual nos hace ver, que los sueños no sólo son un diagnóstico, para adivinación y observación sino tienen muy diversos significados.

Los datos que hemos recolectado señalan que los sueños son muy importantes para diagnosticar molestias; dicen los curanderos: *tacha ndaku ndi remedi tui ndaa jaan di*, “cuando hacemos el remedio, el sueño nos avisa mucho”, declaró don Carlos, *ta naka'an ndi chi maa tata ta ña'niga*, “e invocamos mucho al padre y es todo”, remató. Entonces, para los curanderos de Pinotepa el sueño tiene esa parte terapéutica que ayuda a los curanderos a pronosticar enfermedades, así como a utilizar las plantas para la curación de sus pacientes.

Los curanderos que consultamos coincidieron en todo momento sobre el uso de los sueños que avisan para la curación de las enfermedades: “soñamos mucho”, dijo el señor Carlos (que en paz descanse), mientras que María de Jesús, de Pinotepa de Don Luis, estuvo totalmente de acuerdo con lo que dijo su colega en Pinotepa Nacional. Los curanderos sueñan con la causa de la enfermedad, pero también con los remedios. El sueño les avisa la procedencia del mal: si es causado por la gente o si es una enfermedad buena destinada a padecer el individuo. El mismo sueño les avisa qué tipo de plantas medicinales han de utilizar para atacar ya sea el mal causado por la gente o una enfermedad destinada (que viene de dios) para los individuos.

Otro significado del sueño es que entre los mixtecos muchos antepasados llegan a visitarlos en sus sueños. Los curan o bien les enseñan a curar haciéndoles oler tabaco – huelen tabaco hasta que les arde la nariz–, el sueño es capaz de abrirles otro sentido oliendo tabaco con el que detectarían las enfermedades. De ahí que algunos curanderos entrevistados nos dijeron que fue a través de los sueños que se iniciaron en la curación (oliendo tabaco), o mostrándoles las plantas que habrían de utilizar para la curación de enfermedades. Se trata entonces de un sueño confirmatorio para comenzar a curar. Sin duda los sueños son fundamentales en la actividad de los curanderos y de las personas, pues es a través de ellos que aprendieron y recibieron el don de manos de ancianos que aparecieron en sus sueños. Así que los sueños son importantes porque explican situaciones que indican infortunio, peligro o felicidad en la vida de las personas...<sup>750</sup>

---

<sup>749</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>750</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 279.

Para ir cerrando con el uso de los sueños y sus significados, Barbara Tedlock (1981) menciona que:<sup>751</sup> “todos los sueños de los novicios son tratados como mensajes de los dioses”, pues “estos sueños, están especificados y sancionados por la cultura e involucran a los sobrenaturales o son manifestaciones de ellos”.<sup>752</sup> Existe mucha semejanza con Pinotepa Nacional, ya que la gente en general suele ver a los sueños como “dioses”: *ntioo kuu ra ñuma’ana*, “los sueños son dioses”, nos aseguró la gente. De hecho, los sueños avisan de los sucesos venideros, incluso, le avisan al individuo enfermo cómo tiene que curarse, qué persona tiene que curarlo y qué planta tienen que utilizar para que se cure.

Atinadamente María del Carmen Anzures menciona que “...es un hecho que para algunos pueblos el sueño es parte de su realidad y no una ficción como en una cultura occidental contemporánea. Lo que ocurre en los sueños le acontece realmente al soñante o a su alma; de ahí que ciertos sueños tengan un significado importante en su vida” (Anzures, 1987: 21).<sup>753</sup>

Para terminar queremos mencionar el significado del término soñar en el diccionario de Molina,<sup>754</sup> en la lengua náhuatl “soñar” es en náhuatl *ni, temiqui*.<sup>755</sup> *Nitla, cochitla*<sup>756</sup>, y sueño, *cochiliztli*.<sup>757</sup> *cochiztli*,<sup>758</sup> mientras que “lo que soñamos”, o sea, las escenas oníricas,

---

<sup>751</sup> Tedlock, Barbara, “Quiché Maya Dream Interpretación”, *Ethos*, núm. 4, vol. 9, invierno, 1981, p. 324.

<sup>752</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>753</sup> Anzures y Bolaños, María del Carmen, *La medicina tradicional en México, Proceso Histórico, Sincretismos y conflicto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1983 (1987), p. 21.

<sup>754</sup> De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008.

<sup>755</sup> Soñar: *ni, temiqui, nitla, cochitta*. De Molina, Alonso (fray), *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 110v.

<sup>756</sup> *Cochitta. Nitla*, “ver alguna cosa entre sueños...” De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 23.

<sup>757</sup> *Cochiliztli*. “Sueño del que duerme”, De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 23.

<sup>758</sup> *Cochiztli*. “Sueño”, De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 23.

se denominaba *temictli*.<sup>759</sup> Indudablemente los sueños se vuelven realmente “multifacéticos” para los pobladores de las diversas regiones que hemos señalado e incluso para los de Pinotepa Nacional.

Finalmente veamos otros significados de los sueños entre los mixtecos. De acuerdo a los testimonios de la gente común que pudimos recoger en Pinotepa Nacional, soñar con una tortuga o cangrejos indica: *tundo'o*, “dificultades”, o “muerte”, porque las tortugas, así como los cangrejos, se van a interpretar como las “júcaras de café”, porque tanto la tortuga como el cangrejo tienen cascarrones que asemejan a las júcaras de café, y en los velorios de los muertos mixtecos se acostumbra a ofrecer café en abundancia para la gente que acompaña.

El sueño de una iguana también es señal de muerte. El agua sucia se explica como sangre, el que soñó verá un muerto con mucha sangre. En cambio el agua limpia define lágrimas, o sea, va haber problemas muy fuertes en la familia y derramarán mucho llanto, aseguran los entrevistados. Soñar que se nos cae una muela significa que el que soñó va a morir o que va haber “dificultades” en la familia por el fallecimiento de alguien.

Cuando alguien tiene un sueño en donde ve a una mujer completamente desnuda y además se le ven sus partes íntimas, el significado debe de interpretarse que un hombre va a fallecer. En cambio, si se sueña a un hombre desnudo totalmente y se muestran sus partes íntimas, significa entonces que una mujer es la que va a morir.

Si una mujer sueña que se casa con su propio hijo, da a entender que su hijo varón va a morir. Cuando se sueña que se cae un avión encima de la casa de una familia, nos avisa “muerte” para la familia de la casa, en donde se vió que cayó el avión.<sup>760</sup>

Soñar con perros rabiosos, vacas o serpientes nos avisa que la persona que soñó va a enfermar de gravedad, porque el sueño le vino a transmitir enfermedades. Soñar con los

---

<sup>759</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 58. En Molina *temictli*. “sueño”, De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Editorial Porrúa, 2008, p. 97v.

<sup>760</sup> Cuando las mixtecas vieron por primera vez el aeroplano, se aterrorizaron, algunas se arrodillaron agarrándose la cabeza y gritaban y decían que el mundo se iba a perder, incluso cuando en tiempos de Semana Santa llegaba el aeroplano a Pinotepa Nacional, las mujeres se escandalizaban y decían que la fiesta religiosa iba a tener incidentes que la iban a paralizar. Así, desde el principio interpretaron a los aviones como de mal agüero. Había incertidumbre entre la población.

santos católicos significa también muerte, o si se sueña que a un santo se le cae un brazo indica también fallecimiento de alguien que no necesariamente sea de la familia. En fin, dijera Signorini, “la importancia del sueño *diagnóstico* estriba en el valor atribuido al sueño en general como instrumento cognoscitivo de las motivaciones y causas de las fortunas y las desgracias humanas”.<sup>761</sup>

Concluyendo vimos que en la lengua vernácula de la región, el sueño o los sueños, que se dice *ñuma'ana*, “sueño, sueños”, lo pueden intuir también las personas comunes. El individuo suele sentirse enfermizo durante el día cuando ha soñado, de ahí viene la importancia de bañarse a primera hora del día (casi amaneciendo) para que los calores negativos del sueño se alejen y no se consuma lo que se soñó ese día; bañarse siempre es bueno porque se aleja el calor del sueño. Los sueños han tenido funciones de diversa índole para la gente de la región en Pinotepa.

### 2.3. El uso de las plantas medicinales

Recogimos asimismo relatos sobre las plantas o yerbas medicinales, y nos dijeron: *chakan ku remedi yoo vi*, “ese es el remedio de nosotros pues”,<sup>762</sup> o sea las plantas o árboles del campo llamadas *yuku tichi ku'u* son el remedio de los mixtecos. Los entrevistados siguieron comentando que *ña'niga ra chito*, “ya no hay hombres que sepan”. Las personas constantemente hablaban y se lamentaban mucho: “Ya no existen los buenos curanderos en Pinotepa”. Pero a pesar de la negación y aparente desconocimiento del tema, las personas continúan haciendo uso de sus plantas, aun cuando lo hayan negado. Siguen contando sus testimonios, sus experiencias con las plantas medicinales en Pinotepa Nacional.

Algunos otros entrevistados conocían de plantas curativas para sanación de los padecimientos. Las yerbas que mencionaron todos los interrogados para la curación de los enfermos coincidió en todo momento; por ejemplo, cuando nos hablaron de *yuku xiko ra tukuati*, las diversas “yerbas que venden los de la Mixteca Alta”, pudimos preguntarles el nombre de cada una de ellas para tratarlas en un apartado especial. La mayoría de la gente en Pinotepa Nacional aseguró que en los pueblos mixtecos de los alrededores, y en la misma Pinotepa, hay todavía gente que hace uso de la herbolaria y que en realidad sabe.

---

<sup>761</sup> Signorini, Italo, y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana 1989, p. 124.

<sup>762</sup> Doña Silvina, 2014.

Descubrimos una práctica frecuente de dichas plantas medicinales.

#### 2.4. Sobre el tabaco

El tabaco, que se dice *inu* “tabaco” o el *nda’a inu*, “hoja de tabaco”, es una de las plantas que con mayor frecuencia usan las personas, sobre todo fumándolo, ya que mediante el humo del tabaco se protegen contra los entes sobrenaturales, como los espíritus, los fantasmas o se protegen contra los nahuales que son “los demonios” que aparecen en los caminos. También usan la hoja de tabaco para meterla dentro del aguardiente, que luego se untan en sus piernas contra la reuma. En fin, hay un sinnúmero de usos para la hoja de tabaco, imprescindible en la vida de los mixtecos de la región. Resultó también interesante que la hoja de esta planta sea la principal que suelen oler los curanderos para confirmarse en el mundo del curanderismo.

Otro de los usos es que al hacer el remedio a los enfermos, los *Ñatata*, “los curanderos”, deben tener una hoja de tabaco en la boca fumando para que de esta forma se protejan –porque el tabaco es de olor muy fuerte–, parecido a como lo hacen los doctores con los guantes en los hospitales. Incluso el uso del tabaco aparece en la *Relación Geográfica* del pueblo de Ayusuchiquilazada, en donde se menciona: “y tomaban entre los bezos de la boca y los dientes una yerba que llaman ellos en su lengua YUCUYNO,<sup>763</sup> y en mexicano PICIETE”.<sup>764</sup>

Abriendo un paréntesis, entre los mestizos sólo los pobres acuden a los que curan con yerbas. Los que tienen poder económico no creen en la medicina tradicional y prefieren acudir con los médicos: “dicen que las yerbas no sirven, pero los mixtecos saben que casi todos los medicamentos están hechos a partir de las plantas”. “¿Por qué entonces las culturas antiguas lograron vivir muy bien y curándose con las plantas del campo?”<sup>765</sup>

---

<sup>763</sup> *Yuku inu*, “yerba de tabaco”.

<sup>764</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepeque, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de Enero de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 1984, p. 301.

<sup>765</sup> *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte*, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010, p. 153.

De acuerdo a la información obtenida, entre los mayas fue importante el uso del tabaco,<sup>766</sup> “...es tal vez la planta sagrada más importante para el ritual y vida cotidiana de los grupos mesoamericanos... es el medicamento milagroso que cura múltiples males, y además, ayuda y acompaña al hombre dándole fortaleza y protección en sus viajes y en los trabajos de la vida diaria”.<sup>767</sup> Se dice que el tabaco “tiene sustancias que provocan estados alterados de conciencia (escopolamia), ya que pertenece a la familia Solanácea; produce embriaguez y tiene poderes analgésicos y estimulantes”.<sup>768</sup>

En cuanto a plantas medicinales ampliamos significativamente nuestro marco de conocimiento, porque existe una gran variedad de vegetaciones para la curación de los costeños. Las plantas de río o de manantiales son exclusivas para la curación de los tonos. Cuando el curandero comienza a explorar las plantas especiales en el campo, es a través de su animal o sus animales compañeros, “tono o tonos”, que conoce de las plantas adecuadas para cada enfermedad, y con ayuda de otro curandero experimentado que le asesorará para la curación tendrá mayor conocimiento. Es a través de su “animal” o “animales” que comienza a vivir el curandero sus experiencias en el campo. Hay una relación entre humanos y no humanos, es decir, entre hombres y/o mujeres y “sus animales”; hay una protección e intercambios para la sobrevivencia, porque cuando los niños que tienen tono enferman, sus padres buscarán a un curandero sabio y poderoso que tenga muchos conocimientos de las plantas medicinales que se utilizarán.

El curandero asistirá a la casa del que está enfermo de su tono para untarle las plantas frescas de río o de manantiales que los mixtecos llaman *yuku yuta*, “plantas de arroyo”. El nombre de estas plantas son: *titiuta* (ver fig. 6), *tita ya’vi* (ver fig. 7), *tundo’yo vixi* (ver fig. 8), *tisa’vi* (ver fig. 9), *yuku nduxi* (ver fig. 10), esto de acuerdo a doña Matilde.<sup>769</sup> Todas las plantas que germinan y se desarrollan a orillas de los nacimientos de agua: *nu io ndo’yo*, “donde hay manantiales”, los arroyos “*nu io yuta*”, o los ríos, “*nu io yuta ka’nu*”; son

---

<sup>766</sup> Llamado *may* por varios grupos de Chiapas y Guatemala y *k’uts* por los mayas yucatecos. En De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 166.

<sup>767</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 204.

<sup>768</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>769</sup> Tengamos presente que doña Matilde no es curandera, pero nació con los poderes y se los quitaron de niña. Además, cuando era niña vio muchos casos en su familia de niños o personas adultas que enfermaban de sus tonos; es decir, conoce perfectamente el nombre de las plantas que los curanderos utilizaron en ese tiempo para remedio de las personas o niños que enfermaban de su tono.

plantas de los *ña va'a ini*, “de los hombres o mujeres no comunes”, o sea de los que tienen tono. “Le untarán yerbas en el cuerpo” “una, dos o hasta tres veces”, las que sean necesarias para que el niño que sufre de su tono sane.

Al entrevistar al señor Carlos habló de las mismas yerbas y dijo que va a depender mucho de lo que “el pulso” diga; *niñi kati* “la sangre dice” o sea la sangre les comunica a los curanderos de las plantas adecuadas que se requieren para sanar la enfermedad. Si la sangre pide *yuku ti ku'u*, “yerba del campo”, se necesitaría entonces *yuku nduxi*, *tutitia'a*, *yuku kee ita kuan* (ver fig. 11), *tundo'yo*,<sup>770</sup> *yo'o tia'va* (ver fig.12), esta última planta por cierto es muy buena para “el dolor de cabeza”, dijo don Carlos.

Doña Matilde sugirió que el *yo'o tia'va* sirve para *tikuxi* (para bichos). Por ejemplo, “en una hoja de maíz se le pone este tipo de hojas *yo'o tia'ava* y sobre estas hojas va un poco de leche materna, mezclada con un poco de *xa'an tima*, “cera de vela” especial, se revuelve, después se mete en ceniza caliente para que se derrita y después se pone en el ano a los niños”, la hoja “es para los bichos”, pero “también para dolor de cabeza...” Además, el *Yo'o tia'va* sirve para darse un baño y equilibrar el calor del cuerpo, porque es fresco, relataron.

Es importante añadir que las hojas de *tikua'andi*, “guamucho”, *nda'a tunduti* “hoja de cacahuananche”, y *nda'a tikuaa*, “hoja de naranja”, sirven también para curación de niños que tienen tono, son plantas frescas como las que mencionamos antes.

La idea es reunir hasta siete de estas plantas frescas de campo para la curación del paciente que enfermó del tono pero que, con todo, dependerá mucho de lo que la sangre haya dicho.

Don Carlos coincidió en que las plantas brotan y prosperan *nu io ndo'yo*, “donde hay manantiales, agujeros, arroyos o ríos”. Doña Matilde dijo: *nu ña va'a inio ta'o tundo'o, ta va keta sutu kue'o, vati va kani'icho*, “como en nuestro tono estamos sufriendo, va a llegar nuestro padre de la enfermedad o del peligro, que nos levantará”, salvará nuestras vidas a través de las plantas frescas que mencionaron los entrevistados.

Para don Carlos, doña María de Jesús, doña Matilde, don Rafael, doña Silvina, doña Zenaida (Zenaida es sobrina de doña Silvina), doña Julia (a) y doña Julia (b)<sup>771</sup> es

---

<sup>770</sup> El *tundo'yo vixi* lo mencionó doña Matilde.

<sup>771</sup> Recordemos que se omiten sus apellidos.

fundamental tomar en cuenta *yuku to'o*, “yerba de los de la Mixteca Alta”, y estas consisten en: *ixi yu'u ra cha'nu* (“barba de viejo”), *nue* (“nuez”), *yo'o kuiti* (“sevarreal”), *tixii tañu'u* (“garrapata de mar”), *ita tañu'u* (“la flor de mar o coral”), *ani* (“anís”), *losema*, *yuku tati* (quiere decir “planta de aire” llamada estafiate), *ruda*, *nu minu* (“ramito de epazote”), *in nuu cando'o lu'u* (“un ramito de candó”), esta última planta se reproduce sólo en la Costa y es utilizada a menudo como condimento para el caldo de iguana o el de marisco que nombran *tichinda* y que comen frecuentemente las personas de la región. Todos los entrevistados coincidieron perfectamente y mencionaron las mismas plantas.

En el caso de las yerbas de la Mixteca Alta “se muelen y se toman”, se dan a beber al enfermo, van acompañadas con las plantas de la región.

Es fundamental agregar que hay una semilla muy exclusiva entre los curanderos, la utilizan para la curación de las enfermedades; es la que llaman *yuku ñui* y *yuku ya'a*, que mezclada con *yuku nu'u* (ver fig. 13), que el paciente la ingiere y entra en trance y este mismo confiesa el nombre de quien le causó mal.

Las personas suelen decir que al tomar estas plantas psicoactivas o psicotrópicas, el paciente entra en un estado alucinante y da señales de quien le hizo el mal, o sea suele decir su propio diagnóstico. Así, la planta *yuku ñui* junto con su semilla “*yuku ya'a*” (o también llamada *ita señora*, “la flor señora”),<sup>772</sup> puede mezclarse así mismo con otras plantas, e igualmente ofrecen la facultad al enfermo de dar su propio dictamen de la enfermedad que padece.

Cuentan las ancianas que esta planta es de mucho cuidado, porque la que crece en el camino no sirve, “porque escucha mucho chisme”, mientras que la que funciona es la que hay dentro del monte, en un lugar alejado, en donde la gente común no camina”.

Por cierto, la planta *yuku nu'u* se menciona en la *Relación Geográfica* de Mixtepeque, donde se dice: “Hay otro género de semilla a manera de semilla de rábanos, que llaman ellos YUCUNUHU, y en mexicano llaman TLAPATLI”,<sup>773</sup> Dahlgren señala Tlachohuytecuizpatli. *Yucutnuhu* (raíz).- “...molida, desleída y bebida para el dolor del

---

<sup>772</sup> No saben por qué le llaman *ita señora*, mezclando el mixteco y español.

<sup>773</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepeque, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de Enero de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 1984, p. 297.

costado, y untado con ella donde tiene dolor”<sup>774</sup> es muy parecida a la planta que llaman de toloache, a lo mejor pertenezca a la misma familia de plantas, es el que nombran también *yuku cha’nu*, “planta vieja”; que se menciona como planta vieja al momento de curar el espanto. Aunque dijeron que la semilla de *yuku nu’u* es específicamente *yuku cha’nu* “planta vieja” es buena, pero tiene espinas, “es una especie de esferita con espinas”.

Existe otra planta que se dice *yuku tioko ñu’u*, “planta de hormiga”, “hoja de hormiga” o “yerba de hormiga”(ver fig 14): esta planta sirve para curación de los tonos, pero también para bañar a los niños cuando lloran mucho, es decir, cuando están “chipi”.

Hay otra planta que se dice *yuku ndo’o*, que son de dos tipos: uno es el *yuku ndo’o nu chiki*, “el que hay en los montes”, el otro es *yuku ndo’o tañu’u*, “que hay en la mar”. Estas plantas tienen varios usos; por ejemplo, en uno de sus usos, está el de hacer vomitar a la gente, para que saque la bilis, se muele y se ingiere en la madrugada –casi amaneciendo– para que al ingerirla la persona vomite mucho y se limpie del estómago.

Está también *kuichi yuta*, se llama cebolleta en español local; su leche “su savia” sirve para las manchas de la cara que llaman paño. Otra de las plantas es *tuni kati ñi sin*, “la planta *tuni kati* de las mestizas”, o *tuisa ñi sin*, “piezas del telar de cintura de las mestizas”, la planta suele sacar unas florecitas blancas, es muy buena para calentura o para curación de los que enferman de sus tonos.

También está la planta que se dice *tundixi vixi*, que se utiliza para arreglar el altar de los novios mixtecos, o sea, para adornar la parte en donde los novios se sientan cuando llegan de misa, porque esta planta tiene un olor muy singular que gusta mucho al olfato. Se utiliza además para arreglo del púlpito de la crucifixión de Cristo en Semana Santa. Para estos arreglos se hace uso también del *tuvuu*, otra planta muy especial.

Cuando hay fiebre se busca *yuku tisi’i aka* (ver fig. 15). Hay otra planta que tiene el nombre de *yuku tisi’i* “yerba de coraje” (ver fig. 16). *Yuku tisi’i aka* que literalmente se traduciría “yerba de coraje apestosa”, es muy efectiva para la fiebre. Se hierve y se le mete un poco de aguardiente y se baña al enfermo con esta planta, la fiebre se le quita inmediatamente, “por eso le tenemos fe a nuestras yerbas”, aseveró una mujer

---

<sup>774</sup> Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996 [1954], p. 373.

relativamente joven.

Existen árboles que de igual forma son para uso medicinal. Como ejemplo, mencionamos el árbol que se llama *tusi'a tiñi*, “piñón” en español local, sirve para curar la diarrea y el vómito.

Ahora, el *tundoko ñu'u* sirve para curar las fracturas del cuerpo. El *tundoko ñu'u* del que hablamos es el que se dice en español local “macuil cacho de toro o macuil cacho de vaca”. Se dice también en la lengua como *tundoko ñu'u ya'ama*, “palo cacho de toro”, sirve cuando hay fracturas o esguinces, etc., se raspa el árbol y se pone su polvito en la parte afectada.

Otro de los árboles es el *tundoko ñu'u va'a*, “macuil zamarrón”, del cual se hacen los palos de pelea,<sup>775</sup> cuando los varones salían a conquistar mujeres en tiempos pasados.

El otro árbol es *Tisu'ma kuan*, “macuil amarillo”, es un árbol que adornan flores amarillas, tanto la hoja como la cáscara se utiliza para dolor de pies.

Del *Tunditiuu*, de nombre en español “guapinol”, se utiliza la cáscara cuando las personas no pueden orinar, destapa las vías urinarias.

El *Tuñaña*, su nombre en español es “tenachecol”, sirve también para cuando las personas no pueden orinar, igualmente destapa las vías urinarias a los hombres. Limpia también la sangre de las venas: *vati aturu*, “porque es entre dulce y amargo”.

El *Tuniñi*, su nombre en español es “drago”, se utiliza para fortalecer la dentadura de la gente, es decir, la leche que desprende la cáscara de este árbol sirve para ponerla en los dientes y endurece la dentadura.

El *Tundoko chatu*, “nona que pica”, o *tundoko ku'u* “noma (amarilla) del monte”, sirve para cuando se fractura o hay esguince. La gente la calienta y se humea sobre el humo de la lumbre, enseguida se pone en la fractura; de hecho, cuando hay reumas, los mixtecos se bañan con la hoja de este árbol y funciona muy bien, nos dijeron.

El *Yutu ndiva'u*, “palo de gato de monte”, se le llama así porque el *ñukuii*, “gato de monte”, le encanta comer su semilla. Tanto la hoja como la cáscara es muy buena. Cuando uno tiene tos se cuece la hoja con piloncillo (panela en mixteco) y medio caliente se toma.

---

<sup>775</sup> Antiguamente los varones mixtecos utilizaban el palo de este árbol para hacer una especie de garrote (era su arma) y peleaban con sus enemigos a muerte por la conquista de las mujeres. Era como usar espadas en ese tiempo entre los mixtecos. Sucedió como en 1908.

El *tuñu'u nuni*, “el árbol de frutillo”, sirve para cuando hay dolor de pies o brazos. Es un árbol muy verde y muy frondoso.<sup>776</sup> Anteriormente los antiguos habitantes aseguraban que en el tronco de este árbol aparecían seres sobrenaturales, es decir, el *kui'ina*, “el diablo” porque ahí vivía y asustaba a la gente. Mientras que en época prehispánica el árbol fue considerado sagrado, de hecho, los arboles *tuñu'u* –que hay de varios tipos–<sup>777</sup> fueron considerados sagrados, dicen que “era los árboles de la lluvia” y son los que se representan probablemente en los códices como árboles de origen.<sup>778</sup>

Finalmente dejaremos testimonio sobre el *tikava si'i*, que sirve para limpiar la sangre (*nakatachi niñi*, “lava la sangre”) o cura las piedras del riñón, o sea, es para tratamientos de limpieza o desintoxicación, sirve también para equilibrar el calor del cuerpo, al igual que *tutimi*, cuyo nombre en español es “palo de cuchillo” (es parecido al árbol de cacahuananche), que son plantas frescas para bañarse y equilibrar el calor de cuerpo.

Es muy curioso que la hoja del árbol que llaman “parota”, *tuta'an* en mixteco, sirva para hacer crecer apresuradamente las plumas de los periquillos de la región. Las hojas de este árbol se acomodan dentro de un tecomate en forma de nido y encima ponen al periquillo para que la hoja de este árbol le ayude a sacar plumas de forma rápida a las avecillas.

Por eso los entrevistados dijeron “raza indígena es en primer lugar y segundo lugar con doctor”. *Ta tu ña chinu inindo, nduku tu'undo chi in ru cha'anu*, “y si no me creen, pregúntenle a un anciano”, dijo don Carlos, entremezclando el español con el mixteco. En tanto la señora Zenaida dijo que “primero son las yerbas de nosotros los indígenas”: *kunichi ko'o mao yuku lu'u mao tasa ru doctor*, “se necesita que tomemos nosotros nuestras hierbitas y luego está el doctor”. Aunque algunos otros mixtecos de Pinotepa Nacional negaran el uso de sus plantas, pero cuando indagamos descubrimos que casi todos utilizan estas plantas medicinales, incluso envían yerbas de la región a sus familiares que radican en otras partes de la República Mexicana o envían las plantas hasta el extranjero a sus familiares para que se curen sus niños. “Cuando no le da apetito a la gente, las yerbas son buenas para eso” dijo doña Zenaida.

---

<sup>776</sup> Hay muchos árboles frondosos en la Costa. Otro de ellos es el *tunumi ta'an*, “samaritan”.

<sup>777</sup> Los árboles *tuñu'u* son de varios tipos, por ejemplo hay *tuñu'u kua'a*, “árbol de nombre chilemate”, *tuñu'u nuni*, “árbol de frutillo”, *tuñu'u choko*, “árbol de tenate”, *tuñu'u kuichi*, no recuerdan el nombre en español.

<sup>778</sup> Tratamos de ubicar la especie de árboles *tuñu'u* en Martínez, Maximino pero el árbol sagrado de la Costa no viene en el libro. En Martínez Maximino, *Las Plantas Medicinales de México*, 3ª edición, México, 1944.

Antes de terminar, no queremos dejar pasar el trabajo importante que realizó en 1994 el Instituto Nacional Indigenista (INI) sobre *Etnobotánica Mixteca*.<sup>779</sup> Este estudio se hizo en cuatro comunidades indígenas (mixtecas) del municipio de Alcozauca, Guerrero. Su objetivo fue presentar un inventario de los recursos vegetales utilizados por la población local para satisfacer sus necesidades de subsistencia; como caracterizar los aspectos ecológicos y biológicos de tales recursos, así como el conocimiento tradicional en torno a las formas de uso y manejo de los recursos en el contexto económico, social y cultural de la región.<sup>780</sup> Digamos que de forma más específica se discutió la importancia de los recursos silvestres y semicultivados en el patrón alimentario de la población, su valor nutricional así como su disponibilidad espacial temporal. Tomando como base estos criterios, el autor hizo un recuento de aquellas especies altamente significativas que pueden desarrollarse potencialmente como recursos a nivel regional y nacional.<sup>781</sup> Llama la atención que en cada una de las comunidades estudiadas se realizaron entrevistas a familias de distintas condiciones socioeconómicas y culturales.<sup>782</sup> Es un trabajo importante ya que aporta plantas medicinales de Alcozauca que podríamos decir que reconocemos por su nombre. Por mencionar los ejemplos, están *tihcahua* (en la variante de Pinotepa es *tikava*), “ciruela” (es un antiséptico oftálmico, cicatrizante, para dolor de estómago), esta *ndoco tiahtá* (en Pinotepa se dice *ndoko*) “chirimoya, nona” (para gripe, fiebre, para inflamaciones), y finalmente *miño* (en Pinotepa se dice *minu*) “epazote” (para parásitos intestinales) etc.<sup>783</sup>

## 2.5. Sobre el *ndixi yuku*, “el aguardiente con hierbas”

Para preparar la bebida *ndixi yuku*, “aguardiente con yerbas” –que como tradición suelen tener las familias mixtecas en casa–, el cual contiene las mismas yerbas que los curanderos entrevistados mencionaron cuando se les preguntó. Se prepara con yerbas de la Alta Mixteca, y se mezcla con plantitas de la región. La gente preparará una bebida muy especial, que conservará en su casa para cualquier emergencia, digamos que cuando se

---

<sup>779</sup> Casas, Alejandro, Juan Luis Viveros y Javier Caballero, *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la Montaña de Guerrero*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), Instituto Nacional Indigenista (INI), 1994.

<sup>780</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>781</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>782</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>783</sup> *Ibidem*, pp. 287-303.

tiene un susto o cuando se hace un coraje, se utiliza para la bilis. O cuando se está en depresión crónica por la pérdida de algún familiar, se toma un trago de esta bebida en el momento en que suceden los imprevistos, se ingiere en ayunas o también en la madrugada.

Se busca una botella de vidrio –dependerá del tamaño que se requiera– y se meterán diversas yerbas como la valeriana, el vaco, la flor de mar, que en mixteco se dice *ita tañu'u*, la nuez, la barba de viejo, que se dice *ixi yu'u ra cha'nu*, la mostaza, la pionia, la losema, el sevarreal, el estafiate (*yuku tati* “yerba con aire”), la ruda, el anís, la mortaza, el colandru, el *yo'o kuiti*, el *soo ita ini* (se traduciría como “cáscara de la flor del atardecer”), el vaco, un ramito de epazote, un ramito de candó, aceite de olivo, y hasta podría agregarse un poco de alcohol... Esto de acuerdo a la receta que nos proporcionaron la señora Matilde, la señora Zenaida y don Carlos. Se trata de aproximadamente 20 tipos de hierbas, que venden los mixtecos de la Mixteca Alta, mezclado por supuesto con otras plantas de la zona, que es como se prepara el *ndixi yuku* de los mixtecos de Pinotepa Nacional y lo consumen para cualquier situación que ejerza desequilibrio en el cuerpo humano.

El *ndixi yuku* es la bebida mixteca por excelencia de Pinotepa Nacional. De hecho, antiguamente en el Pueblo Veinte la bebida “embriagante” era consumida sólo por viejos y por ancianas de mucha edad, pero no por los jóvenes. Los jóvenes no tenían derecho a embriagarse con el *ndixi yuku* ya que la bebida era considerada estrictamente ritual; es decir, debía de haber un gran respeto y no emborracharse.

Con respecto a las bebidas rituales, acontecía en otra época y en otras regiones, por ejemplo, los nahuas consideraban la embriaguez con pulque, (y sobre todo con *macuiloctli*)<sup>784</sup> una posesión divina, un estado en el cual el hombre estaba en contacto con los dioses.<sup>785</sup> La embriaguez era sagrada, por lo que se castigaba al que se emborrachaba sin tener derecho a ello.<sup>786</sup> Recordemos lo que dijo Muñoz Camargo cuando escribió:

“Cuando se embriagaban, en sus borracheras veían así mismo grandes visiones y muy extrañas; aunque las borracheras eran muy prohibidas entre ellos y no bebían vino sino los muy viejos y ancianos y, cuando algún mozo bebía y se emborrachaba, moría por ello”.<sup>787</sup>

---

<sup>784</sup> Este término no aparece en Molina.

<sup>785</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 111.

<sup>786</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>787</sup> Muñoz Camargo, 1892: 191.

De la Garza refiere que todas las bebidas son bebidas rituales, porque “el adivino cree firmemente que sólo después de haber bebido aguardiente llega a una aptitud plena de poder entrar en contacto con la divinidad que se nutre de la fragancia del alcohol”.<sup>788</sup>

Por eso, entre los antiguos nahuas la embriaguez provocada por bebidas fermentadas también tuvo un sentido religioso; la cual se consideró otra forma de externamiento del alma para comunicarse con lo sagrado, por lo que el *octli* o pulque –la bebida principal de los nahuas– se pensó de origen divino y sólo se consumía en contexto ritual y por los viejos.<sup>789</sup> Por eso, el que se emborrachaba sufría consecuencias nefastas y las fuentes mencionan severos castigos para los contraventores.<sup>790</sup> De igual forma sucedía entre los mixtecos con las bebidas rituales, ya que eran únicamente permitidas en contextos rituales específicos. Por ejemplo, en Tecomaxtlahuaca, cuando había de hacer una fiesta a algún dios de los que adoraban:

“Todos los naturales destos d(ic)hos pu(ebl)os acudían a la parte y lugar donde se había de hacer los sacrificios, con muchos presentes de mantas, gallinas, venados, vino de su tierra dellos (que llaman PULQUE)... Y después de hecha la junta de todos ellos, a la medianoche, se sacaban la d(ic)ha sangre de las lenguas y orejas, y la sacrificaban a sus dioses. Y otro día por la mañana, se daban entre todos ellos sus presentes de mantas, rosas y plumerías, y luego hacen sus convites de comidas, y algunos quedan borrachos, excepto los sacerdotes, que no les dejaban beber el d(ic)ho PULQUE, porque no les es dado por ser sacerdotes”.<sup>791</sup> Es más, “si algún sacerdote hacía alguna cosa indebida, que luego el cacique le mandaba a matar, y esto entendíase cuando el sacerdote tenía exceso con alguna mujer,<sup>792</sup> porque estaba dedicado a servir a sus dioses”.<sup>793</sup>

---

<sup>788</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 268.

<sup>789</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>790</sup> *Códice Florentino* VI, p. 70, 256-257.

<sup>791</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepeque, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de Enero de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 1984, pp. 285,286.

<sup>792</sup> Olivier comenta que los testimonios indígenas concuerdan en relacionar los excesos sexuales con un consumo desmesurado del pulque (Sahagún 1974, 64; *Códice Florentino* II, p. 170; *Códice Florentino* VI, pp 70 y 118.), en Olivier, Guilhem, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete, Guilhem Olivier (coordinadores), México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 110.

Los sacerdotes mixtecos no podían beber porque no podían sobrepasarse, ni siquiera en las ocasiones más rituales podían consumir vino, existía una estricta reglamentación sobre el consumo de las bebidas.

En la *Relación del pueblo de Mixtepeque* señala que los sacerdotes estaban encargados de los ídolos. “Asimismo, tenían sacerdotes, los cuales tenían a cargo su ídolo, y no habían de llegar a mujer, ni menos habían de beber el vino dellos que llaman PULQUE”.<sup>794</sup> Estaban muy vigilados, ya que el cacique los escogía probablemente por su buena conducta, “y (dicen) que algunos de estos sacerdotes les ponían por t(tiem)po señalado, por ocho o diez años, y, pasado este t(tiem)po, le daban mujer, y libertad que pudiese beber vino”.<sup>795</sup>

En otra de los pueblos de nombre Ayusuchiquilazala se hace mención también sobre el estricto control de las bebidas: “Y estos sacerdotes no habían de tener exceso con mujer ninguna, ni les dejaban beber su vino dellos, al cual vino llaman en su lengua PULQUE”.<sup>796</sup> Y dicen que “si acaso algún sacerdote venía a tener exceso con alguna mujer, luego le mandaban apedrear y matar.”<sup>797</sup>

En la *Relación Geográfica de Tilantongo* se enfatiza de igual forma sobre los sacerdotes “...el sacerdote no había de dormir de noche, ni beber vino ni llegar a mujer Y, para hacerle que se desistiese del sacerdocio... le hacían beber vino y casar”.<sup>798</sup> O sea, que lo emborrachaban para que perdiera prestigio y credibilidad ante la gente, ya que como hemos dicho había una estricta reglamentación que regía el consumo de las bebidas, eran bebidas rituales y no para embriagarse.

---

<sup>793</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepeque, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de Enero de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 1984, p. 285.

<sup>794</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>795</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>796</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>797</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>798</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo segundo, “Relaciones de los pueblos de Tilantongo, Mitlantongo, Tamazola”. Fechada 5 de Noviembre de 1579, Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984, pp. 232-233.

En el pueblo de Xicayan se dice también que “estos sacerdotes no bebían vino que llaman pulque, ni habían de tener exceso con ninguna mujer. Y si acaso hacían algo con mujer, luego los mandaban apedrear y matar”.<sup>799</sup>

En Putla “tenían sacerdotes, los cuales tenían a cargo sus ídolos, y no habían de llegar a mujeres ni, menos, bebían su vino dellos que llaman pulque”.<sup>800</sup> Además, “y, si acaso alguno de los sacerdotes veía a tener exceso con mujer, o se emborrachaba, luego mandaba el cacique que lo apedreasen, y, así, los apedreaban y mataban. Y (dicen) que, (a) alguno destos sacerdotes, ponían por t(iem)pos señalados, por ocho o diez años, y, pasado este t(iem)po, le daban mujer y libertad”.<sup>801</sup> Vemos que todo estaba estrictamente controlado, no se podían emborrachar los sacerdotes, sólo en casos especiales o de plano se les prohibía rigurosamente.

En el pueblo de Zacatepeque: “Asimismo, tenían sacerdotes, los cuales tenían a cargo sus ídolos... y estos tales no habían de tener exceso con mujer ni beber el vino que llaman pulque, que luego allí lo mandaban matar y apedrear”.<sup>802</sup>

En cuanto a la *Relación Geográfica* de Pinotepa Nacional, no hay descripción alguna sobre la vida de sus sacerdotes mixtecos (los *Tay*), pero el documento deja constancia de que:

“Esta gente, comúnmente en estas Indias, se gobernaron por señores naturales, a quien hasta hoy respetan y conocen ser mejores q(ue) el común, y a quien se huelgan de ayudar porque conocen lo que son y ansí lo respetan”.<sup>803</sup>

Seguramente la vida de sus señores caciques, principales y sus sacerdotes, giraba en torno a las descripciones que nos ofrecen las demás *Relaciones Geográficas* mixtecas que hemos mencionado, las cuales coincidieron mucho.

Al hablar fray Francisco de Burgoa de los sacerdotes (1989, II, p. 25) menciona que nunca se casaban estos sacerdotes, ni comunicaban a mujeres, sólo en ciertas solemnidades

---

<sup>799</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepeque, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de Enero de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 1984, p. 307.

<sup>800</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>801</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>802</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>803</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “relaciones de los pueblos de Cuahuitlan, Pinotepa, Potutla [e] Icpatepeq[ue]”. Fechada 14 de agosto de 1580, Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984, p. 132.

que celebraban con muchas bebidas y embriagueces les traían señoras solteras y si alguna había concebido, la apartaban hasta el parto, porque si naciese varón se criase para la sucesión del sacerdocio...”

También hay constancias de que en la zona cuicateca (pueblo de Atlatlauca) y en el pueblo de Malinaltepeque (zona chinanteca): “el señor escogía, de los mozos que para ello se criaban, el que le parecía, y le ponía en aquella dignidad. Y, mientras estaba en ella, no había de llegar a mujer ni beber pulcre. Y, cualquiera destas dos cosas que se les averiguase, morían por ello”.<sup>804</sup>

Finalmente encontramos que en la zona zapoteca, específicamente en el pueblo de Xaltianquiz, se asienta que los sacerdotes:

“Aprendían las ceremonias para que, en muriendo un sacerdote, o cumpliendo los siete a(ñ)os que tenían de profesión, entraba este tal en su lugar. Y no habían de llegar a mujer ni beber pulque, que es una bebida que ellos tienen con que se emborrachaban. Y cualquiera destas dos cosas que se le averiguase, dicen que luego, sin réplica ninguna, había de morir por ello”.<sup>805</sup>

Vimos que el consumo de las bebidas en Mesoamérica era muy vigilado entre la gente, tan es así que ni siquiera los sacerdotes podían ingerirlas o algunas veces solo en contextos rituales.

Para este tema rescatamos el artículo sobre ebriedad de Guilhem Olivier *El héroe entre el mito y la historia* (2000), el autor nos vuelve a confirmar el carácter ritual de la ingestión de bebidas alcohólicas,<sup>806</sup> inicia con el análisis de algunos mitos en los cuales aparece este motivo, aunque enfoca principalmente su estudio en un momento clave de la trayectoria mítica de Quetzalcóatl, precisamente cuando se emborrachaba antes de abandonar la ciudad de Tollan.<sup>807</sup> Dice el autor que la elección “de este episodio famoso de la gesta del rey

---

<sup>804</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Atlatlauca, Xayacatlan, Zoquiapa, Acontepeque, Huitzapa, Iztactepexi y Huitziltengo”. Fechada 8 de septiembre de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 1984, p. 50.

<sup>805</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo segundo, “Relaciones de los pueblos de Tecuicuilco, Atepeque, Zoquiapa, Xaltianquiz. “Fechada 2 de octubre de 1580, Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984, p. 93.

<sup>806</sup> Olivier, Guilhem, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete, Guilhem Olivier (coordinadores), México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 100-121.

<sup>807</sup> *Ibidem*, p. 102.

tolteca se justifica no solamente por la existencia de varias versiones de orígenes diferentes, algunas de índole más míticas, otras más historizadas, sino también por la esperanza de que, al examinar el conjunto de relatos donde aparece el motivo de la ebriedad, sea posible establecer pautas míticas que ayuden a desentrañar la lógica de los ciclos cósmicos en la visión indígena de la historia.<sup>808</sup> Después de que Olivier analiza algunos mitos, llega a la conclusión de que “las consecuencias patógenas de la absorción de alcohol son pasajeras y, después de una muerte aparente, la cual se manifiesta por el sueño, el hombre renace despertándose”.<sup>809</sup> La ebriedad identifica al hombre con la deidad o más bien se considera como un estado de posesión, por el que el dios se manifiesta a través del hombre borracho.<sup>810</sup> Más aún, en el proceso de embriaguez se puede entonces considerar que el hombre comparte el destino del dios del pulque: “pero que la muerte deste Ome Tochtli fue como sueño de borrachera, que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno”.<sup>811</sup> La ebriedad de Quetzalcóatl “se inscribe, seguramente, en el mismo esquema”.<sup>812</sup> Si Tezcatlipoca inmortalizó a Ome Tochtli, sacrificándolo, se puede proponer que, del mismo modo, al emborrachar el rey de Tollan, el “señor del espejo humeante” contribuyó al renacimiento de Quetzalcóatl-Venus”.<sup>813</sup> Así que la intoxicación alcohólica en los mitos designa como transgresores a los vencidos del eterno conflicto que libran Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.<sup>814</sup> Confirmamos con la descripción que expone el autor que no se tiene que confundir la bebida ritual con una borrachera, como suele pasar hoy día entre los más jóvenes en la región costeña, confunden el significado de la bebida *ndixi yuku*, una bebida ritual o medicinal, con una desatinada borrachera.

---

<sup>808</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>809</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>810</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>811</sup> Olivier, Guilhem “entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo” *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete, Guilhem Olivier (coordinadores), México Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 116.

<sup>812</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>813</sup> Dice Guilhem Olivier que “el vínculo entre venus y la ebriedad merecería un estudio más detallado tomando en cuenta el aspecto matutino y vespertino del astro”. Las trayectorias de dioses como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se pueden equiparar a un recorrido astral durante el cual estos dos dioses se confunden primeramente con el sol victorioso de una era, después adquieren características lunares, y por último aparecen vencidos y ebrios, como aspectos del planeta venus. En Olivier, Guilhem “entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo” *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete, Guilhem Olivier (coordinadores), México Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 116.

<sup>814</sup> *Ibidem*, p. 116.

### 3. Los ritos de curación

Hablemos ahora de cómo se pueden curar las diversas enfermedades de las personas en Pinotepa. Son diversos los rituales de curación que se llevan a cabo para el alivio de las enfermedades en Pinotepa Nacional. Los rituales van dirigidos al “señor enfermedad”, un personaje masculino, necio y terco en donde solicita un ritual para cada situación.

Los ritos para la enfermedad de *cha chi'o*, “enfermedad que se presenta por el antojo”, consisten en cocinar el alimento que se antojó. Enseguida toda la familia se sentará a comer la comida, junto con el enfermo; se trata de estar en un círculo ritual y comer lo que se le antojó para que la persona enferma sane.

Es muy necesario que toda la familia se sienta a comer con el enfermo “para que éste se cure”, si no lo hacen todos de esta manera, el enfermo no sanará del antojo. Si es el cangrejo, la langosta o la tortuga la causante del daño (y no se consiguen estos animales) se cocina el cascarón o se quema (ya que se tiene guardado normalmente el cascarón de los animales) se unta donde se ubica el mal. Por ejemplo, si se enferma de cangrejo o huevo de tortuga se quema el cascarón (ya sea el caparazón de dichos animales o el cascarón del huevo) y el carbón que se obtiene de la quemazón se pone en la parte afectada, como si fuera ésta una pomadita, idéntico a como sucede con el *tindoko* “la langosta”—cuando da infección en los ojos. Digamos que primeramente se tendrán que buscar langostas, y si se encuentran, todos se sentarán a comer en un círculo ritual, junto con el enfermo, para que éste se alivie. En caso de no haber langosta, los mixtecos conseguirán la concha de la langosta, que las mujeres suelen guardar en el techo de su casa y se quemará para obtener el carbón.

Para el *chiti kuiñi*, “las tripas de cerdo”, como suelen llamar los lugareños, a los intestinos, hay mucha preocupación para el varón, ya que los hombres suelen enfermarse del pene cuando se les antoja el intestino de cerdo. De hecho, cuando tienen dicha infección en el pene, a veces es porque se les antojó el intestino de cerdo y no por enfermedades venéreas. Se dice que le salió *ni chi'o* de *chiti kuiñi* (antojo de intestino de cerdo) y se llevan a cabo rituales de curación.

La madre inmediatamente cocerá el intestino del cerdo y se lo untará en la cabeza del pene del varón (específicamente en el prepucio), en donde se supone tiene la infección, y

éste se cura. Es importante recalcar que cuando se unta el intestino del cerdo en el prepucio del niño o del adolescente, se le tira el pedazo del intestino frotado a “chava”, que es el nombre del canino en el momento de llevar a cabo el ritual. Se dicen unas palabras al perro para que se coma el pedazo de intestino: *kachi chava, kachi chava, che'e ni kuniun, che'e ni ka'vi iniun*, “come chava, come chava, porque esto quisiste, esto se te antojó”. Es necesario que al canino sólo se le llame así al momento en que se lleva a cabo el ritual de curación; “chava”, como sinónimo de *ina kua'i* “perro hambriento”, es igual a decir “perro insaciable”, “perro comelón”, que está dispuesto a devorar todo, incluso a las enfermedades. Aunque la enfermedad del antojo del intestino de cerdo sucede principalmente entre los niños, puede ser que a la madre –aún embarazada– se le antoje dicho platillo y lleguen a enfermarse ambos, ella y el bebé.

Los ritos de curación de *ni yu'i*, “el espanto o el susto”, son muy interesantes ya que –de acuerdo a lo que vimos– es en esta enfermedad en donde se acostumbra a generar varias enfermedades a consecuencia del *ni yu'i*.

Dice la gente que las enfermedades mutan a partir del *ni yu'i*. Los ritos de curación para la enfermedad del susto o del espanto, como ya lo hemos comentado líneas atrás, consiste en sentar al enfermo en una silla pequeña, ahí, darle una jícara con agua para que la detenga con sus dos manos, mientras mira dentro de la jícara con agua. En muchas ocasiones corresponde a agua de cántaro natural o agua bendita. La curandera (o cualquier anciana que conozca de estos ritos (aunque no sea curandera) prende ocotes y va llamando a la persona: grita el nombre del enfermo mientras menciona otros elementos, así va llamando el espíritu del que se asustó.

En este rito de curación la curandera suele hacer mención de los elementos prehispánicos como *yuku cha'nu*, que es la semilla de *yuku nu'u*,<sup>815</sup> el *yuku* paloma es otra de las plantas que mencionan cuando curan; es el que llaman en la lengua *yuku nduxi*, “planta de miel”. El *kutu vixi*, “el copal dulce”,<sup>816</sup> o más completo se diría *yu'ma kutu vixi*, “humo de copal dulce”, que se menciona también al momento de curar.

Se puede mencionar el *kutu ua*, “copal amargo”, que venden los *to'o tukuati*, “los de la Mixteca Alta”. Así los que curan van mencionando rezos de origen católico y hablan a los

---

<sup>815</sup> A lo mejor sea de la especie de plantas del toloache.

<sup>816</sup> Los de *Ñunducha* (de Tlacamama) vendían el copal dulce.

santos o las vírgenes, o a San Pedro *Mati*, “una especie de ramo en forma de cruz” que utilizaban antiguamente los mixtecos de Pinotepa Nacional, tal vez el nombre provenga de San Pedro Mártir.

Es importante añadir que cuando la curandera no usa la lumbre del ocote, puede hacer uso de otras plantas especiales como la “yerba o planta de la paloma”, o en su defecto el *nda’a tunduti*, hoja de la planta que nombran de cacahuananche; con estas plantas suelen llamar el espíritu del enfermo (lo llaman gritando en las súplicas). En ocasiones acostumbran utilizar la ropa usada del paciente, como una camisa o playera que haya sido impregnada con el sudor del que se asustó, y así, con la ropa usada del individuo van sacudiéndola y gritando el nombre de la persona, como lo hacen con las plantas sagradas y el ocote prendido.

Después de terminar el ritual del espanto, la curandera da golpes leves en la espalda del enfermo y con el agua que carga le invitan a tomar un trago, luego la curandera toma otro trago, con este líquido que carga en la boca le sopla al enfermo en la cara, en los pies, en la cabeza, en las manos, en todas las extremidades, en forma de una cruz, como ya lo hemos narrado a detalle al inicio.

Ahora que si se usó la lumbre del ocote, al término del ritual se apaga la lumbre y con el carbón que queda se untan en las extremidades del enfermo, siempre en forma de una cruz: “en la frente, en los brazos, en los pies”, etc.

Cuando se hace el ritual de curación del espanto se dice en la lengua *nakana* “que llama” a la persona, o sea que grita el espíritu del que se asustó. Además, cuando éste no se cura, se tiene que acudir a donde se haya asustado el individuo. Todos los días son buenos para curar, pero preferentemente los días santos como jueves o viernes santo; dice la gente *kivi ndaa tatu sutu manio* o *kivi ndaa tatu si’i manio*, “el día de descanso de nuestro padre santísimo o el día de descanso de nuestra madre santísima”. Con respecto al uso del agua, López Austin menciona este tipo de rituales, muy parecido a lo que hemos descrito en estas páginas (aunque el autor relaciona como siempre el ritual con el *tonalli*): “por uno de los procedimientos el adivino sabía si había perdido su *tonalli* haciendo que la criatura reflejara

su rostro en el agua; si el rostro aparecía luminoso, el niño sólo necesitaba un sahumero, pues conservaba su *tonalli*; si se reflejaba oscuro era señal de que lo había perdido...<sup>817</sup>

Por otra parte, cuando se trata del *ndoo i'ini*, “que se quedó el espíritu” de la persona en algún lugar multitudinario, en algún camino solitario, se cura casi de la misma manera que el espanto, aunque la diferencia consiste en que el paciente tomará yerbas como la de *yuku tuchi*, se dice de igual modo en español de la región, se mezcla con *soo tuñaña*, “cáscara del árbol tenachecol” y se ingiere la bebida. *Las Relaciones Geográficas del siglo XVI* de los pueblos de Justlahuaca y Tecomaxtlahuaca mencionan: “Hay otra raíz de yerbas que, para dolor de ombligo, bebida, es muy buena, la cual llaman en su lengua mixteca YUKUTUCHI y en mexicano TLALHUAPATLI”.<sup>818</sup> Dahlgren menciona Tlalhuapatli. “*Yucutuchi*” (raíz de yerba) .- “...para dolor de ombligo”.<sup>819</sup>

Los ritos de curación para los *kuiñu* o *kuañu ndii*, que llama la gente “las enfermedades hermanas”, consiste en untar yerbas frescas en la parte afectada, como por ejemplo *tunduti*, “cacahuananche”, o *yuku minu ndi'i*, u hoja o cáscara de la planta llamaba *tita kuan*,<sup>820</sup> además se pondrá *nda'a tui'i*, “hoja de la planta llamada *tui'i*. Este tipo de enfermedades hermanas tardan de 6 a 7 meses en curarse, en ocasiones pueden tardar hasta un año en desaparecer completamente del cuerpo. Dependerá mucho del organismo de cada persona. Cabe destacar que cuando se enferma de este malestar, los curanderos “soplan con la boca” la parte afectada con plantas especiales de curación.

Además, la posición es importante; si toman una posición de pararse hacia la cabeza del enfermo, soplarán con dirección a los pies, pero si se acomodan hacia los pies, su soplo se dirigirá hacia la cabeza del paciente. Es importante añadir que el curandero evita comer picante el día de la curación, pues cuando el enfermo padece del *kuiñu* o el *kuañu ndii*, puede afectarle más la zona enferma por causa del picante que el curandero comió.

---

<sup>817</sup> López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, México, 1967, p. 105.

<sup>818</sup> *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: Antequera, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepeque, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de Enero de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 1984, p. 289.

<sup>819</sup> Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996 [1954], p. 373.

<sup>820</sup> Como nota curiosa, de aquí proviene la etimología del pueblo de la Cruz de *Ita Kuan*, que muy a menudo se relaciona equivocadamente con *ita kuan*, “la flor de cempasúchil” o la flor de muertos. Ancianas aseguran que no se trata de la flor de muertos, sino de *tita kuan*, una planta medicinal que saca también flores amarillas.

Es de destacarse también que cuando le aparece el *kuiñu* o *kuañu ndii* en la rodilla o cerca del pene del varón, hay un ritual muy especial de curación que se vuelve muy interesante, ya que se le decora con hilo de color rojo en la parte en donde apareció el mal, para que la enfermedad no avance.

Cuando la enfermedad aparece cerca del pene del varón, se amarra con hilos de color rojo. Es decir, el hilo decorará completamente la estructura del pene del varón, incluso hasta los testículos. Así, el pene del varón se ornamenta para evitar que la enfermedad avance o se propague a otra parte del cuerpo humano, por ejemplo a la vejiga. Se toma esta precaución inmediatamente por ser el pene una zona muy delicada del varón.

La cura para el *tisi'i*, “la bilis”, enfermedad causada por el coraje, se cura tomando yerbas amargas; entre esas bebidas está el *ndixi yuku*, “el aguardiente con yerba”, ya que es una bebida muy amarga por contener una gran variedad de plantas medicinales; la bilis o “latido”, que es como llaman algunos mestizos al coraje en español, se cura con el *ndixi yuku*.

López Austin define el coraje como “un desorden estomacal”<sup>821</sup> y “se atribuye directamente a un trastorno emotivo, como el coraje”.<sup>822</sup> Cuando se enferma de vergüenza pública “o coraje con vergüenza”, se tomarán yerbas que les recomendarán los curanderos; también el *ndixi yuku* es efectivo para este tipo de padecimientos.

En cuanto a la curación de la tristeza, también se ingieren las bebidas de yerbas como el *ndixi yuku*, que se toma por la madrugada, señalan que es muy bueno

Para *tacha ndu aiyo*, “cuando se está acedo del estómago”, se tomará *ñu'u chiti ñu'u*, “tierra del fogón del fuego”, con hoja de guayaba; además, se le agregarán pétalos de rosa de castilla y un poco de anís, se hierve y se toma.

Los ritos del empacho consisten en que se da a tomar una bebida especial al enfermo, toma, té de guayaba con hoja de rosa de castilla, mezclada con *ñu'u ia* “tierra agria, polvo agria” que venden los de la Mixteca Alta. O también puede tomar bicarbonato con jugo de limón, mientras permanece acostado se le agita el estómago, como sobándolo. El paciente que tiene el empacho tarda medio día sin probar alimento –está en ayunas–; cuando vuelva a comer sólo será totopo o tortilla dura tostada o recalentada.

---

<sup>821</sup> López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1993 [1984], p. 211.

<sup>822</sup> *Ibidem*, p. 211.

También la gente se enferma de *tiloto*, lo que comúnmente se llama “perrilla”, son infecciones en los ojos; dice la gente que no tiene que ver tanto con el polvo o la suciedad de las manos cuando se frota el ojo, más bien el *tiloto* se presenta por el calor. Hay dos formas de curar la enfermedad; la primera es echarse aceite de coco en la cabeza cada vez que la persona se baña, porque es fresca, además de untar un poquito del aceite sobre la inflamación de los ojos y así se cura.

La segunda forma de curación para este mal, es buscar una jicarita y contar siete piedrecillas; una vez que se tienen estas piedras, se tapa el ojo enfermo con la pequeña jícara, mientras una persona –que toma distancia como de un metro– le pegará encima de la jícara con las siete piedritas, una por una hasta contar todas. Así se repite varias veces, hasta que desaparece la bolita de la infección. Es como que si se derritiera con el calor que acumula la jicarita al taparse el ojo, y que al pegarle con las piedrecillas se remueve la parte inflamada.

También hay rituales para las personas que se enferman de *ndakua niñi*, “disentería” que como dije significa literalmente “pus de sangre”; se mezcla agua de masa y se bebe, y si no se calma con esta receta, se buscará maicena con agua mineral y se le hecha limón tierno y se toma. Cuando el malestar no se calma con estos remedios, hay una tercera curación, que consiste en tomar un refresco de limón (como el refresco que llaman Yoli) y *alcacelcer* y en esta tercera opción se tiene la seguridad de que el enfermo sanará por completo.

Cuando le pica el alacrán a la gente, que se dice *tacha chachi tisu’uma*, “cuando te come el alacrán”, comerá piloncillo (se dice panela) o se lo tomará. Y si no sana hay una segunda opción, que radica en tomar huevo crudo de gallina o hasta engullir dientes de ajo. Cuando se es muy delicado con el piquete de alacrán y se entume la gente, hervirán hoja de tabaco y lavarán todas las extremidades del cuerpo y *va koso yu’uñi*, “chuparán” la parte afectada es decir; subcionarán todo el cuerpo con el agua de tabaco para que salga el veneno del alacrán. Cuando hay dolor de muela, que se dice *tacha chachi nu’u*, “cuando hay dolor de dientes”, se mete clavo y pimienta mezclado con limón en el diente malo y así se calma el dolor.

Cuando la gente se enferma de *tinda’yu*, que son “hongos en los pies”, se queman los pies con *yuku tinda’yu*, “hierba de hongos”, o se queman con *tayaa cha’a i’ni*, “con *elegía*

de nixtamal caliente”.

Para *tacha ndata tichi cha'a*, “cuando se rajan dentro de las plantas de los pies” o los talones, se pone vela de cebo en los pies y con esto se regenera la parte perturbada.

Otra de las enfermedades es *kue'e ta'yu*, son “ronchas con mucha comezón” (se trata probablemente de la lepra), sus ritos de curación son tomar *nduta yuku tikata*, “agua de la hierba de sarna”, muy caliente; se baña el paciente y se quema donde se siente la comezón.

En caso de que esto no sea efectivo para dicha enfermedad, entonces se buscará quemar al paciente con *nduta xu'un*, “agua de monedas”, una especie de perlas que vendían anteriormente, mezclándola con un cuarto de manteca de cerdo, y se pone en la herida. Así se curaba al paciente con el *kue'e ta'yu*, dijo la gente.

Los ritos de curación de *kue'e xuu*, “enfermedades venéreas”, consisten en tomar el tallo tierno del platanar, *ya'mi tita yuta*, mezclado con otras plantas (ya no recuerda la gente cual es la otra planta que se mezcla), se muelen y se mezclan; lo toma el paciente para que le provoque mucha diarrea. De esta manera se mata al bicho que causa el daño.

Es importante añadir que en la curación para el mal de ojo hay una forma muy sencilla: hacer una limpia con huevo y albacar u otras plantas como la ruda. Aquí los niños son principalmente los susceptibles al *nu ñivi* “al mal de ojo”. Los síntomas consisten en que el niño llora sin motivos, no puede dormir, está inquieto. Algunos llegan a tener fiebre muy alta.

Cuando el mal de ojo es demasiado grave, se realiza un ritual muy importante: se busca *nduta nu cha'a i'ini*, “agua del nixtamal caliente”, o *tayaa cha'a i'ni*, “elegía<sup>823</sup> del nixtamal caliente”, que se trata de la misma agua de nixtamal, y se mete candó, “una planta muy especial de la región” de la cual ya hemos comentado. También se le agrega un poco de aceite de olivo (que se dice en mixteco “aceite come”) y se mezcla; así lo toma el bebé. Se dice también *nduta cando'o lu'u chi nduta cha'a i'ini*, “agua de candó (se dice en diminutivo) con agua de nixtamal caliente”, es la elegía del nixtamal que queda después de que se asienta el nixtamal; además, la mezcla se unta en todo el cuerpo. Después de que le dieron esta bebida al pequeño, se le sopla humo de tabaco en todo su cuerpecito y así duerme mucho, hasta que despierta ya sanado.

---

<sup>823</sup> Lllaman “elegía” en español local al agua de nixtamal que queda cuando se coce el maíz; se dice en mixteco *nduta cha'a*, “agua de nixtamal”.

Cabe aclarar que el mal de ojo es muy común en otras partes de México, que Alfredo López Austin<sup>824</sup> ha señalado: “...se cree que algunos individuos que tienen “vista” fuerte pueden enfermar a otras personas con el mal de ojo, simplemente mirándolas”.<sup>825</sup> O sea que cuando la gente tiene acumulado mucho calor en el rostro, como pasa en Pinotepa Nacional, “las consecuencias del mal de ojo pueden evitarse si la persona propensa a causarlo acaricia o toca a la posible víctima. Si se trata de un niño, debe acariciarse la cabeza o besar al pequeñuelo...”<sup>826</sup> Curiosamente con el simple hecho de cargarlo y chulearlo, con esto se evita el mal de ojo entre los mixtecos del municipio de Pinotepa Nacional.

Los ritos de curación de las enfermedades *kue'e ña va'a*, “enfermedad no buena”, lo que nombran también *kue'e ñivi*, “enfermedad de la gente”, que son, como dijimos, los embrujos, los hechizos, los encantamientos que provoca una persona hacia otra. Un ritual se lleva a cabo y consiste en hacer los ritos de curación con copal y huevo, hablar con las entidades sobrenaturales, así como con los santos y vírgenes católicos es importante, Además de dar bebida de hierbas con plantas medicinales, mientras se unta también en todo el cuerpo. En ocasiones se puede regresar la enfermedad a su dueño, o sea, se regresa a la persona que provocó el mal, ese individuo es el dueño de la enfermedad *kue'e tasi*, “enfermedad de la brujería”, o *cha tasi*, “la brujería”.

En cuanto a las enfermedades, a lo mejor pudiéramos diferir un poco sobre lo que algunos investigadores plantean, de que muchas de éstas (no todas) son enfermedades psicosomáticas precisamente porque son sociales, como lo dijo Bernardo Baytelman.<sup>827</sup> Dice el autor que el curandero tranquiliza al enfermo y lo reafirma en su propio medio mientras le entrega generosamente la salud, con yerbas o con magia, del mismo modo que el médico ultramoderno sana con máquinas al que tiene fe en ellas, porque se encuentra inserto en su misma cultura.<sup>828</sup> En el sentido de que “cada cultura tiene sus propias enfermedades y sus propias terapias; un hombre de la cultura occidental no se enferma de enfermedades propias de una cultura indígena ni se cura con fórmulas mágica, incienso y

---

<sup>824</sup> López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1993 [1984], p. 210.

<sup>825</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>826</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>827</sup> Baytelman, Bernardo, *De enfermos y curanderos, medicina tradicional en Morelos*, México, Colección Divulgación, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1986, p. 22.

<sup>828</sup> *Ibidem*, p. 22.

oraciones, así como para un tojolabal o un *ch'ol* no servirían, de mucho, los placebos usados por los médicos modernos.<sup>829</sup> Y no porque no existan enfermedades biológicas, físicas, y una medicina científica, o sea un conocimiento objetivo y universal del cuerpo humano y sus patologías sino que es evidente que hay un alto porcentaje de enfermedades psicosomáticas...”<sup>830</sup> De hecho, todos los males que hemos mencionado son tal vez “ejemplo claros de las enfermedades psicosomáticas que dependen de la concepción del individuo, del mundo y de la vida en una cultura determinada”.<sup>831</sup> Aunque consideramos que existen enfermedades como el mundo mismo que son tan reales; y poniendo objeciones diríamos, un niño mixteco (o un bebé) que se enferma aún no está empapado de la cultura de donde nació y se le realizan rituales de curación muy particulares de la cultura de los adultos, y el infante se cura ¿Cómo podemos explicarlo? Las enfermedades son serias y existentes, y el cuerpo humano se acostumbra a ciertos rituales de curación.

Finalmente queremos citar el trabajo de Zuanilda Mendoza González (2011), que ya hemos mencionado anteriormente, *De lo biomédico a lo popular, el proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*.<sup>832</sup> Realizada en la zona indígena triqui de Oaxaca, en donde “el uso de los elementos herbolarios durante el proceso terapéutico es escaso; no obstante, los brujos afirman conocer las hierbas medicinales que prescriben en tés o baños, aunque este saber no lo comparten con la gente”.<sup>833</sup> Se comenta que en caso de requerir hierbas durante la curación, “el brujo las lleva cortadas y machacadas”.<sup>834</sup> De acuerdo a Zuanilda, “los brujos de Copala no llevan a cabo prácticas de maldad o brujería y niegan conocer la terapia para curar a un paciente embrujado, ya que reconocer que tienen conocimientos acerca de brujería les puede acarrear acusaciones, incluso la muerte”.<sup>835</sup> Algo parecido acontece entre la gente de Pinotepa Nacional. De hecho, los brujos son personajes importantes en el pueblo de Copala; a ellos recurren diversos personajes como el mayordomo, el alcalde, la mujer abandonada, el enfermo, “todos demandan su

---

<sup>829</sup> De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012, p. 243.

<sup>830</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>831</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>832</sup> Mendoza González, Zuanilda, *De lo biomédico a lo popular, el proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2011.

<sup>833</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>834</sup> *Ibidem*, p. 168,169.

<sup>835</sup> *Ibidem*, p. 169.

intervención, la cual se realiza a la luz del día y no requiere privacidad”.<sup>836</sup> Porque “el tratamiento se puede hacer en la iglesia, el camino, la casa del enfermo, en el río; ni al brujo ni al paciente les molesta ser observados por antropólogos o curiosos”.<sup>837</sup> A propósito de los rituales –para las enfermedades– los alimentos de los lugareños contienen también ese equilibrio por medio de la sal, para que no produzca daño a la gente.

### 3.1. La sal como elemento de equilibrio entre los alimentos

En el equilibrio de los alimentos la sal juega un papel fundamental, pues calienta los comestibles, explicaron las mujeres en nuestra región: “para que se le salga lo frío a los alimentos” y no le haga daño a las personas, la sal es primordial ya que ayuda a contrarrestar lo frío, ayuda a “calentar” lo que se consume de manera cotidiana o que se considera frío entre las familias de la región.

Entre la lista de los alimentos que consumen los mixtecos y que consideran fríos –que hace daño–, está la carne de res, que se dice en mixteco *sundiki vichichi*, “la res es fría”, pero cuando la carne de res ya es salada automáticamente la carne se vuelve caliente. Dice la gente más grande que la carne se volvió caliente al suministrarle la sal, logró volverla caliente porque ya no tiene sangre. Digamos, elimina la sangre como si se cociera la carne; o sea, hubo un equilibrio.

Cuando se mata a un animal en algún compromiso, se acercan varios hombres para apoyar y se dirá *va ndu yo’o kuñu*, “le harán mecates a la carne”, para cortarla en destajos y ponerle sal, así se protege de las moscas, ya que se volvió caliente el alimento.

De la carne de cerdo se dice *kini vichichi*, “el cerdo es frío” y hace daño. Supongamos que el cerdo se cocinó y sobró comida para siguiente día; que aunque se haya calentado en la lumbre antes de comerse, puede provocar mucho daño, porque la carne de cerdo –según la gente– tiene las propiedades de ser fría.

La carne de pollo, que se dice *tiñuu vichichi*, “la gallina es fría”, como en el caso anterior, al comerla recalentada puede causar daño, aunque su cocción haya sido en el momento, la gallina siempre será “fría”.

---

<sup>836</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>837</sup> *Ibidem*, p. 171.

La carne de iguana, que se dice *titi vichichiri*, “la iguana es fría”, provoca mucho malestar y sucede con demasiada frecuencia, cuando la persona es muy sensible del estómago se enferma.

La carne de tortuga, que se dice *londo vichiri*, “la tortuga es fría”, también es causa de malestares estomacales, pues todo lo “frío” provoca daño.

El pescado que llaman lisa es frío y se dice *lisa vichiri*, “la lisa es fría” porque hace daño, mientras que la mojarra –otra especie de pescado– es caliente, porque no hace daño y se dice *i'niri ña'ni kue'eri*, “la mojarra es caliente, no tiene enfermedades”. Cuando los alimentos no provocan daño, significa que son calientes o al menos eso pasa con los pescados en el lugar de nuestra investigación.

De igual forma, el frijol blanco está entre los alimentos fríos de los mixtecos, pues se dice *nduti kuichi vichichi*, “el frijol blanco es frío”, en tanto que el frijol negro es caliente y se dice *nduti tuun i'nichi*, “el frijol negro es caliente”. Cabe insistir que, a pesar de ser un alimento caliente, también puede provocar daño, porque no hubo equilibrio; si consumiste los frijoles y te causaron daño, hubo un desequilibrio, ya sea por ser frío o por ser caliente.

El armadillo es frío y se dice *yakui vichiri*, “el armadillo es frío” y se debe tener cuidado al consumirlo, principalmente si la comida es recalentada al siguiente día.

El venado es fresco; cuando es carne roja aún, es frío, pero si ya se le agregó la sal, ya no es frío, y se dice *isu tu cha ndaa ñii chiri ña vichiri*, “el venado si ya tiene la sal puesta, ya no es frío”. Como explicamos, la carne se vuelve caliente con la sal.

En tanto que la *tichinda*, una especie de marisco de la Costa, a pesar de obtenerse en laguna salada, es fría y provoca mucho daño. Cabe reiterar que cuando los alimentos son fríos se pueden comer una sola vez (sólo en el momento de cocerse); se recomienda comerse únicamente una vez, mientras están recién hechos, pero si se dejan y se calientan en la lumbre para volver a consumirse más tarde o al día siguiente, hacen daño, porque son fríos, debe haber un equilibrio perfecto para que el cuerpo no enferme.

Es importante señalar que en las frutas y las verduras puede presentarse el desequilibrio entre lo frío y lo caliente: *vichichi ta i'inichi*, “lo frío y lo caliente”. Como ejemplo están *tikuaa lima*, “la naranja lima”, y el *tikuaa vixi*, “la naranja dulce”, que son frías, mientras que *tikuaa china*, “la naranja china” o naranja común, es caliente.

La papaya es fría y el aguacate, que se dice *titi*, son vegetales fríos. La sandía (*peru* en mixteco) es caliente y se dice *peru i'nichi*, “la sandía es caliente”, también el melón es caliente.

La caña de azúcar es caliente (*ndoo i'nichi*, “la caña es caliente”). El mamey es caliente y se dice *ndika i'nichi*, “el mamey es caliente”. La piña es fría y se dice *vichi vichichi*, “la piña es fría”. El plátano llamado *tita ratuan*, “el plátano ratuan”, es frío y el plátano *tita nanu*, “el plátano nanu”, también es frío, mientras que el plátano que llaman macho y el plátano que la gente de la región llama “perón” son calientes.

El *tika'a* “el coco” es frío, mientras que la calabaza (*iki*) es caliente. La ciruela que se dice en mixteco *tikava* es caliente. El mango es caliente, pero cuando la tierra esta mojada, o sea cuando llueve mucho, el mango se vuelve frío.

Vimos entonces que la sal es un elemento importantísimo para dar equilibrio a lo frío y a lo caliente en los alimentos de los mixtecos de la región; cumple esa función de armonía entre los alimentos.

Curiosamente los mixtecos hablan que la medicina de los médicos es caliente, “por eso mata a la gente”,<sup>838</sup> mientras que las yerbas de los mixtecos son frescas o frías.

Dicen que si se está enfermo de *tati tisi'i*, “el aire de coraje”, la sangre se vuelve muy fría, “no funciona bien”<sup>839</sup> y se consumen plantas que sean frías, o sea que proporcionen un “equilibrio” en la sangre y finalmente en todo el cuerpo.

Cuando uno está enfermo, su sangre es demasiada “fría” o demasiada “caliente”.<sup>840</sup> El equilibrio entre “lo frío” y “lo caliente”, “masculino” y “femenino”, “fuerte” y “débil” son otras fuerzas indispensables o características polares del ser humano, como también la armonía entre el individuo y su medio ambiente natural, sobrenatural y social, manifiestan el estado de salud; al contrario, la desintegración de ese equilibrio produce el estado de enfermedad. La enfermedad surge cuando falta o sobra uno de los componentes de esta estructura; “las enfermedades –sean de origen natural o sobrenatural– siempre reflejan una patología del cuerpo físico y espiritual”.<sup>841</sup> Alfredo López Austin ha dicho también que “el

---

<sup>838</sup> Señora Zenaida. 2014.

<sup>839</sup> Doña María de Jesus, curandera de Pinotepa de Don Luis.

<sup>840</sup> Mojca Tercelj, Marija, “Los sueños en las prácticas terapéuticas de los indígenas de Chiapas”, Fagetti, Antonella (coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, p. 235.

<sup>841</sup> *Ibidem*, p. 235.

hombre es concebido como un ser en el que el equilibrio es básico para la salud. Ante un estado de desequilibrio, ya francamente patológico, ya de riesgo, se procura restablecer la normalidad por medio de la ingestión o de la aplicación de productos de naturaleza contraria al mal”.<sup>842</sup> El ser humano concebía su propia naturaleza como una composición inestable cuyo ideal era el perfecto equilibrio.<sup>843</sup>

---

<sup>842</sup> López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional de México (IIA-UNAM), 2004, p. 304.

<sup>843</sup> *Ibidem*, p. 318.

## Conclusiones

Gracias a la rica historia oral y a las personas con memoria y apego a sus tradiciones, subsisten en la región (en Oaxaca), los testimonios aquí consignados abarcando varios pueblos, como Pinotepa Nacional y sus agencias, en Jicaltepec, El Carrizo, La Cruz de *Itakuan*, El Añil, y otros municipios como Pinotepa de Don Luis, Jicayán, Tlacamama, entre otros. Al dar por terminada nuestra tesis doctoral surgen elementos relevantes que debemos de apuntar a manera de conclusión. Al parecer, los nahuales, tonos y curanderos de los mixtecos de Pinotepa Nacional y de la Costa oaxaqueña tuvieron, en general, semejanzas y diferencias con los hombres o mujeres de poderes sobrenaturales encontrados en las etnografías de los manuscritos. Al llevar a cabo los cotejos pertinentes de la etnografía recogida en Pinotepa Nacional con las de otras regiones del país, confirmamos nuestro planteamiento sobre las semejanzas y diferencias existentes en Mesoamérica. Los datos reseñados indicaron que hubo semejanzas en las características de los actores sobrenaturales y diferencias en sus nombres, vimos que permaneció la diferencia y semejanza tanto para los actores que nosotros llamamos “hombres o mujeres con características sagradas o divinas”, “hombres o mujeres sagrados o divinos” y también “padres sagrados u hombres sagrados” para referirnos exclusivamente a los hombres o mujeres asociados con los fenómenos climáticos y atmosféricos que encontramos en las diversas publicaciones, y, para no parecer tan repetitivo, usamos el concepto de “personajes sobrenaturales”, “hombres o mujeres de poderes sobrenaturales”, “hombres o mujeres de fuerzas sobrenaturales” u “hombres o mujeres de personalidad sobrenatural” para referirnos como sinónimo a los demás personajes sobrenaturales como los nahuales y los tonos, incluso estos últimos términos sirvieron para describir a los mismos hombres sagrados que emergieron de los textos consultados.

Las diferencias y semejanzas de los hombres o mujeres de las fuerzas sobrenaturales en las diversas fuentes estudiadas nos llevaron a explicar la naturaleza de cada uno de los personajes, decidiendo cómo tratar aspectos interesantes para el análisis y clasificación de los personajes. Hemos estudiado a los actores en un apartado específico, de donde abarcamos manuscritos publicados.

He de resaltar en nuestra conclusión que para poder tratar a estos hombres y mujeres de

conocimientos, sensibilidad y personalidad “especiales” nos adscribimos al concepto que propusiera Alfredo López Austin (en 1967) sobre los “hombres de personalidad sobrenatural” cuando intentó clasificar a las diversas clases de magos que permanecían en el mundo náhuatl. El autor refería que “era normal que ciertos hombres de personalidad sobrenatural tuvieran varias funciones sociales”, los personajes estaban especializados en muy diversos procedimientos sobrenaturales, de ahí que “un *nahualli* podía ser tlacatecólotl (“hombre búho”) utilizaba sus poderes en perjuicio de sus semejantes, o un lector de libros sagrados, o un dominador de las nubes granizo, o un curandero, o todo esto al mismo tiempo”. Hablamos precisamente sobre las diversas funciones sociales que podían tener los hombres y mujeres de personalidad sobrenatural, como lo reflexionara el mismo López Austin hace algunos años.

Autores como Roberto Martínez González (en 2011) consideraron que “estas diversas creencias no son más que variantes de un mismo esquema del *nahualli*, pues no tener ‘*nahualli*’, tenerlo pero no conocerlo, y tenerlo y conocerlo pero no poder servirse de él, son simplemente distintas formas de describir la condición del individuo común frente al hombre-*nahualli*.” Indica el autor que el hombre-*nahualli* es siempre visto como un sujeto excepcional que, en ocasiones, está dotado de entidades compañeras de una calidad distinta a la del resto de la población. Gracias a su naturaleza especial es capaz de utilizar su “*nahualli*” para dañar o curar a las personas o “viajar” a espacios míticos. Al resumir lo que se propuso en párrafos anteriores, advertimos que suele presentarse una combinación de poderes en cada uno de los hombres de personalidad sobrenatural, aunque tuvieran sus propios nombres que los distinguieran en los textos consultados. Roberto Martínez ha subrayado que “probablemente la creencia en el *nahualli* no responde a un único patrón de concepciones, perfectamente definidas, estáticas e inmutables, sino a una serie de ideas que tienden a mantenerse constantes pero que bien pueden ausentarse en grupos y regiones específicos sin que, por ello, se pierda el esquema general”. Lo que nosotros planteamos a lo largo del recorrido de nuestra tesis doctoral es que, independientemente de la combinación de poderes, los hombres de personalidades sobrenaturales están perfectamente definidos entre los mixtecos de la Costa y resulta posible colocarlos en sus respectivos lugares, dentro de la cosmovisión de la gente.

Martínez ha recalcado que “en algunos casos es posible que las divergencias encontradas sean resultado de errores en el registro de las cosmovisiones indígenas, la existencia de una amplia diversidad de nociones resulta innegable” (p. 189). Señala que “no todas las variaciones son de la misma índole, porque mientras algunas creencias irregulares sólo han sido registradas de manera esporádica y en regiones o localidades determinadas, otras tienden a repetirse a través del tiempo y el espacio” (p. 189). Lo que seguramente dio pie a que el autor expresara: “...el *nahualli* es uno de los términos nahuas más difíciles de traducir; sobre todo si tomamos en cuenta que se trata de un vocablo polisémico al que, en ocasiones, parecen igualmente convenir los significados de *brujo* y *entidad compañera*” (p. 189), esto es muy cierto, aunque insisto, el dominar las lenguas del lugar en donde se trabaja hace posible una mayor comprensión de los términos. Desde 1980, López Austin se refería ya al tonalismo y al nahualismo “como creencias muy semejantes, y a esto se debe a que lleguen a confundirse no sólo por los estudiosos de las cosmovisiones indígenas, sino por los indígenas mismos” (López Austin, 1989 [1980], p. 430). Ciertamente que –como parte de un grupo indígena– hemos visto que justo sucede lo que López Austin ha expresado, pues es necesario colocar las lenguas indígenas en primer término, y es forzoso igualmente realizar investigaciones desde las lenguas, con las personas apropiadas; principalmente ancianos y ancianas sabios de cada lugar.

Sucede que en Pinotepa Nacional los personajes sobrenaturales pueden diferenciarse, pero al mismo tiempo relacionarse entre sí por sus semejanzas; aunque gracias al análisis de la lengua mixteca pudimos clasificar a los individuos sobrenaturales en los relatos de los de Pinotepa Nacional, no negamos que los personajes fueron complejos y requirieron de mucho análisis, y fue posible explicarlos en nuestra tesis llamándolos por su nombre y en la lengua materna. Precisamente en eso consistió la importancia de nuestro trabajo, estudiar de manera conjunta los fenómenos del nahualismo, del tonalismo y las prácticas de los curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional que nos ayudó a comprenderlos mejor.

Se trató pues de ahondar en los estudios etnohistóricos y antropológicos dedicados a los pueblos mixtecos de la Costa de Oaxaca, y de aportar nuevos materiales etnográficos y lingüísticos para realizar un análisis específico sobre un tema que requiere de mucho trabajo, de mucho esfuerzo, ya que, como pronunciamos al principio, en la mayoría de las investigaciones sobre el nahualismo y tonalismo no se contemplan los nexos entre estos

fenómenos y las funciones y las prácticas de los curanderos, un elemento fundamental en Pinotepa Nacional.

Vimos que Roberto Martínez (2011) nombró “*nahualli*” a los que tienen tono y dijo además que éste es “considerado como una criatura tangible y perceptible con la que se puede interactuar y a la que es posible matar” (p. 103). Propongo que hagamos uso correcto de los nombres para no seguir enmarañando a los futuros investigadores, tal y como lo hicieron los primeros españoles.

De hecho, Elizabeth Boone (2016) reflexionó sobre la distinción entre el nigromántico (*tonalpouhque* y *tlapouhque*) y el hechicero (*naoalli*): “Muchos de los cronistas unen a ambos o se valen de los términos nigromántico, astrólogo, adivino y hechicero en conjunto o de manera intercambiable. Pero de los dos, el hechicero parece haber sido agente más activo. Mientras que el nigromántico leía los signos del día e interpretaba los destinos de la gente, ordenando penitencias y ofrendas, el hechicero, además de hacer estas cosas, podía echar conjuros y propiciar que ocurrieran hechos.

Dice la autora que el hechicero podía transformarse en animal o adoptar otra forma (Boone, 2016, p. 53). Hemos percibido que a partir de los primeros europeos se dieron muchas confusiones, y no nos prestemos a repetir los mismos errores. Los nahuales no son ni los tonos, ni son la figura de los “hombres o mujeres sagrados”, llamados también “divinos”, cada cual puede estar en un lugar indicado en la percepción de la gente. Vimos que los tonos son animales vivos, porque a pesar de que pudieron combinar sus poderes sobrenaturales, cada uno tuvo un espacio en la cosmovisión de los pueblos mixtecos de Oaxaca, al menos nos dimos cuenta de ello al estudiar a los hombres de personalidad sobrenatural en Pinotepa Nacional, en sus agencias y en varios municipios de la región.

Hemos podido notar de igual forma que en varias regiones del país se habla claramente del tono y no del nahual, pongamos una comparación: ubicamos entre los zapotecos la creencia en las “tonas” o dobles entre los viejos (del grupo), que muchas veces entre ellos se respeta la vida de un animal con tal de no dañar a nadie que sea su posible *guenda* o tona (Cruz, 1946, p. 132). Ahora bien, si esto no fuera verdad, si esto no funcionara así, no existirían los términos en las lenguas indígenas (ni en mixteco, ni en zapoteco, ni en ninguna otra de las lenguas de los pueblos mesoamericanos que permanecen vigentes hasta nuestros días) nosotros estaríamos forzando nuestra idea de manera absurda. De ahí que

insistamos que la lengua es esencial para comprender y diferenciar de manera más correcta los fenómenos del nahualismo, del tonalismo y la práctica del curanderismo entre los pueblos indígenas de México.

En el marco de nuestro resumen final, y como otro de los ejemplos sobre las confusiones, queremos citar a Villa Rojas (1963) cuando indica que en la zona de Oxchuc quienes ejercen el control social en Pinola (una comunidad tzeltal en Chiapas) son los ancianos. Estos ancianos tienen muchos “nahuales” que representan diferentes facultades (Villa Rojas, 1963, pp. 243-260); señalamos que, en realidad, lo que está directamente conectado con ellos no son “sus nahuales” sino “sus tonales”, ya que tiene que ver con animales del campo. No son muchos “sus nahuales” –como lo expusiera Villa Rojas– sino lo que poseen los ancianos son muchos tonales, precisamente sucede así entre varios grupos, así como entre los mixtecos de la Costa. De hecho, el mismo Villa Rojas (1995) menciona que en la zona de Oxchuc “el concepto de la tona resulta de mucho menos importancia que la del “nahual” (Villa Rojas, p. 38), “en algunos lugares se tienen versiones particulares de ese concepto “pero siempre dentro del patrón general que aquí esbozamos” (Villa Rojas, 1995, p. 538). Nosotros creemos que el autor, al no haber hecho la comparación entre el nahualismo y el tonalismo en su artículo, generó confusiones graves. Ya que al momento en que alude al concepto de “nahualismo” dice “entre los ‘nahuales’ de forma animal se citan el gavián, la lechuza, la culebra, el toro, el zorro, el perro, la iguana y el tigre” (p. 536). Cabe destacar que los animales no corresponden a los “nahuales”, sino que atañen perfectamente a los tonos de las personas, justamente como hemos venido plateando.

El autor continuó diciendo que “los que ejercen el control en Pinola son un número de viejecitos que nunca se reúnen sino es en sus espíritus. A todos ellos es común una cualidad: tienen espíritu o ‘cabal’ o espíritu ‘alto’, o tienen ‘hartos nahuales’ ” (p. 541). Aunque los ancianos pudieran tener “hartos nahuales”, esto no da derecho a confundir los tonos con los nahuales, pues los “nahuales” son simples “calores” que emergen en la oscuridad de la noche. Las apariciones de nahuales en forma de “calores” o “aires” resultan comunes en diversos pueblos mesoamericanos. Para sostener lo antes expuesto, observamos que los nativos en Chiapas confirmaron que “el nahual es de naturaleza incorpórea e invisible, de “puro aire” (Villa Rojas, p. 536). Coincidimos mucho con esta última expresión sobre los nahuales que dieron los propios indígenas de Chiapas; siempre desde

nuestro enfoque, enfatizando a la comunidad, los nahuales ciertamente son simples “calores”, o de puro “aire”, los tonos son animales que nacen y crecen por el monte, son animales que comen y beben como cualquier animal del campo.

Ahora bien, Villa Rojas (1995, pp. 535-550) señaló que “Los jefes y ancianos se podían transformar en animales para ‘comerse’ a los humanos” (Villa Rojas, 1995, p. 548). Esto es similar a lo que acontece entre los pobladores de la Costa de Oaxaca de hoy día, en donde los ancianos pueden alcanzar a conectarse con uno o varios animales compañeros del campo y estos mismos animales compañeros pueden comerse a los animales domésticos de la gente, como las gallinas, las reses, los burros, etc., es decir, los tonos se comen a los animales domésticos, incluso pueden comerse también a los humanos, lo que los hace muy poderosos y temidos por los habitantes de la zona.

Los tonos, como hemos dicho, son más tangibles, son animales vivos del campo que se conectan con el individuo al momento de nacer y que observamos que no son “de puro aire”. Los tonos son criaturas palpables y visibles con las que se puede interactuar. El hombre campesino –que no se da cuenta de su tono– puede encontrarse en el monte con el tono de otro hombre y este animal puede pasar desapercibido, al menos que quieran hacerle daño y muestre su lado extraordinario, como lo describimos en el amplio recorrido de la tesis. En fin, los tonos de ninguna manera son figuras de animales que aparecen en el camino de la noche, en forma de “aire o calores” como los nahuales, ahí permaneció precisamente la diferencia.

Además, percibimos que otra de las características de los tonos es que en ocasiones pueden defenderse hipnotizando a los humanos o hechizando sus armas, otras veces los hombres logran vencerlos con ciertos trucos amañados (como el truco de usar la ropa puesta al revés), de manera que los tonos son frágiles y vulnerables a la muerte como cualquier ser vivo, aunque cuentan también con ciertos poderes sobrenaturales.

Por otra parte, la figura de los hombres nahuales (figuras de bestias) que aparecen en la noche, no son vulnerables a la muerte (al menos que se atacara directamente al hombre nahual que provoca estas figuras); pero, que con todo, la gente cuenta con formas muy particulares para vencer las figuras que se manifiesta a mitad de la noche, los trucos consisten en untar ajo a un garrote y golpear al aire libre, “porque ahí está la fuerza del nahual” y no en la bestia que emerge en las profundidades de la noche.

Finalmente, debemos decir que en el estudio realizado por Roberto Martínez (2011), refiere la terminología del *nahualli*, y expresa "...podemos decir que, aun cuando la significación exacta del término *nahualli* queda aún por resolverse, su sentido general ha sido elucidado: se aproxima a las nociones de 'disfraz' y 'cobertura'" (Martínez, 2011, p. 88), coincidimos con el sentido general en la etimología del término náhuatl, concordamos con Roberto porque no todo está resuelto, falta aún mucho por investigar, falta mucho aún por proponer, falta todavía por conocer, justamente desde las etimologías indígenas, desde las diversas lenguas nativas que aún permanecen sin analizar en nuestro país.

Hemos visto que los nahuales curanderos considerados "los buenos" son los que salvaguardan a la población de enfermedades o de los peligros en que se encuentran los individuos, mientras que los que son considerados "malos" son los que hacen daño. Observamos que en Pinotepa Nacional los nahuales "malvados", *Tasi*, o los nahuales curanderos "buenos", llamados los *Ñatata* "curanderos", tienen cualidades no tan distintas, pues tanto unos como otros pueden causar daño, ya sea en mayor o menor escala, pero causan daño a la gente siempre y cuando sus poderes se destinen para ello.

Es importante reiterar en nuestra conclusión que quien nace siendo *Tasi*, "*Ñatata*", o sea los nahuales curanderos, no necesitan mucho del apoyo de los demás, sus conocimientos vienen innatos, en tanto que los que son aprendices, como en el caso de algunos nahuales de poderes débiles, necesitan del apoyo de los otros, de los que nacieron con fuerzas sobrenaturales muy poderosas. Se trata entonces de un tema indudablemente complejo, que invita todavía a la investigación desde los idiomas nativos, una temática tan complicada que desde hace algunos años López Austin señalara que "una de las concepciones más interesantes de la cosmovisión indígena, que se presenta desde la antigüedad prehispánica hasta nuestros días, es el nahualismo" (López Austin, 1989: 416).

De ahí que abarcáramos con detenimiento a los muy diversos actores que intervinieron en los relatos de los mixtecos en Pinotepa Nacional, desde la terminología de los *Tasi*, los *Ña va'a ini*, los *Ñatata*, "curanderos", y finalmente los *Tay*, "los hombres o mujeres sagrados" de los mixtecos de la Costa.

Los aspectos abordados en el presente trabajo sobre los nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional nos mostraron una parte de ese antiguo complejo mesoamericano de la religión que permanece todavía vigente, que aún no logramos aclarar

en su totalidad. Los hombres de personalidad sobrenatural del culto mixteco, analizados con esmero, se relacionaron con el acontecer del tiempo, se manifestaron en la obtención de plantas medicinales y curación de las enfermedades, en esta práctica renace esa posible continuidad de la religión y la vida mixteca y, desde luego, la renovación del cuerpo humano mediante los rituales de los curanderos.

También podemos decir que el papel de los nahuales curanderos permite al hombre seguir en su ciclo de vida recurrente, mientras los hombres de personalidad sobrenatural y curanderos mantengan esas costumbres de curar a las personas con sus rituales sagrados en los cerros; desde donde prevalece el secreto de la vida, desde donde se esconden los secretos de los rituales, los nahuales curanderos permanecerán con vitalidad día a día mientras se hable de ellos.

Ahora bien, una vez definidos y caracterizados los nahuales y los curanderos en el capítulo uno, para comprenderlos a mayor profundidad, abordamos las concepciones de las personas entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (cuerpo, alma, entidades anímicas). El *anima ñi ndii* es lo equiparable a “alma”, “la sombra o el espíritu de los muertos” es el *kuanda’vi ñi ndii*. Cuando los difuntos mueren y quedan penando, cuando el *anima* “alma” o *kuanda’avi*, “la sombra o el espíritu”, de un individuo está triste y preocupado por algún pendiente dejado al momento de morir, las mixtecas suelen decir *chika ndo’o anima ñi* “camina penado el alma (de ellos)”, o *chika ndo’o kuanda’avi ñi*, “camina penando la sombra (de ellos) y haciendo énfasis dirían *anima ñi chika ndo’o* “su alma anda penando” o *kuanda’vi ñi chika ndo’o*, “su sombra (de ellos) anda penando”, que anda sufriendo por algún asunto pendiente que el difunto dejó en vida, el individuo no pudo terminar, que dejó tareas sin consumir antes de partir hacia *Ñuu ndii*, “El Pueblo de los Muertos”, en fin, “que no murió en paz”. En el momento de la muerte se desprende el *anima ñi*, “el alma (de ellos)”. Ahora bien, nuestra *anima*, “nuestra alma”, puede desprenderse cuando se está vivo, ya que se dice que cuando el mixteco “duerme sediento, su alma sale a vagar por diferentes lugares, buscando agua para beber”, razón por la cual, si los mixtecos duermen sedientos, corren el riesgo de que su alma se desprenda (a buscar agua para tomar) y permanezca siempre el peligro de que el individuo fallezca sin motivo aparente, porque su *anima*, su alma, se desprendió de su cuerpo.

Así, resumimos que los vocablos en español de “sombra” o “espíritu” correspondieron al *kuanda’avi* de los mixtecos, mientras que el término de *anima* es lo equivalente a “alma”, pero este último término se usa para referirse al corazón como órgano. Si decimos “me duele el corazón”, se traduciría al mixteco *u’i anime*.

Finalmente, el *kuanda’vi*, que puede ser específicamente “sombra” o “espíritu”, es la imagen del cuerpo, porque cuando la gente muerta es vista por sus familiares, dicen que vieron a sus familiares en forma de su apariencia física, lo describen como una figura “fantasmal”, pero que no se le mira el rostro; según notamos, visualizan la complexión de la persona que falleció, si era “alto” o “bajito” de esta manera los perciben. Así, el *kuanda’vi*, “como sombra o como espíritu”, tiene su sinónimo para los mixtecos y dicen también *tuni*,<sup>844</sup> “sombra, su fantasma, su espíritu”. Aunque los espíritus como fantasmas se dicen específicamente *Tuni*, “fantasmas, espíritus”.

Una vez analizados cuerpo, alma y espíritu del *kuñu ñu’u* “del cuerpo tierra” (*ánima* “alma”, *kuanda’vi-tuni* “sombra, espíritu, fantasma”), proseguimos inmediatamente a hablar de predestinaciones y aptitudes, y nos referimos a la predestinación de ciertos individuos para curar (los verdaderos y auténticos curanderos) y describimos las aptitudes de ciertas personas para aprender (los nahuales aprendices). Después de abordar sus definiciones y características, nos dimos a la tarea de analizar la terminología mixteca de los nahuales y de los curanderos, definiendo en primer lugar los tonos, descubriendo en nuestro trabajo de campo que la palabra “tono” se refiere a un animal que llega a conectarse con el individuo común para compartir un destino, una suerte. A esa suerte la llamaron en lengua vernácula como *ndatu*, que significó “destino, suerte, rituales, permiso, autorización”. Los tonos *Ra Ñava’a Ini* son el “Hombre que tiene Tono” (*ra*, afijo masculino, *ña va’a*, “no está bien”, *Ini*, “su esencia, su naturaleza, su ser, su corazón, etc.”), y de manera más general se pudo utilizar el término para nombrar a todos los seres sobrenaturales de la gente del lugar, el vocablo *Ña va’a ini* se vuelve un vocablo genérico.

Luego de estudiar el término, dimos paso a los curanderos. El niño mixteco nace, alcanza a conectarse con un animal fino (nos referimos siempre a un animal fuerte en peleas, resistente, ágil, etc.), o puede el niño o la niña conectarse con siete animales del campo, lo que significó que nació *Ña va’a ini*, con mucha sagacidad y fuerza. Con esto hay

---

<sup>844</sup> *Tuni* se refiere también a la marca que le ponen a las bestias de carga.

posibilidades del que nació “no común” sea curandero y sea capaz de curar a las personas porque sus poderes sobrenaturales se unieron y, en consecuencia, el hombre o la mujer *Ñava’ a ini* ha creado un ser más complejo y de mayor poder para ser curandero.

El término adecuado en mixteco para curandero es *Ra Ñatata*, “El Curandero” (*ra*, afijo masculino”, *ñatata*, “¿qué remedio?”). Se les considera normalmente como los nahuales buenos que curan a la gente y que retan a la enfermedad *Ra Kue’ e*, “El señor Enfermedad” (*ra*, afijo masculino, *kue’ e*, “enfermedad”), como un ser sobrenatural masculino que afecta a la gente.

Los curanderos “te agarran el brazo” y “leen el pulso de la sangre”, ellos “te agarran la vena del brazo” para saber si estás enfermo o no, o qué tipo de enfermedades tienes. Según los mixtecos, hubo hombres que daban buenos remedios en tiempos pasados. A pesar de estas circunstancias, que en ocasiones niegan los milenarios conocimientos; a pesar de esta situación, la mayoría de los individuos de la Costa continúan utilizando aún las hierbas que usaron sus doctos antepasados.

Al terminar de hablar de los *Ñatata* en nuestro capítulo inmediatamente continuamos con los nahuales *Tasi*, hombres capaces de transfigurarse en raras figuras de animales temibles, que como hemos insistido fueron “calores o aires”. Los hombres nahuales tienen esa fuerte personalidad, son de carácter enérgico que les diferencia de los hombres comunes. No en vano fueron llamados *Ra Tasi*, “los que hacen daño”, o *Ra Nduy*, “los que se transforman”. Al seguir examinando el término *Ra Nduy* conocimos lo que verdaderamente significó (*ra*, afijo masculino, *ndu*, resulta un prefijo que va con verbos para decir “se vuelve, se pone o llega a ser”, y proviene de *ii*, “sagrado, bendito”). Es decir, “el que se vuelve, se pone o llega a ser sagrado”. La transformación de los *Tasi* sucede en forma de pirueta, se dice *ndua chata taru*, “se caen de espaldas esos”, haciendo saltos hacia atrás, “como cayéndose”, o sea que hacen uso de las acrobacias. La forma plural es *Ra Tasi tra*, “los que hacen daño” (*ra*, “el”, *tasi*, “que hace daño”, *tra*, marcador de plural para masculino) o *Ra Ndui tra*, “los que se transforman” o “los que se ponen o llegan a ser sagrados” (*ra*, “el”, *ndu*, resulta un prefijo que va con verbos para decir que se pone o llega a ser, *i* de *ii*, “sagrado”, *tra*, marcador de plural). Vimos que los nahuales son como el diablo, porque “diablo” (*Kui’ina* en mixteco) representó un sinónimo de nahual para los lugareños, como influencia de la iglesia católica, ya que actualmente en Pinotepa, todo lo

malo, se relaciona con el nahual.

Finalizamos con la definición de los padres sagrados de los mixtecos, como los *Tay savi*, “padre sagrado de la lluvia”, o el muy estimado *Tay ndoso*, “padre sagrado de luces preciosas” del cielo o simplemente *ndoso* “cometa”. Al observar por qué los *Tay* aparecen en todas partes, en los relatos sagrados de los mixtecos de Pinotepa Nacional y en otros lugares, se entiende que ellos fueron la figura principal que ayudó desde el inicio de los tiempos. Participaron en la creación de los verdaderos hombres, de acuerdo con las narraciones estudiadas, y continúan haciéndolo hoy día a través de los tiempos porque su origen divino es innegable. Aún más, los *Tay* –aunque en diferentes variantes lingüísticas– aparecieron en diversos textos antiguos de los mixtecos que examinamos para nuestra investigación.

Al igual que sus *Tay*, los *Tasi* y los *Ña va'a ini*, que todavía sobrevuelan la comunidad indígena, la permanencia de la cosmovisión se da a través de su *Tu'un ndatu'un ñi Cha'nu*, “Palabras que cuentan los ancianos”. Se trata de una estructura segura y predecible a la continuidad de su pensamiento en Pinotepa, ya que las palabras que cuentan los ancianos son la historia viva de la cosmovisión, son esas palabras que salen de la boca y que un día los abuelos escucharon de la boca de sus mayores. En este sentido, los hombres de personalidad sobrenatural siguen siendo los hombres poderosos que ejercen de forma eficiente el papel de preservador, conservador, custodio, vigilante, protector, defensor, etc., pero también se presentan como cualquier hombre que come y bebe con defectos y virtudes.

En vista de los datos recolectados en Pinotepa Nacional a cerca de los padres sagrados y sus fenómenos climáticos, sus poderes facilitaron vincularlos con el calendario religioso en la práctica del ciclo de la vida y fundación, así como con los principios filosóficos de origen prehispánico que tienen los mixtecos de la Costa, en la etimología del nombre de su pueblo hubo una relación eminente con el calendario ritual de 260 días. Seguramente que en el transcurso de ese tiempo (el tiempo primigenio) los conceptos de las cosmovisiones del antiguo *ñuu savi* “el pueblo de la lluvia” su calendario ritual se había construido.

Al emprender el análisis presentado en la tesis, propusimos las comparaciones de los padres sagrados con diversas etnografías. Éstos poseían una distribución interesante (en su personalidad) en términos de semejanzas y diferencias, lo que por su importancia

multifacética creemos constituye un aporte etnográfico muy importante y original de la región de Pinotepa Nacional para futuros investigadores.

Por otra parte, en el capítulo segundo vimos los relatos actuales sobre los seres sobrenaturales comparándolos con los documentos de los diversos sitios de México. La narrativa actual (en donde hubo cuentos e historias de nahuales) fue un elemento de continuidad cultural importante para los mixtecos de la zona, de donde surgieron los *Tay* en las historias actuales.

Hubo un apartado sobre los *tindu'u*, seres que vivían en el monte en tiempos recientes: *Tindu'u* (se desconoce su traducción literal, aunque se pudo traducir como “bandoleras”) fueron seres de tiempos actuales, se llevaban a los niños por los montes para perderlos, copiaban el rostro de los padres para poder llevarse a los pequeños. Tenían pies de aves, de burros o de ganado vacuno (estos fueron los nuevos relatos aportados en la presente investigación). Narramos los relatos relevantes como el de la *tindu'u* y un joven mestizo que se enamoraron, o como el de la *tindu'u* y una mujer *Tay* que se enfrentaron. Enseguida hablamos de la *tindu'u* y doña Santo (esposa de un señor *Tay*), relatos que demostraron vida entre los pobladores.

Otro relato consistió en *kuenda ñi Tay*, “sobre la gente sagrada”, recopilación hecha en el pueblo de Jicaltepec por una joven mixteca. Los animales compañeros en los relatos actuales fueron imprescindibles, ya que confirmaron una experiencia actual que nos ayudó a clasificar bien a estos hombres de personalidad sobrenatural.

Los nahuales en la narrativa actual nos dejan sorprendidos, constatamos que en México el nahualismo sigue siendo venerado hasta nuestros tiempos recientes.

En el capítulo tercero estudiamos los rituales de iniciación de los nahuales y de los curanderos. También analizamos los cuidados de la madre y del recién nacido y los rituales de curación de los niños recién llegados. Asimismo, consideramos conveniente ver cómo influye la luna y los astros en los recién nacidos y en las mujeres, así como los alineamientos astronómicos con el cuerpo, que no pueden comprenderse adecuadamente en términos de su función práctica si no son analizados sus vocablos desde la lengua. Culminamos con algo sobre los ritos para determinar el animal compañero de los niños mixtecos, viendo el significado de la ceniza en los ritos para determinar el tono de los

pequeños, tratando la importancia de la ceniza en un tipo de ceremonias, esto pone de manifiesto la gran relación de caer en las cenizas con el animal y el destino del niño.

Pudimos ver que las cenizas (connotan la vida, pero también la muerte) son señales que van a avisar cuando el niño nació con un tono en la región. En nuestra tesis se describen las pruebas de iniciación de los nahuales y de los curanderos como: “duras pruebas de adiestramientos” que los nahuales suelen practicar mediante sacrificios de vida o de muerte para curar o aprender a usar el arte del nahualismo. En otras palabras, el poder es preparado a través de un ritual de iniciación guiado y vigilado por un nahual curandero muy experimentado.

Después describimos los espacios sagrados de los mixtecos para los ritos de iniciación de los nahuales, que abarcaban cruce de caminos, montes, cerros y barrancos. Desde la percepción de la gente de la región, concluimos que los nahuales prefirieron hacer uso de esos lugares especiales para sus ritos de iniciación con sus discípulos porque ahí emerge la sacralidad. Los maestros curanderos nahuales utilizaron estos lugares para sus ritos de iniciación porque ahí radican entidades sobrenaturales de diversas categorías que los apoyan. Aquí viven seres sobrenaturales que ayudan a los nahuales, y esos entes fueron: *Chito´o Yuku*, “Dueño del Cerro” (*chito´o*, “dueño”, *yuku*, “cerro”), son los dueños de los cerros. *Chito´o Ku´u*, “Dueño del Monte” (*Chito´o*, “dueño”, *Ku´u*, “monte”), son dueños de los montes. *Chito´o Yuta*, “Dueño del Río, Arroyo” (*chito´o*, “dueño”, *yuta*, “río, arroyo”), son los dueños de los ríos. *Chito´o Iti*, “Dueño del Camino” (*chito´o*, “dueño”, *iti*, “camino”), son los dueños de los caminos. *Chito´o Yuu*, “Dueño de las Piedras” (*chito´o*, “dueño”, *yuu*, “piedra”), son los dueños de las piedras. Otra entidad es *Chito´o Ndixi*, “Dueña del Aguardiente” (*chito´o*, “dueña”, *ndixi*, “aguardiente”), es la dueña del aguardiente. Se concluyó también que los nahuales curanderos hacen uso de los sitios sagrados en sus ritos de iniciación con el fin de incorporar lo sagrado en sus prácticas rituales en Pinotepa. Estos lugares son frescos, están llenos de naturaleza, son fríos, aunque también permanece el vapor de los entes sobrenaturales. O sea, hay frío y calor como el equilibrio perfecto para que estos lugares funcionen correctamente.

Cuando profundizamos aún más en la concepción de los mixtecos de Pinotepa Nacional, describimos el cosmos completo. Encontramos que la creación del universo mixteco está basada en su totalidad por el *Antivi* o *Andivi*, “cielo, universo o parte superior del cosmos”.

Está también el *Antalla*, una especie de infierno en la actualidad, pero probablemente – como expresamos– se trató del inframundo en la antigüedad. En medio del *Antivi* y del *Antalla* obviamente se ubica el *Ñuñivi*, “la tierra”, y sus espacios sagrados que se representan perfectamente en el huipil ritual mortuario, real o de la novia en Pinotepa.

Del lado de donde se oculta el sol se ubica el *Ñuu ndii*, “el pueblo de los muertos”. El *Ñuu ndii* es descrito como un lugar habitado por los antepasados mixtecos.

Así la erupción original del cosmos surgió en el huipil de las mixtecas en Pinotepa, apareció representada la diosa de la mar *Tañu’u*, “Mar” (*ta*, “y”, *ñu’u*, “tierra”) que literalmente significa “¿y la tierra?”, cuyo sexo es de género femenino; *Ña Tañu’u*, “la mar” (*ña*, afijo femenino, *tañu’u*, “mar”) es una diosa entre los mixtecos, sin embargo no se le rinde tanto culto.

En el huipil aparecieron los espacios sagrados como las cuevas, los cerros inclusive hasta se representó la flora y fauna del lugar; fue fundamental abordar el tema de la concepción del cosmos en el huipil, porque mediante el cual describimos el universo completo de los de Pinotepa Nacional.

Al seguir reflexionando sobre el potencial simbólico de los nahuales, ahora en el capítulo cuatro, vimos cómo los poderes de los nahuales se revelaron con gran fuerza, se dan a conocer, desde los primeros días del embarazo de la madre, durante su nacimiento o en su adolescencia. Así, dentro de este penúltimo capítulo, discutimos de manera puntualizada cuáles fueron los poderes de los nahuales curanderos y cómo es que manejaron esas fuerzas en el cuerpo de los individuos enfermos.

Las palabras sagradas resultaron de gran relevancia entre los curanderos del lugar, pues con ellas, “las palabras” en mixteco, los nahuales curanderos adquirieron fuerzas o se volvieron seres más complejos y de mayor poder. Las palabras o “palabras sagradas” son rezos u oraciones, son la forma más eficaz para que los nahuales curanderos, mediante ese canto precioso, emitan sus fuerzas o calores y ayuden a sus pacientes. La gente nos precisó en trabajo de campo que los tratamientos se vuelven efectivos con palabras: esas palabras son llamadas en la lengua *tu’un*, “palabra” o “palabras”, y se entienden como “palabras sagradas”, aunque el término correcto en mixteco diga solamente “palabra” o “palabras”. Se dice que el paciente ingiere *yuku chi tu’un*, “yerbas con palabras”, y éstas son reforzadas con palabras cantadas en forma de oración por los curanderos de la Costa. Sin duda,

influyen en la curación y dan mucho prestigio al curandero.

Los poderes de las palabras son tan efectivos que en ocasiones no hizo falta ser nahual curandero para que “las palabras” en la lengua sean consideradas seguras y creíbles, siempre y cuando se utilicen los elementos adecuados, que son tomados en cuenta como sacros entre la población.

También escribimos acerca de las palabras irónicas de los nahuales. Vimos el ejemplo de *Langa Kua'a* y *Liceu Xoti*, dos personajes que “jugaron” con el animal compañero de un adolescente de 14 años llamado también Eliseo (*Cheu lu'u*, “pequeño Eliseo”). Este tipo de testimonios entre los pobladores de Pinotepa Nacional es un claro ejemplo acerca de los poderes de los nahuales, en donde usaron palabras burlescas o sarcásticas que anuncian la muerte de personas inocentes; siempre hay palabras simbólicas entre nahuales, dijimos.

Aportamos un poco más de información acerca de los nombres, sobrenombres y apellidos en mixtecos utilizados actualmente por la gente del pueblo; existen familias enteras en los pueblos de la región que todavía conservan sus nombres, sobrenombres o apellidos en la lengua, aunque no están documentados en el registro civil. En este mismo capítulo tratamos los poderes del más fuerte; el buen curandero se reúne con sus “hijos de la enfermedad o del peligro” o ahijados protegidos para reunir fuerzas y salvar al animal compañero de la persona que fue atrapado por su presa, un nahual malo.

El “padre de la enfermedad o del peligro”, el curandero considerado bueno en la mentalidad de la gente, se reúne con sus “hijos de la enfermedad o del peligro”: investigan el lugar en donde está retenida la presa del nahual malo y, si la encuentran, se da una gran batalla entre animales, principalmente entre los que son felinos, parecido a como sucedió con los fenómenos climáticos que abordamos al principio.

En cuanto a la llegada de animalitos a la casa del enfermo, son los tonos de las personas que el buen curandero ha protegido, o sea son animales compañeros de las personas –de hombres, mujeres o niños– que fueron curados anteriormente por el curandero y que salvó de las garras de los nahuales malos en el campo; ahora los animales tonos salvados por el curandero digamos prestaron su “servicio social”. En cuanto a los rezos y las ofrendas, los grabamos en video y logramos transcribirlos al mixteco, posteriormente lo traducimos al español; de acuerdo con la metodología que llevamos, percibimos que en los rezos y las ofrendas de los curanderos de Pinotepa Nacional existe esa mezcla de elementos de origen

católico y de origen prehispánico que analizamos.

Se habló de cantos, como el canto del algodón amarillo, que pueden ir heredándose únicamente entre curanderos, de los hombres experimentados hacia los más jóvenes; hubo así mismo un canto extremadamente peligroso para los mixtecos, y es el canto de la cuerda siete, los mixtecos saben de antemano que este canto, al igual que el del algodón amarillo, son para maldecir un hogar o para desearle muerte a la familia que habita en él, así que las ancianas suelen increpar duramente a los nahuales curanderos, no permitiendo que canten el canto de mal presagio.

Las aves de la muerte y su canto de mal augurio es otro de los puntos tratados. Para la gente existen aves de mal agüero, que de alguna manera se relacionaron con los nahuales malos; por ejemplo, la lechuza que se dice *kustruku*, es un ave de mal auspicio. Cuando esta ave se posa en los árboles de los patios de las familias, suele cantar su canto de mal presagio, anunciando desgracia para las personas, hasta llegan a relacionar su canto con “la muerte”. Este es precisamente otro potencial que los nahuales tienen.

En el quinto y último capítulo está dedicado, a las enfermedades y a los ritos de curación; esta última parte de nuestra investigación trató acerca de las enfermedades más comunes que surgieron entre los pobladores de la Costa, obviamente haciendo referencia a la forma en que estas enfermedades se curan a través de los rituales. Más aún, hubo enfermedades que fueron propias de las oriundas de Pinotepa Nacional; independientemente de la enfermedad del tono, hay otras enfermedades que llamamos “tradicionales”.

Hablamos del susto y enseguida del abandono del espíritu. Dijeron las ancianas entrevistadas que la enfermedad del espanto o del susto se presenta cuando una persona tiene un evento sorpresivo de miedo, una gran y repentina impresión, se asustó mucho por algún suceso. El *cha yu'i* se va a presentar cuando una persona recibe noticias fuertes que alteraran o desequilibraron sus nervios o emociones, mientras que el *ndoo i'ini*, “que se quedó (el espíritu)”, aunque se parece mucho al espanto o susto, “no es lo mismo”, dijo la gente. La enfermedad del *ndoo i'ini* consiste en que las personas se enferman por el abandono de su espíritu en algún lugar solitario de la región, o donde había mucha gente, o donde la persona anduvo o sola o acompañada, se presenta la enfermedad sin que haya acontecido un evento sorpresivo. De igual forma, distinguimos sobre las “enfermedades

hermanas”, otras de las enfermedades tradicionales entre las personas de la zona y sus síntomas se relacionaron entre sí. La gente nos mencionó el nombre de cada una de ellas en mixteco y se agruparon dichas enfermedades en dos categorías. El primer grupo correspondió a los *kuiñu*, mientras que el segundo perteneció en los *kuañu*; (tanto *kuiñu* como *kuañu* significa “infecciones”) en ambos grupos de enfermedades se presentan contagios en la piel que llaman –como hemos dicho– “disipela” en español local.

Ahondamos sobre el mal de ojo, del cual es importante añadir que se dice en la lengua *nu ñivi* y *no nuu ñivi* aunque ambos quieren decir “cara de la gente”, es menos dañino para los adultos que para niños. Después tocamos el tema de la brujería, llamada *kue’e ña va’a*, “enfermedad no buena”, que también se nombra *kue’e ñivi*, “enfermedad de la gente”, la cual consiste en hechizos, embrujos, encantamientos que provoca un individuo hacia otro, o una familia hacia otra, para causarse mal.

Nos referimos al diagnóstico: adivinación y observación, una de cuyas formas es la lectura de las venas o de la sangre, la cual se hace con la pulsación de la sangre que va de la muñeca hasta el brazo, tocando unas venas especiales para la lectura. La sangre o el pulso avisarán qué tipo de enfermedades se padece y qué tipo de yerbas de campo se necesitarán para la curación.

Otras formas de diagnosticar las enfermedades que se incuban en el cuerpo del individuo, es a través de la quema del copal. Y otra forma más de observación se da después de haber untado un huevo de gallina en todo el cuerpo de la persona, se rompe el huevo en un vaso de vidrio con agua y se descubre ahí el tipo de malestares que la está atacando. Una forma más especial de adivinación de las enfermedades fue a través de los sueños. Los sueños avisan qué tipo de malestares padece el individuo o cómo ha de curarse. Finalmente, existió otra forma, quizá la más sorprendente de todas, es cuando el adivino o adivina toma una canasta (*tika*, en mixteco) y la suspende con una tijera, justo en donde se forma la cruz en la base del objeto: el adivino engancha la canasta con la tijera y la alza, en este momento el adivinador va mencionando el nombre de cada uno de los sospechosos, mientras la canasta cuelga de la tijera.

Después de describir la adivinación entre los mixtecos, comparamos cómo era la adivinación entre los nahuas, mayas, zapotecos y obviamente entre los mixtecos, vimos específicamente el uso de los sueños y sus significados para la curación, ya que nos pareció

sumamente importante. De hecho, los sueños tienen varias funciones sociales, van desde los sueños que son premonitorios hasta los sueños de iniciación; ellos nos avisan de situaciones de infortunio, pero también de beneficio y de felicidad.

Se habló además del uso de las plantas medicinales entre los mixtecos, sobre todo del tabaco. Algunos entrevistados conocían las plantas curativas para la sanación de ciertas enfermedades. Las yerbas que mencionaron todos los interrogados para la curación de los enfermos coincidió en todo momento, el *ndixi yuku*, “el aguardiente con hierba”, es la bebida mixteca por excelencia en Pinotepa, ya que representa una bebida ritual y no para embriagarse. Curiosamente, la dueña del aguardiente es una mujer (en miniatura) que vive en el tepache de piloncillo y que seduce a los hombres. En fin, para terminar nuestra síntesis general, tratamos de los ritos de curación que se llevan a cabo para el alivio de las enfermedades. Los rituales van dirigidos al “señor enfermedad”, un personaje masculino difícil que solicita un ritual para cada situación. Finalizamos con la sal como el elemento de equilibrio entre los alimentos de los mixtecos en la región. Es la simetría en los alimentos, la sal juega un papel fundamental de armonía, ya que calienta los comestibles, como inteligentemente nos explicaron las mujeres más viejas de la comunidad. La sal trabaja en ese papel de “equilibrio” entre los alimentos que las personas consumen en Pinotepa Nacional, así como lo trabajan las yerbas para el equilibrio perfecto del cuerpo humano.

El trabajo ha sido lento y arduo, pues como lo sostuvo Francisco Ferrándiz (2011) al tocar el tema de la etnografía: “una característica importante de la etnografía es que el investigador no puede controlar más que de una forma limitada o preventiva lo que sucede en la situación de campo elegida para la investigación, al contrario de lo que ocurre en una situación experimental de laboratorio. Las cosas suceden una sola vez, y muchas veces trabajamos no con los hechos mismos sino con las interpretaciones que hacen los actores sociales... Si esto es cierto en cualquier estudio etnográfico, es especialmente acusado en la investigación de conflictos y violencias, donde las versiones de los sucesos son, con frecuencia divergentes o incluso incompatibles. La etnografía, así, no es un modelo de investigación cerrada, sino tan heterogéneo como los objetos de estudio, y pone al investigador en condiciones de utilizar técnicas muy diversas, ajustándolas y modulándolas al entorno de investigación” (Ferrándiz, 2011: 13).

En este sentido, cabe concluir con López Austin (2015: 50) ha dicho que “la etnografía

puede aportar tanto una información que no existe en las fuentes del pasado como una crítica basada en el preciso conocimiento de la diversidad”. Mientras tanto, nuestras investigaciones continúan y cada año agregaremos más y más porque quedaron pendientes, hechos y seres por analizar, seres que no fueron posible trabajar en la presente investigación por falta de tiempo; se puede mencionar de manera muy rápida a los *Sukuyu’u*, “Mi Cuello” (*suku*, “cuello”, *yu’u*, “yo, mío”): fueron ancestros posteriores a los *Ñata*, los cuales necesitan ser analizados con más detenimiento; o como los *Ra Ndikum*, los “Todo Poderosos” (*ra*, afijo masculino, *ndi’i*, “todo”, *kuu*, “que puede”), un término que designa a los arquitectos de los mixtecos, son los escribanos, los artesanos, los pintores, quienes fueron también imprescindibles en la vida cotidiana prehispánica y lo sigue siendo en el pensamiento de los mixtecos de hoy día. Queda por decir, que a partir del concepto teórico de la cosmovisión tratamos de analizar la visión mixteca según sus propios conceptos: Ésta se entiende a través de su propia historia, o sea, desde su propia cultura, desde la propia raíz, desde sus propios conceptos, desde el *Tu’un ndatu’un ñi cha’nu*, “las palabras que cuentan los ancianos”. Los ancianos y ancianas narran sus relatos actuales, entremezclados el hombre con el pasado con el presente y al mismo tiempo en su cotidianeidad en la naturaleza.

La historia indígena es digna de estudiarse desde el origen de su propia percepción, en los relatos que son verídicos para los miembros de un grupo. No es la ficción lo que se narra, sino las palabras de los viejos mixtecos que tienen vida. Son las palabras sabias que se manifiestan y que exponen la cosmovisión del mundo al contemplar a la naturaleza porque al fin y al cabo la conducta del hombre es primordial para la creación del orden. Norman el comportamiento y dan una explicación a la existencia humana.

Indiscutiblemente podríamos afirmar que de acuerdo con el planteamiento (en donde explicamos la naturaleza de cada uno de los personajes tratados), los hombres de personalidades sobrenaturales en general simbolizaron la vida del mixteco, dan un equilibrio a los hombres. Los actores sobrenaturales hacen la unión del alma y del cuerpo, todo va en relación con la creencia del pueblo mixteco de Pinotepa Nacional y se le atribuye a las fuerzas celestiales del *antivi* (del universo).

Los dioses que habitan en la cúpula celeste son dioses consentidores de la gente. Los hombres de personalidades sobrenaturales en reiteradas ocasiones se comportaron con una

increíble nobleza en sus corazones, otras veces resultaron irremediablemente asesinos. Aunque nunca dejaron de ser parte de lo sagrado o de la divinidad.

Nos damos cuenta que las narraciones de los *Ñuu Oko* (de Pinotepa Nacional) poseen una extraordinaria riqueza de información que aún falta por estudiar. Consideramos que no dejan todavía de seguir siendo importantes para el estudio de la cosmovisión de los mixtecos de la Costa de Oaxaca y que en un futuro –no tan alejado– podríamos retomar principalmente en lo que respecta a nuestro municipio, de Pinotepa Nacional, un pueblo importante en los estudios antropológicos e históricos.

Quisiera terminar mi conclusión con palabras mías en mixteco con su traducción, expresando mi sentimiento personal acerca de mi trabajo y del pueblo oriundo de Pinotepa Nacional al cual pertenezco.

*Io chi cha katiu vati na ndu ka'nu kunio ta na ña nduka'an nuo chi ndi'i tu'un ndatu'un ñi cha'nu chiyo, ndi'i cha kuiti, ndi'i tu'un taki ndaka ña'a tichi ñuuyo, tava ndayu chachio chi xita, tava yaa chita nda cha'a so'yo ta ketachi nda tichi anima lu'uyo, tava sa'an ka'an tu'un taki chiyo ta ka'an ta'anchi ndava'ani chiyo io cha'a, ndi'i kuu chi io nu ñu'u ñuko'yoya na nduka'nu kuniochi chi. Chito va'a va'i vati tu'un ndatu'un ñi cha'nu chiyo va ku'ungachi su'aga nu kua'anga kivi, ta na tiso ratra tu'unya nu tayu ta na sana'a ñi tañi sa'an ñuuyo ndi'i tu'un ndatu'un ñi cha'nu na ndoochi nu io escuela ve kuati chi'li vati na sana'a ratrachi chive tave ndi'i kuu nu ñu'u ñuko'oyo, ndi'i kuu nu io ve'e sakua'gan, tava kíndergan, tava primariagan, tava secundariagan, tava preparatoriagan, tava nu kuu ve'e universidad kuenda ra kumi tiñu an universidad io chito'ogan. Takan va nunaga nu iti chi ñivi ñuu ta va ni'igañi tañi tundeini nu ñu'u ñuko'yo. Na ndi'i cha kui'ina inio chi ta'o vati ndi'o kuu ñivi ñuu, vati ku'a cha tu'a maa ra tra ka'an: "sanda'avi ña'a mao cho tu nde'o chiti yuku ta ña chaa inio yutu tata".*

“Debo decir que debería ser un orgullo y no una vergüenza la literatura que nos cuentan, los valores y principios que nos gobiernan en los pueblos, como la comida que nos invitan a comer con una tortilla, como la música que nos canta al oído y llega hasta al corazón, como la lengua que nos habla con ternura y en ocasiones nos habla también con groserías, todo lo cual tiene que volverse parte de nuestro gran orgullo nacional. Creo firmemente que la literatura contemporánea indígena tiene que trascender un poco más allá de lo que se está

proponiendo hoy día, y debe haber propuestas en los planes de estudios para que la enseñanza de nuestras lenguas maternas y de la literatura indígena en general se vuelva oficial en las escuelas de México, en todos los niveles educativos, desde preescolar, primarias, secundarias, preparatorias, hasta las universidades públicas y privadas. Así se apreciaría mejor el movimiento de nuestro orgullo nacional y se consolidaría finalmente en nuestro querido México. Que se acabe un poco con la discriminación, porque todos somos hermanos, porque como se ha dicho: “nos engañaríamos nosotros mismos si viendo el fruto menospreciáramos las raíces del árbol”.

Me permito por este medio externar mi opinión académica como especialista en la materia y como mixteco de la ciudad de Pinotepa Nacional. Se trata de una preocupación en torno a la grave situación de extinción en que se encuentra el idioma mixteco, así como las costumbres y tradiciones de nuestro pueblo. Y aunque todavía hay ancianas y ancianos de mucha edad, o personas adultas que hablamos en nuestra lengua materna, cuando estamos en otro lugar, fuera de nuestras comunidades o en nuestro propio pueblo, no la hablamos por miedo a ser discriminados, nos da desconfianza conversar en nuestra lengua, ya que actualmente no contamos con la suficiente fortaleza que nuestra identidad requiere. De ahí la importancia de asumir compromisos de impulso y fortalecimiento de la cultura nativa en Pinotepa Nacional.

Debemos procurar que nuestros hijos y nietos no olviden nuestro idioma y, si fuere posible, no olviden tampoco nuestras costumbres y tradiciones, de donde emana nuestra música y nuestras danzas que son parte importante de los valores que rigen a los pobladores; pensamos que sólo de este modo constituiremos un pueblo valeroso, una masa homogénea, una “nación única”, esa “pequeña patria” en donde las raíces milenarias sigan arraigadas. Dicen algunas personas que los mixtecos somos egoístas, que sólo actuamos cuando se trata de nuestros intereses particulares, que para nosotros no hay ni pueblo ni lazos de fraternidad, pero tal afirmación es una falacia que tenemos que desmentir de manera inmediata.

Lamento mucho que las nuevas generaciones de mixtecos no conserven ni una pizca de conocimiento de la lengua, mucho menos la hablen en la práctica cotidiana. Da mucha tristeza, porque si los padres no les cuentan las historias de los mixtecos a sus hijos o no les enseñan la lengua mixteca, la música o las danzas, después no sabremos ni quiénes somos

ni de dónde venimos o hacia dónde vamos como sujetos, como pueblo y como nación. Lo ideal de los pueblos indígenas es que conozcan su historia, su lengua materna, sus costumbres, sus tradiciones, su cultura en general.

Por eso hacemos una atenta invitación a las autoridades de todos los niveles para que apoyen a nuestra antiquísima cultura en Pinotepa Nacional, que los pobladores se sientan orgullosos de sus raíces. Que los niños y los jóvenes no tengan que avergonzarse de hablar el idioma nuestro, porque nuestra lengua es única, es un idioma elegante y lleno de conocimientos y tradiciones. Una lengua con grandes riquezas culturales en donde todos tenemos un espacio de respeto como personas, que hasta los animales son venerados en nuestra lengua materna.

Nuestro idioma nos permite estar en comunión con nuestros viejos ancestros, con nuestros dioses supremos de la lluvia *Savi*, con los hijos de esos dioses llamados *Tay savi*, “padres sagrados de la lluvia”; según cuenta la gente más grande, los hijos de los dioses participaron en la génesis mixteca. Cuentan las personas que un día la diosa de la mar decidió anegar nuestra región para formar un segundo tiempo de hombres; o sea, se creó un nuevo amanecer, una nueva era, un nuevo sol, en donde dio inicio el tiempo de los verdaderos mixtecos. En el pueblo de *Ñuu Oko*, “El Pueblo Veinte” (que así se llama Pinotepa Nacional en lengua materna) o *Ñuu Savi*, “El Pueblo de la Lluvia” (que es como nos llamamos de manera más general), tenemos ese linaje divino. Nuestros primeros padres estaban enteramente emparentados con los dioses del firmamento. Somos de los pocos pueblos en donde medianamente se guardaron nuestras historias, las tradiciones, la vestimenta tradicional y la lengua, por lo que me parece muy importante conservar este tipo de manifestaciones, entre otras razones porque gracias a los indígenas México presenta una rica diversidad cultural. Entre otras cosas, los indígenas aportamos mucha cultura a la sociedad mexicana.

Comunico mi gran incomodidad en torno al desvanecimiento de nuestra cultura en la ciudad. Somos gente sencilla y alegre, hacemos muchas fiestas mixtecas, por ello creo que deberíamos ir de la mano con ustedes nuestras autoridades para que las costumbres de nuestros antepasados mixtecos no declinen nunca. En particular –como expresé–, hablamos de la lengua materna, la música, las danzas, los textiles, la tradición oral, todo lo cual es

parte de una historia viva, cargada de una gran sabiduría que debemos defender, lo que me obliga como profesional en la materia a invitarlos de manera muy educada a que tomemos medidas urgentes para fortalecer e impulsar nuestra cultura oriunda en el municipio de Pinotepa Nacional, en nuestro actual estado de Oaxaca.

¿Qué procedimiento habrá de emplearse para eso? Esto podría resolverse fácilmente si se toma en cuenta el objetivo que perseguimos por medio de la investigación, solo así, con datos irrefutables, podremos decir que las investigaciones nos darán sus mayores informaciones. De lo que se trata es que la información sobre el pueblo mixteco de Pinotepa Nacional tenga la máxima objetividad, que las valoraciones del especialista puedan ser discutidas partiendo de los datos aportados. Todos los peligros de dispersión se evitan si se tiene constantemente presente el objetivo que se persigue. Nuestro propósito no es el de realizar una exploración a nivel regional por el momento (abarcando varios municipios), sino únicamente lograr que el objetivo nos proporcione aquellos datos necesarios para que Pinotepa y sus agencias, se convierta, tanto por sí mismo como por el medio que lo rodea, en un documento capaz de darnos las informaciones culturales y de tiempo y espacio que pretendemos abarcar en la indagación.

Fortalecer e impulsar nuestro saber milenario será el objetivo principal de esta lucha, en el sentido de que la cultura no sólo es el arte misma, sino el conocimiento general de un pueblo, ya que ¿cómo pretendemos abarcar e impulsar ciencia, tecnología o lo básico de la economía si nuestros hijos no tienen ni la más mínima idea de donde están parados como individuos? O ¿hacia qué punto queremos llegar a futuro con nuestros hijos y con nuestro país sino conocemos nuestra historia? Esto es imposible cuando no se cuenta con el orgullo manifiesto en nuestros corazones. Es necesario, es indispensable conocer el umbral, es básico e ineludible fortalecer la identidad, porque cuando se está consolidado desde el alma se puede tener ese baluarte grande para ser buenos historiadores, buenos economistas, ingenieros, matemáticos, biólogos, físicos, químicos, etc., así como buenos políticos y diplomáticos, porque al fin y al cabo buscamos ser buenos ciudadanos para con la sociedad, porque la cultura nuestra contiene muchos valores como esa distancia jerárquica entre los jóvenes y los más viejos. Con principios y valores que dominan nuestras comunidades como su lengua, ganaremos, estoy seguro, hombres y mujeres culturalmente reanimados desde la profundidad de su espíritu.

No queremos ser como algunos de los mexicanos que no les interesa lo que pasa con el país, por no decir que son “irresponsables”. Pero hay ciertos consejos que deben darse a los que presumen de caminar con la bandera de la experiencia y de la edad. ¿Con que derecho nos guían si no conocen el mundo de un futuro en el cual tengamos que desenvolvernos como pueblo? Necesitamos saber dónde nos ubicamos como sociedad, tener las bases suficientes para invitar a nuestros hijos y a nuestros nietos a ser buenos profesionistas con el orgullo grande a sus raíces.

Ojalá, como el gobierno que ustedes representan, puedan mejorar y hacer prosperar nuestra cultura originaria en Pinotepa Nacional, aunque fácilmente debería de aplicarse (la ayuda a las culturas) en todo el territorio nacional pero una ayuda de verdad. Es la invitación respetuosa y el objetivo del escrito, pues siendo mixteco me preocupa sobremanera, y no pretendo enunciar de ninguna forma una presunción sino solamente el orgullo de pertenencia; porque siendo gente muy humilde pude salir adelante con mis estudios (ahora soy doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM), justamente por tener palpable la marca de nuestra identidad en el espíritu, un tatuaje marcado hasta la profundidad de mi alma. Ojalá que cuando la gente de nuestra generación haya desaparecido, los jóvenes que lleguen sean capaces de superar la conjetura y la metodología para desarrollo de nuestro municipio. Tengan en cuenta que también lo que ustedes hagan o dejen de hacer pasará sin duda a la historia y serán las nuevas generaciones las que, con todo el derecho del mundo, juzguen y nos sustituyan, haciéndonos ver el grave error de nuestra indiferencia. Afortunadamente, día a día podemos encontrar a más individuos sensibles...

La población mixteca de Pinotepa Nacional solicita que su cultura sea tomada en cuenta. Su lengua, sus sones indígenas, al igual que sus danzas, ahora menospreciadas, piden ser fortalecidos y promovidos, participar de la misma manera en la Guelaguetza como muestra de su existencia en la región. Sería adecuado para su conservación, su valoración y finalmente su aceptación. Porque entre las sugerencias que la gente propone está el llevar a cabo la promoción de la cultura oriunda del lugar, porque se encuentra en lamentables condiciones de deterioro.

Piden que se atienda la música de violín y la jarana (llamada *yaa sii* en mixteco), los pobladores reclaman, exigen porque ya casi no hay ancianos que la toquen, aunque

sobreviven dos parejas de avanzada edad en el pueblo de Jicaltepec (un pueblo muy cercano), y un joven aprendiz se empeña en conservarla en Pinotepa. Que a los muchachos que tengan una estabilidad en el lugar y compartan nuestra ideología se les invite a participar, practicando la música como parte de su formación. La música de violín y de jarana es indispensable para las fiestas de los mixtecos, allí se tocan los sones y allí se bailan, allí se toca la música de violín exclusivas para las danzas como la de los tejorones. La música es fundamental para los casamientos, para las defunciones de niños y los rituales indígenas en general.

Que la música del tambor y la flauta (llamada *yaa tambo*) sea transmitida a personas interesadas en conservarla. La música se necesita para la danza de los toritos y la de los chareos, pero también para algunos rituales de la lluvia de los mixtecos.

Que la danza de los tejorones se enseñe a los jóvenes que gusten de practicarla, que al igual que la sátira que la danza utiliza en la lengua se conserve. Cabe destacar que hasta el día de hoy son dos tipos de danzas de tejorones que sobreviven y que deben prevalecer por mucho tiempo. Se trata de la danza de los tejorones cuerudos, que en mixteco se dice *tojo ñii*, y la danza de los tejorones pantalonudos, que en la lengua se dice *tojo ñuu ka'nu*. Estas danzas, junto con las de los chareos, “la danza de Santiago”, están por desvanecerse con su música.

Que las jóvenes que los *tata mandones* eligen como su reina indígena, por el mes de septiembre, tengan como requisito principal ser de familias mixtecas de Pinotepa Nacional y que dominen la variante lingüística de la población. Y si no lo hablaran bien al momento de ser elegidas por los *tata mandones*, tendrían la oportunidad de practicar el idioma meses antes de su coronación como reina mixteca de Pinotepa.

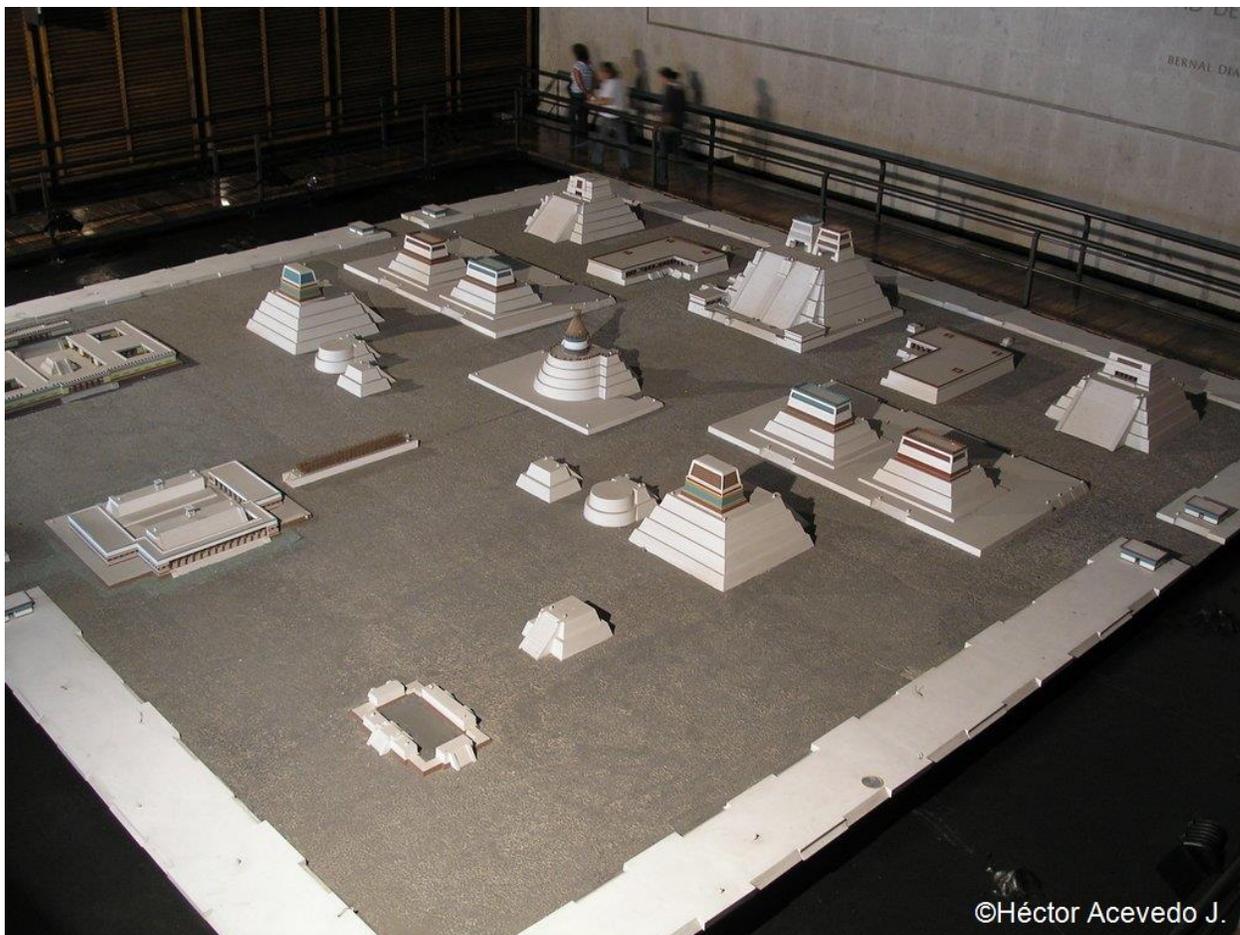
Que se le dé primera importancia al uso y desarrollo de la lengua; que forme parte del complejo empresarial, que los indígenas puedan encontrar anuncios que diga: “aprende esta lengua y tendrás trabajo”, que las lenguas originarias de México, participen en la economía local o de la región, más específicamente; en las empresas privadas, esto daría pie al desarrollo comunicacional de los grupos étnicos. Los idiomas indígenas tienen que volverse también el idioma de la economía y no sólo como portadora de nuestra identidad. Las

lenguas indígenas tienen que tornarse rentables, que se considere una ventaja económica para los pueblos hablar su lengua materna, que un día los indígenas puedan encontrar ese letrero que diga: “aprende esta lengua y tendrás trabajo” que sea un impulso para la localidad. Para esto, promoveríamos acciones en contra de toda forma de discriminación lingüística en coordinación con las regiones del país a través de instancias gubernamentales, de instituciones educativas, de empresas privadas, o Centros de investigación como explicaremos más adelante. Es decir; realizaríamos campañas para sensibilizar a la sociedad civil y sector privado sobre el respeto a los derechos lingüísticos como derechos humanos de los pueblos. De esta manera las lenguas serían consideradas “lenguas de la riqueza” y no “de la pobreza” habría más funcionalidad de las lenguas indígenas en el territorio. Las lenguas tendrían un uso, se escucharían por todas partes; en todos los rincones del país, cobrarían una mayor vitalidad en nuestro México. Los empresarios por su parte, nos apoyarían, dando un gran impulso al fortalecimiento lingüístico y otorgando algún incentivo fiscal.

Sería muy interesante y novedoso que Centros Mixtecos de investigación trabajaran en coordinación con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) o como Centros Coordinadores, que lleguemos a acuerdos sensatos con empresarios, por ejemplo; las empresas privadas que realizan encuestas –podrían encuestar también en lengua indígena– o como por ejemplo, el INEGI que integre encuestadores hablantes, para aquellos que no dominan el español en las comunidades, que las instituciones o empresas integren hablantes de lenguas indígenas en todo el país. Involucren seriamente las lenguas maternas de los pueblos originarios en las empresas privadas o en las instancias de gobierno locales en México. Creemos que es la forma más eficaz para que las lenguas indígenas sean útiles y redituables ante la sociedad mexicana y sea valorada finalmente.

Los pueblos deben y tienen que involucrarse de manera integral en las empresas de nuestro país. Así el indígena tendría más fuentes de trabajo, ganaría, mejoraría sus condiciones de vida, sería ahora sí, igual ante la sociedad, pues el rezago perpetúa la pobreza y la discriminación. Las lenguas indígenas no sólo serían eficaces sino además, muy respetadas ante la mayoría de la sociedad mexicana y del mundo. Consideramos que las lenguas indígenas no estarán presentes en todos los ámbitos de la vida social si no se toman medidas urgentes y en grande, como las que estamos proponiendo.

La gente en Pinotepa Nacional pide la creación de un Centro Mixteco de Pinotepa, de primerísimo nivel, su nombre: **Centro Mixteco de Pinotepa Nacional: *Ve'e ñivi ñuu*** “**Casa de la gente del pueblo**”, cuyo lema único será: “***Nuestra identidad marcada hasta la profundidad del alma***” que el Centro sea exclusivo y específico para la investigación académica, así como para la preservación y promoción de la cultura oriunda de los pobladores, incluyendo desde luego; el habla materna, la música, las danzas, los textiles, las vestimentas, las comidas, el arte en general. El establecimiento intercultural no sólo existiría como un Centro de investigación académico o para la preservación y promoción de la cultura, sino sería también como ese Centro de artes que hace falta en nuestra región, en donde se desarrollarían todas las manifestaciones culturales existentes, como por ejemplo, la pintura, la escultura, el teatro, la poesía etc., siempre enfocado a la cosmovisión de la gente, digamos también que funcionaría el Centro como la cuna para la revitalización de la cultura mixteca de la Costa en general. La sede del Centro permanecería en la ciudad de Pinotepa Nacional. De ahí que el Municipio tenga a bien donar una extensión de tierra, para la construcción de nuestro Centro (unas 20 o 15 hectáreas de terreno). Al mismo tiempo, solicitamos que el Presidente de la República y el Senado de la República financie la construcción del establecimiento. Una vez que tengamos el terreno, podría integrarse una comitiva para el estudio y el presupuesto de dicha obra. Pretendemos que el diseño de nuestro inmueble, esté basado en los dibujos de las antiguas casas redondas de los mixtecos de la Costa (pero ahora en materiales de concreto bien contruidos), o esté asentada la construcción en las habitaciones localizadas en los antiguos códices mixtecos que sobrevivieron a la conquista. El Centro contaría con jardines preciosos como antaño se adornaban las edificaciones oriundas. Se sembrarían árboles de la lluvia, de esos árboles sagrados que atraen las nubes para que llueva, de ahí que solicitemos una extensión de tierra relativamente grande para que nuestro Centro sea fructífero y al mismo tiempo; sea como una atracción turística para la zona, pues la construcción del Centro proponemos sea una obra de arte en sí misma para los habitantes. Ponemos como ejemplo el diseño de la ciudad de Tenochtitlan sacada en internet (citado en <http://arteshumanidades.blogspot.com/2012/09/maqueta-mexico-tenochtitlan.html>) en donde se exhiben preciosas edificaciones y muy coloridos) Algo así opinamos para nuestro Centro pero copiado obviamente en la antigua arquitectura mixteca:



Los edificios serían un poco más pequeños, tal vez de dos o hasta de tres pisos, para que el presupuesto de la construcción no sea tan elevado.

Como parte del trabajo de investigación académica que proponemos y que estaría a cargo del Centro, está el de la impresión de diccionarios cabales y su distribución, su grabación en formato de audio, integrando diversos dialectos de nuestra lengua materna, o incluso, trabajaríamos con las diversas variantes de la lengua. Por ejemplo, en la elaboración de un diccionario íntegro del mixteco, podríamos agregar las variables de los municipios más cercanos a nuestra ciudad. Para este tipo de tareas agregaríamos:

1.- Que en la realización de diccionarios, proponemos elaborar diccionarios completos, vocabularios o manuscritos auxiliares léxicos de la lengua mixteca, en versiones bilingües – lengua indígena y español– o lengua indígena e inglés (o en otra lengua extranjera). De esta

forma, terminaríamos un poco con el problema de inteligibilidad que existe entre los pueblos de la zona.

Basados en un trabajo riguroso, científico, serio, profundo, que llevaríamos a cabo en el Centro Mixteco que proponemos, trabajaríamos en coadyuvancia con los estudiosos del tema, además; participarían indígenas hablantes de su lengua materna. El objetivo es darle seguimiento a la normalización lingüística por medio de diccionarios o vocabularios íntegros con sus respectivas variantes o dialectos. La etapa de análisis lingüístico, ayudaría mucho a concretar el trabajo realizado a aquellas lenguas que se encuentran en grave peligro de extinción como sucede en Pinotepa Nacional, para esto, contamos con varias líneas de acción que hemos desglosado en nuestro Programa de trabajo (y que presentamos al final de este manuscrito). Estas estrategias son acciones de alta prioridad que pretendemos implementar para que la lengua no desaparezca en su asentamiento histórico. Este sería un punto importante para nuestro proyecto, pues se trabajaría bajo un análisis gramatical significativo con la gente, y contribuiría al mismo tiempo, al uso y desarrollo de las lenguas indígenas en las comunidades aledañas. Son muy pocos los idiomas que cuentan con un diccionario cabal de consulta con sus variantes (o dialectos), pues las personas interesadas en instruirse en la lengua oriunda de nuestra región o en el país tendrían herramientas para consultar. Aparte de estudiar sus variantes (o dialectos) en el diccionario, se subiría este compendio en forma electrónica a la página oficial del Centro y para los que no cuenten con el servicio de internet aún, se repartirían los diccionarios impresos a diversas instituciones educativas o bibliotecas de la zona o en el territorio nacional o en el mundo en donde radiquen los mixtecos, ya que la presencia de las lenguas indígenas no sólo permanecen en su lugar de origen o en cualquier otro municipio de la región, sino están presentes ahora en todo México y el mundo, ya que las personas emigran y de tal emigración surge la necesidad de integración de la nacionalidad indígena. Esta iniciativa incidirá sobre todo en uno de los mayores problemas que más aquejado a los hablantes de las lenguas indígenas: la comprensibilidad de la lengua y sus variantes.

2.- La grabación de audios, con base al registro cabal del diccionario o vocabulario trabajado, integrando parte de sus variantes es otro de los puntos importantes, generaríamos audios que ayudarían a escuchar las lenguas y sus variantes para aquellos que quieran oírlos, o aprender la lengua, se trata de comprender las variantes con la mayor inteligibilidad

posible. Es decir, que la lengua sea legible pero también audible. De ahí que tengamos que generar un perfil etnolingüística. La idea es que tengamos grandes diccionarios y sus audios, integrando variables (o dialectos) tanto en forma escrita como grabada. Así, no sólo contaríamos con un diccionario impreso en papel o en su versión electrónica sino además, tendríamos un audio para escuchar y aprender nuestras lenguas en la región, en todo México y para el mundo. Aprenderíamos la lengua que está en grave peligro de desaparecer. Se trata de un trabajo arduo pero nunca imposible.

3.- Publicaremos libros de tradición oral, bajo la premisa de darle continuidad al trabajo que hemos estado realizando desde hace años. Vamos a permanecer en la publicación de libros de tradición oral con la esperanza de abarcar diversas temáticas, siempre priorizando el idioma indígena, que en nuestro caso, es la variante llamada del *se'en savi* “hijo de la lluvia”. Ante el ritmo tan acelerado de la pérdida de las lenguas originarias en México, es fundamental generar textos en las lenguas indígenas mediante la investigación, porque de esta manera se le va dando también utilidad y vida a la lengua materna. La lengua se conserva, se fortalece, se impulsa a la vez, produciendo géneros literarios interesantes que aunque no son suficientes para fortalecer las lenguas oriundas de un lugar, pero la literatura indígena ayudaría de todas formas en la preservación de los idiomas de México. Vamos a publicar libros de tradición oral y realizaremos además; la animación de cuentos para niños y jóvenes, como explicaremos en nuestro siguiente punto.

4.- La producción audiovisual de cuentos animados de tradición oral son fundamentales. Este punto es muy importante para el proyecto de trabajo que iniciaríamos en el Centro que pedimos. Queremos animar los cuentos de tradición oral de los mixtecos, que sea hablada en lengua materna y subtitulada al español y podríamos hasta subtítularlo al inglés, ya que – como sabemos– los niños y los jóvenes interactúan considerablemente con la tecnología en la actualidad y esto les cautivaría mucho a introducirse en el mundo de los pueblos y sus lenguas indígenas. Hasta se podría trabajar en la creación de súper héroes, –una especie de caricaturas de súper héroes– (otra de nuestra propuesta). Basado en la cosmovisión de la comunidad indígena, en dibujo animado para los niños y jóvenes, así les sea llamativo y se identifiquen con el personaje creado. A partir del fomento a la creación literaria en lenguas originarias, se adaptaría a los cuentos tradicionales en dibujos animados, se generarían

series protagonizadas por súper héroes que se implantarían para los niños. El súper héroe hablaría en la lengua indígena correspondiente y los niños estarían fascinados con los dibujos animados. La idea es que la tradición oral contada desde la lengua indígena vaya de la mano con la tecnología –en dibujos animados– queremos atraer a los jóvenes, que comience finalmente una la mayor concientización sobre las lenguas originarias del país. La lengua tiene que volverse visible y audible.

5.- Otro de los puntos que ponemos como muestra para nuestro proyecto académico y de investigación en el Centro, radica en seguir organizando actividades y dinámicas, crear programas etc., por ejemplo seguir fomentando intérpretes y traductores para la asistencia en los centros de justicia, hospitales, centros de salud entre otros. Es decir, promoveremos desde nuestro Centro Mixteco la formación y el registro de traductores-intérpretes en lengua, o sea, diseñaremos cursos de formación de intérpretes y traductores, y daremos secuencia a la formación de intérpretes y traductores, en acuerdo con otras instancias como los Centros Coordinadores, o con universidades públicas y privadas cumpliendo de esta forma con nuestro objetivo. Estos intérpretes ayudarán a ser un canal de comunicación entre las personas adultas mayores que no dominan el idioma castellano en nuestra región costeña. De hecho, hace falta mucho por hacer en los hospitales, las clínicas, porque la gente se está muriendo por no saber explicar bien su padecimiento en la lengua castellana. Proponemos ampliar el número de intérpretes en lengua mixteca para los lugares públicos de la localidad que son muy necesarios para que las personas que están involucradas en algún delito o problema grave, o que se les acusó injustamente, cuenten con un intérprete para auxiliarlos en su problemática. En acuerdo con el INALI, Centros Coordinadores y con las universidades públicas y privadas se trabajará en armonía desde nuestro Centro Mixteco. Efectuaremos además otras actividades:

6.- Como seguir haciendo un posicionamiento de las lenguas indígenas en espacios sociales. Continuar en la producción de campañas sobre las lenguas indígenas, por ejemplo una acción que podríamos llamar: “son lenguas y no dialectos” o “México, habla muchas lenguas”, “México, un país políglota” o “Nuestra región habla mixteco” (serían spots de radio) o televisión local, cultural o comercial y llenaríamos las redes sociales con esta campaña. Es necesario promover acuerdos con aliados estratégicos para visibilizar las

lenguas, por eso hacemos este tipo de planteamientos urgentes para los espacios sociales, en donde tienen que aparecer las lenguas a nivel local, regional, estatal o hasta nacional.

7.- Otra de nuestras propuestas consiste en hacer la invitación a las y a los jóvenes de origen indígena a que retomen su lengua materna mediante la creación de un programa que llamaremos: “Te invito a hablar la lengua de tus padres”. Es primordial que los jóvenes que son de origen indígena y que ya no hablaron su lengua materna por situaciones diversas que se le presentaron en la niñez o durante la adolescencia en su comunidad, se les invite por medio del programa-campaña: “Te invito a hablar la lengua de tus padres”. Este programa-campaña sería una acción de revitalizar lenguas vulnerables o en serio proceso de extinción por medio de procesos participativos, en donde se otorgarían reconocimientos a las personas con iniciativas y con buenos hábitos de aprender la lengua materna de sus padres. Es muy importante que retomen la actividad y que comiencen a practicar su lengua de origen, con ayuda de nuestro Centro Mixteco y otras instituciones, se trabajará desde la lengua materna, desde la lengua de los padres, los abuelos, los tíos, los parientes, los vecinos, paisanos o con quien consideren pertinente realizar la actividad de aprender. Nuestro Centro (en coordinación con otras instancias) generaría las condiciones técnicas para el desarrollo de esta campaña, más aún; se pondría en marcha la campaña en las comunidades mixtecas cercanas (las agencias que pertenecen al municipio de Pinotepa Nacional) con ayuda del ayuntamiento o a través de instituciones que tengan que ver con lenguas vernáculas, participarían jóvenes migrantes que han dejado de hablar la lengua de sus padres, o que ya no lo hablaron por las situaciones de discriminación que se le presentaron durante la vida. La actividad se generaría también con apoyo de las familias conservadoras de Pinotepa y en las comunidades cercanas, con ayuda de instituciones educativas o gubernamentales que pertenecen al municipio, pues el compromiso de las lenguas, se presume como una responsabilidad compartida en donde todos debemos de participar. Estas actividades contribuirían mucho al fortalecimiento lingüístico. De esta manera habría una mayor funcionalidad de la lengua en varios rincones de la Costa oaxaqueña.

El audiovisual es un medio, es decir, medía la realidad. Lo importante es generar estrategias para que las lenguas cobren su mayor fuerza. Esto generaría un verdadero diálogo intercultural no solo en nuestra región sino seguiría en todo México. Ayudaría

además a la revitalización lingüística de manera lúdica para niños y jóvenes y para las familias del lugar.

8.- Planteamos también, que en cada pueblo, que pertenece administrativamente a Pinotepa Nacional (en cada rincón de este país) en donde se habla una lengua indígena, se les invite a las autoridades locales o municipales, a los pueblos, a las comunidades en general; a que escriban el nombre de sus calles, sus edificios administrativos, cerros sagrados, lugares de importancia etc., en su lengua materna. Es decir; aparezca escrito en español pero también aparezca escrito en lengua nativa. Esto se realizaría basado en la memoria colectiva de los pobladores de más edad. Pues en cada pueblo, en cada rincón de nuestro país, en cada lugar, existe ese nombre de lugares en el idioma materno que se conservan todavía en nuestros tiempos. Por ejemplo, los lugares turísticos importantes de nuestro país, aparecen en inglés para los turistas y, ¿por qué las calles de nuestros pueblos no lo están en su lengua materna?, hace falta invitarlos a realizar este trabajo para impulso de su identidad y su lengua.

9.- Otra de las ideas, consiste en invitar a la gente a que les pongan nombres en lengua indígena a sus hijos. Contribuir al fortalecimiento lingüístico es entre todos y para todos, se trata de una responsabilidad institucional y social compartida. Así las lenguas estarán presentes en cada espacio de la vida social de nuestro territorio.

Hay un sinnúmero de actividades, éstas son algunas de las opiniones que subrayamos como ejemplo y de manera muy general; expresar la misión y visión que se tiene para nuestro Centro Mixteco que es fundamental para llevar a cabo la tarea de fortalecimiento, preservación, y desarrollo de la cultura oriunda de nuestro amado pueblo de Pinotepa Nacional.

Finalmente, y en opinión de otros hermanos profesionistas, deberá crearse una Dirección Indígena como parte del Ayuntamiento, para que sea la encargada de obtener parte de los recursos financieros necesarios para el buen funcionamiento del Centro Mixteco de Pinotepa, así como para el apoyo de los *tata mandones* en sus costumbres y tradiciones. La Dirección Indígena del Ayuntamiento trabajará de la mano con el Centro Mixteco de Pinotepa, así como con La Casa de Cultura del lugar, y con el Alcalde indígena y sus *tata mandones*. Por supuesto, el Centro, tendría una estructura orgánica básica: una

Dirección General, que asumiría un nativo hablante de Pinotepa Nacional que domine la lengua culta de las autoridades indígenas (los llamados *tata mandones*), habría un secretario particular como auxilio para el Director General, una Dirección de Finanzas, una Dirección de Tecnologías de la Información, una Dirección General Adjunta de investigación académica y de Políticas Lingüísticas, una Dirección General Adjunta de Coordinación sobre costumbres y tradiciones, que ocuparía otro mixteco de Pinotepa Nacional. En realidad, todos en el Centro hablarían la lengua. Se pide una Dirección de Acreditación, Certificación y Capacitación, otra Dirección de Asuntos Jurídicos, otra Dirección de Investigación, otra Dirección de Comunicación y Enlace, la Dirección de Políticas Lingüísticas. Finalmente la Dirección sobre costumbres y tradiciones y de artes.

El Centro pretendemos contaría con un cuerpo académico importante (los investigadores contratados) que serían historiadores, antropólogos, etnohistoriadores, lingüistas, maestros de arte, etc., este grupo estaría integrado por profesionistas de muy alto nivel académico (con licenciaturas, maestrías y doctorados) mixtecos y no mixtecos profesionistas o inclusive hasta extranjeros hablantes de lenguas indígenas, serían la parte activa del Centro, que como requisito principal para formar parte de la unidad, será hablar o aprender a hablar la lengua mixteca (la variante de Pinotepa Nacional) en un plazo de un año. Más aún, nuestro Centro contaría con ancianas y ancianos de mucha edad (residentes de la localidad) para que sirvan de “nido” en la enseñanza de nuestra lengua materna a los residentes del Centro, así como para la transmisión de los valores y principios mixtecos. Los ancianos contratados prácticamente vivirían en el Centro y se les pagaría bien por su trabajo. Trabajarán de la mano con los especialistas, los ancianos y las ancianas de más edad serán la parte esencial de nuestro Centro Mixteco... *Ve'e ñivi ñuu*, “Casa de la gente del pueblo” (se contrataría a 20 ancianos que serán “nuestros abuelos” en el establecimiento, a 10 varones y a 10 mujeres). Como vemos, el Centro Mixteco funcionará como una fuente de empleo para mucha gente, ya que la situación en la región está muy crítica, no hay trabajo para las personas. Cabe añadir que como uniforme, se hará uso de la ropa típica del lugar, tanto para los varones como para las mujeres como los profesores investigadores, al igual que el alumnado portará el traje tradicional, consumiendo los textiles de las mujeres que sobreviven por medio de este trabajo. El alumnado que contendrá el lugar (que comparta nuestra ideología) será amplio, hermoso y elegante. El Centro tendría su matrícula de

alumnos (que pedimos sea reconocido por la SEP). En fin, estas son algunas de las ideas en breve que presentamos para el rescate, desarrollo y engrandecimiento de la cultura de los nativos de Pinotepa Nacional que se encuentra en grave peligro de desaparecer.

Debemos de proponer proyectos ambiciosos, seguir haciendo uso de la cultura para fortalecer la identidad de los pueblos y comunidades, generando una sociedad de respeto, de una sana convivencia, de paz y de concordia, de simpatía hacia la diferencia social, cultural y lingüística de nuestro país.

Así las lenguas indígenas de nuestros pueblos seguirían teniendo presencia en los sitios de gran alcance y llegarían a todo México, así como en los rincones de nuestra región. De hecho, el proyecto grandioso del Centro que proponemos es en base a lo dicho por ancianas y ancianos de mi comunidad que cuando hablaban, expresaban el interés de crear “casas” de primerísimo nivel, para que auxilien en la tarea de revitalización de la cultura oriunda.

El hecho de contar historias en español no está mal, pero consideramos debe de haber el mexicano que se comunique en su lengua materna con orgullo, de dar a conocer su historia, la historia nuestra. Se tiene que escuchar la diversidad lingüística y cultural no sólo en nuestra localidad sino debería de llevarse a cabo en todo México. Es a través de la implementación de grandes proyectos de investigación que se pueden cumplir grandes proyectos de desarrollo. Proponemos que se escuche una lengua por cada hombre que emita su lenguaje al español. Que el comunicador indígena vaya hablando en su lengua materna en la cotidianeidad y que se escuche en todos los espacios posibles. El comunicador comunitario ha vivido y participado de la vida de su comunidad y esto le da una experiencia y una sensibilidad única para trabajar con/en proyectos colectivos de desarrollo.

La idea consiste, en que el indígena (o migrante) escuche hablar de grandes proyectos y programas y a gran escala que se implementan en su lugar de origen a favor de su lengua materna y su cultura, y que donde quiera que se encuentre hable de ello y eleve su orgullo, se sienta seguro de sí mismo y comience a practicar la lengua de sus padres (entre amigos, paisanos, sus familiares etc.) Pues las personas –como sabemos– no solo están presentes en su comunidad, sino que emigran, viven en otras regiones o ciudades de México, se ubican en todo el territorio nacional y del mundo.

Ahora crear estaciones de radio y televisión local que promuevan la diversidad cultural e identidad de los pueblos serían de gran ayuda. De hecho hay experiencias en el manejo de

la radio comunitaria, sin duda, es un gran paso para las poblaciones, pero siempre faltará mucho por hacer en la lucha. Si bien se cuenta ya o se proponen Centros Coordinadores regionales o con la instalación de repetidoras de radio, estaciones de radio local en algunas regiones indígenas, esto no es suficiente para alcanzar la gran valoración de los pueblos y sus comunidades en el territorio nacional, necesitamos Centros académicos indígenas de primerísimo nivel, en donde se estudie nuestra cultura con el rigor científico necesario. Las lenguas indígenas son “nacionales” y por ende, deben y tienen que volverse fructíferas en el territorio mexicano y por su puesto; tienen que llegar a muchos rincones de nuestra patria grande, para que finalmente sean valoradas por la sociedad y por los mismos indígenas en cada lugar.

La radio y la televisión permite a la comunidad decir y escucharse a sí misma y es un camino para fortalecer las culturas indígenas de México, se crea radio y televisión local realizados por los propios pueblos que difunden su cultura, esto es muy bueno, aún más; es de gran apoyo, pues en los pueblos está la cuna de la multiculturalidad, la cual, podríamos dar continuidad en el sentido de que la radio y televisión local promueven la interculturalidad del país, así como los proyectos que acabamos de proponer.

Por otra parte, las televisoras comerciales tienen un gran potencial, y por ello; invitémosles, a la diversidad cultural y lingüística a que se sumerjan al universo cultural indígena, ellos deben de estar presentes en la sabiduría de nuestros antepasados y no discriminar. Con el acercamiento, no solo se afirmaría la identidad de las comunidades en los medios comerciales sino se “rescataría”, se conservaría y se revalorizarían mucho. Las lenguas que se encuentran en peligro de morir, se escucharían por todo lo ancho y largo del territorio nacional y de manera contundente. Sin duda alguna, se daría utilidad a las lenguas. Los mexicanos no sólo elevarían el orgullo a su raíz indígena sino además; respetarían de igual forma la multiculturalidad del territorio. Los líderes de los pueblos originarios deben de comenzar a pensar en proyectos de gran magnitud y proponer estrategias que engloben todos los espacios sociales como lo que hemos propuesto en el proyecto de trabajo que ya presentamos al Senado de la República, dirigido al señor Presidente de la República, de lo contrario, las lenguas “nuestras lenguas nacionales” y su cultura sólo lo serían en teoría y no en la práctica, sólo permanecerían escritas y guardadas en las bibliotecas de reconocidos académicos y no en las bibliotecas públicas para la

consulta. Estarían en colecciones privadas de curiosos millonarios y no en colecciones de uso común para la gente.

Consideramos de esta manera, que el proyecto que estamos presentando es valioso, porque aporta puntos de vista significativos a favor de nuestras culturas –la idea es concretar la tarea iniciada por algunos hermanos desde hace algunas décadas– en favor del fortalecimiento de las lenguas indígenas nacionales que en nuestro caso es el mixteco. Justamente el proyecto habla sobre la importancia de darles seguimiento a todas las acciones y programas que algunos compatriotas iniciaron e implementaron en años anteriores pero que nosotros proyectamos mejorarlas. Pretendemos de esta forma, trabajar en las líneas de acción que algunos han comenzado en las poblaciones indígenas, nosotros lo haremos en forma científica, y que vaya de la mano con la sociedad mexicana orgullosa mayoritaria, vivir una verdadera interculturalidad en el país, es elemental para nosotros.

Nos concebimos como una nación multicultural, plurilingüe e incluyente. En virtud de ello, impulsamos una política intercultural del lenguaje, el uso de las lenguas nacionales en los diferentes ámbitos de la vida pública y privada y en los rincones de México, con el objetivo de avanzar y mejorar en el ejercicio de los derechos lingüísticos de los pueblos de México y su rica tradición milenaria, porque debo insistir finalmente que debería de ser un orgullo y no una vergüenza la literatura que nos cuentan, los valores y principios que gobiernan en los pueblos, la comida que nos invita a comer, la música que nos canta al oído y al corazón, la lengua que nos habla con ternura y con groserías, todo lo cual tiene que volverse parte de nuestro gran orgullo nacional. Que la literatura contemporánea indígena tiene que trascender un poco más allá de lo que se está proponiendo hoy día, debe de haber propuestas en los planes de estudios para que la enseñanza de nuestras lenguas maternas y de la literatura indígena en general se vuelva oficial en las escuelas de México, en todos los niveles educativos, desde preescolar, primarias, secundarias, preparatorias, hasta las universidades públicas y privadas. Así se apreciaría mejor el movimiento de nuestro orgullo nacional y se consolidaría finalmente en nuestro lindo y querido México.

Debemos de diseñar y proponer materias exclusivas dedicadas a la enseñanza de las lenguas indígenas nacionales en las escuelas. La idea es que las lenguas que se hablan en cada estado, esas se instruyan a los alumnos o se efectúe la enseñanza de las lenguas, de acuerdo a los asentamientos históricos de cada región.

Es necesario crear una materia obligatoria que titulemos “Nuestra Lengua originaria, ¡conócela!” e ir escalando esta enseñanza de acuerdo al grado que va cursando el alumno. Así se apreciará mejor la diversidad lingüística y se consolidará en nuestro país y de manera oficial, como parte de los derechos humanos que le corresponden a los pueblos, nuestras raíces, nuestro mundo tienen que volverse la base de nuestra identidad nacional. Las historias de los pueblos y su lengua materna, tienen que volverse la base de nuestra identidad nacional como mexicanos.

La mayoría de la gente no sabemos apreciar nuestras raíces indígenas, porque somos ignorantes, creemos que lo que viene de las comunidades o de los pueblos, es algo sin chiste y sin importancia.

La gente pide, tiene una preocupación grande, insiste en la capacitación de jóvenes que hablan todavía su lengua materna (sería como una fuente de empleo), para que trabajen en las escuelas o como intérpretes y traductores en los lugares públicos, ya que mucho de nuestros padres, nuestros familiares, los ancianos de la localidad en general, no dominan bien el español y son rechazados al no poder explicar su padecimiento cuando acuden a ser atendidos a los hospitales.

Reiterar también que las calles y los nombres de los pueblos y agencias que pertenecen a Pinotepa Nacional sean escritos en lengua materna, siempre basados en la memoria colectiva de los mayores. Porque como comuniqué anteriormente, sería muy bello y satisfactorio que todos los caminos o avenidas principales de nuestra ciudad, aparezcan escritas en nuestra lengua mixteca.

Que nuestros esfuerzos sirvan para revivir la sapiencia de los hombres que un día forjaron el cimiento de lo que hoy somos aún: “sabios en nuestro existir”, con una cultura magnífica y refinada. Ustedes como nosotros también desaparecerán, pero no del todo si hemos ascendido unos cuantos escalones más hacia la persistencia de nuestra cultura.

Recuerden ustedes que al perderse el idioma originario de un pueblo se perderá la riqueza cultural que nos heredaron nuestros antepasados (los principios y valores), lo cual dejaría un vacío histórico en nuestra población y en México. Si no lo hacen, que al menos las leyes ya establecidas a favor de nuestros pueblos se cumplan pero que se cumplan de verdad y que este escrito quede registrado en los archivos del Senado y en los municipales

de Pinotepa Nacional y sea reservada para la historia, y que las futuras generaciones juzguen de acuerdo a su conciencia... (ver en Epílogo una propuesta personal de objetivos y estructura del Centro Mixteco de Pinotepa).

## **Epílogo**

### **Centro Mixteco de Pinotepa**

Para terminar, aportamos una propuesta personal de objetivos y estructura del Centro Mixteco de Pinotepa:

**CENTRO MIXTECO DE PINOTEPA NACIONAL: *Ve'e ñivi ñuu* “Casa de la gente del pueblo”, “*Nuestra identidad marcada hasta la profundidad del alma*”**

Proyecto de Pinotepa Nacional

El objetivo del Centro Mixteco de Pinotepa sería:

- Realizar investigaciones académicas
- Promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de la lengua mixteca que se habla en el municipio y sus agencias.
- El conocimiento y disfrute de la riqueza cultural del pueblo, en donde incluiríamos las costumbres y tradiciones y las artes.
- Asesorar al gobierno local para articular las políticas públicas necesarias en la materia.

Cumplimiento del objetivo:

Para el cumplimiento de este objetivo, el Centro Mixteco de Pinotepa tendría las siguientes características y atribuciones:

- Diseñar estrategias e instrumentos para el desarrollo de la lengua mixteca de Pinotepa.
- Promover programas, proyectos y acciones para vigorizar el conocimiento de la cultura y la lengua indígena.
- Ampliar el ámbito social del uso de la lengua indígena y promover el acceso a su conocimiento.
- Establecer la normatividad y formular programas para certificar y acreditar intérpretes y traductores locales.
- Formular y realizar proyectos de desarrollo lingüístico literario y educativo.
- Elaborar y promover la producción de gramáticas, la estandarización de la escritura y promoción de la lectoescritura en lengua indígena.
- Analizar y promover la investigación básica y aplicada.
- Realizar investigación para conocer la diversidad (variantes y dialectos) de la lengua indígena.
- Actuar como órgano de consulta y asesoría local.
- Informar sobre la aplicación de lo que disponen las leyes y normas en materia de lenguas indígenas.
- Expedir las recomendaciones pertinentes para garantizar la preservación y desarrollo de la lengua indígena, así como las costumbres y tradiciones de los mixtecos de Pinotepa Nacional.
- Promover y apoyar la creación de programas para lengua indígena y tradiciones mixtecas en la localidad.
- Celebrar convenios con instancias de gobierno local y particulares.

Es necesario asimismo, que se integre un Consejo local para supervisión de lo anteriormente externado, para que la “empresa” fluya sin problemas. El Consejo estaría integrado por profesionistas mixtecos de la localidad, deben ser hombres intachables y de personalidades respetables, que como requisito principal para formar parte del Consejo, sea el que hablen su lengua materna.

## Administración:

La administración del Centro Mixteco de Pinotepa Nacional estaría a cargo de un Director General, así como del Consejo local, como órgano colectivo de gobierno, responsables del funcionamiento del Centro, dicho Consejo estaría integrado por:

- Tres representantes de la Administración Pública local.
- Tres representantes de escuelas, instituciones de educación superior o universidades indígenas.
- Tres profesionistas mixtecos de Pinotepa principalmente, o que pertenezcan a sus agencias, cuyo requisito indispensable para formar parte del Consejo sea el que hablen su lengua materna.
- Tres representantes de las autoridades indígenas, los *tata mandones*.

## Reglas de funcionamiento:

Las reglas de funcionamiento del órgano de gobierno, la estructura administrativa y operativa, así como las facultades y reglas de ejecución de la dirección del Centro, se establecerán en el Reglamento del Consejo local.

El Consejo local se reunirá cada seis meses de manera ordinaria, y de manera extraordinaria cuando sea convocado por su presidente (el presidente del Consejo Local, sería un mixteco de Pinotepa que conozca y hable la lengua). Se integrará por la mayoría de sus integrantes y sus decisiones se adoptarán con el voto mayoritario de los presentes.

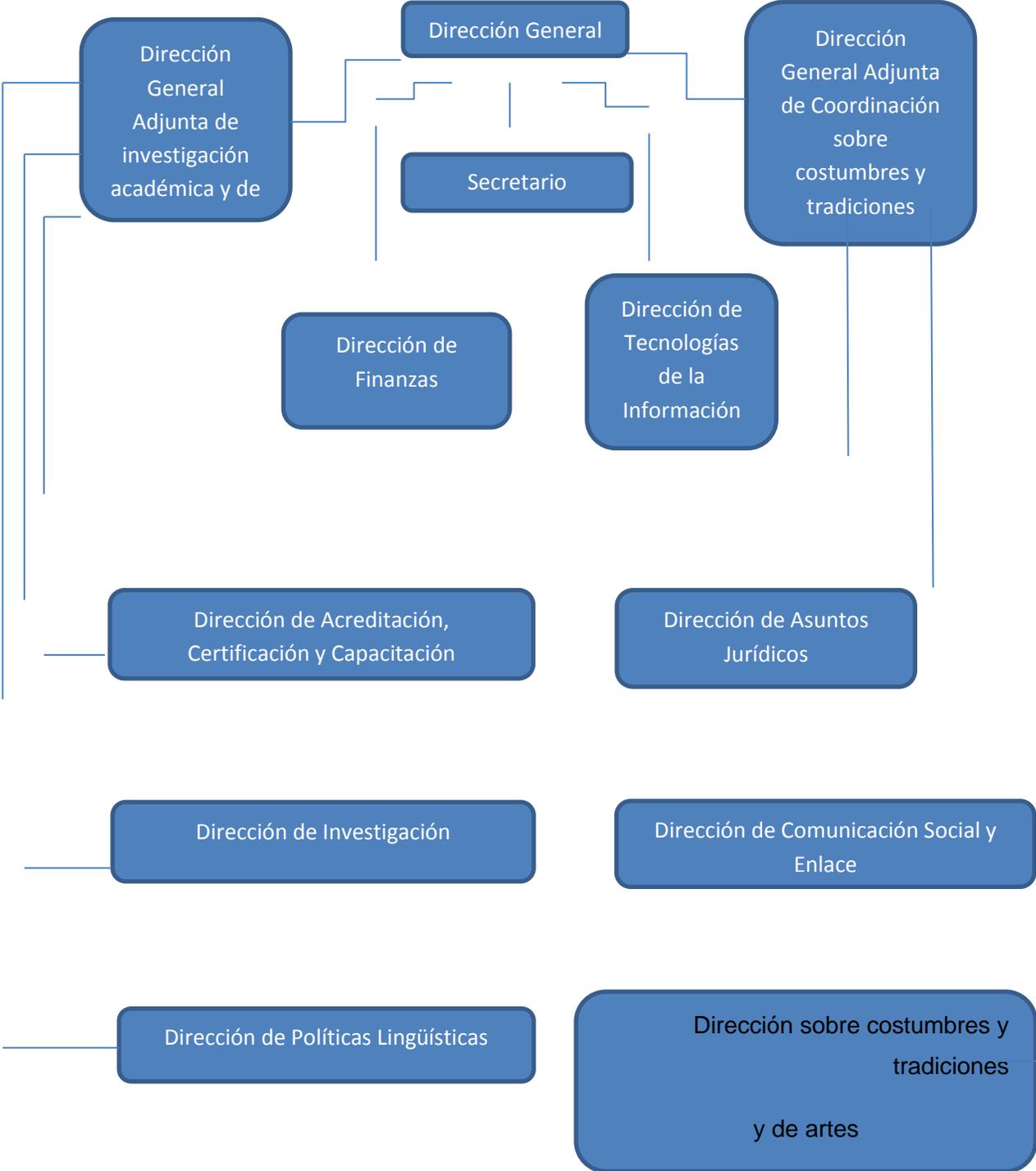
## Facultades del Director General del Centro Mixteco de Pinotepa:

Tendrá las facultades de dominio y de administración.

## Órgano de Vigilancia Administrativa:

El órgano de vigilancia administrativa del Centro Mixteco de Pinotepa estaría integrado por el Consejo local.

Estructura Orgánica Básica del Centro Mixteco de Pinotepa Nacional



## I. **Planificación Política:**

Objetivo General:

Implementar el derecho de los pueblos indígenas al Uso, Fortalecimiento, Preservación, Desarrollo y Difusión de la cultura originaria a través de una estructura institucional fortalecida y eficaz como el **Centro Mixteco de Pinotepa Nacional: *Ve'e ñivi ñuu***, “**Casa de la gente del pueblo**”, en la gestión de políticas públicas.

Objetivo específico:

- 1.- Trazar y gestionar la política local de lenguas indígenas en el marco de la normativa estatal, nacional y los compromisos sociales con los pueblos indígenas.
- 2.- Promover la investigación de lenguas indígenas y de tradición oral y contar con criterios que impulsen su desarrollo local, estatal y a nivel nacional, que sustenten las políticas públicas.
- 3.- Crear políticas locales para garantizar los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas a todos los niveles del Estado y asegurar su cumplimiento.
- 4.- Facilitar instrumentos y acciones que dinamicen el desarrollo de las lenguas indígenas y su cultura entre los hablantes y no hablantes y en diversos espacios sociales, en alianza público-privadas.
- 5.- Instaurar condiciones en el sector público privado para gestionar procesos de consulta que involucren a los pueblos indígenas con sus lenguas y su cultura, asegurando un efectivo diálogo intercultural entre las partes.

III. Líneas de trabajo:

- Política Lingüística.
- Investigación y recursos para desarrollo de lenguas indígenas y su cultura.
- Fortalecimiento de derechos lingüísticos y culturales.
- Desarrollo de lenguas indígenas en nuevos espacios sociales.
- Fortalecimiento del uso de las lenguas indígenas y su cultura.

**PROGRAMA DE TRABAJO GENERAL DEL CENTRO MIXTECO DE PINOTEPA NACIONAL: *VE'E ÑIVI ÑUU* “CASA DE LA GENTE DEL PUEBLO”**

Objetivo específico:

- 1.- Trazar y gestionar la política local de lenguas indígenas en el marco de la normativa estatal, nacional y los compromisos sociales con los pueblos indígenas.
- 2.- Promover la investigación de lenguas indígenas y de tradición oral y contar con criterios que impulsen su desarrollo local, estatal y a nivel nacional, y que sustenten las políticas públicas.
- 3.- Crear políticas locales para garantizar los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas a todos los niveles del Estado y asegurar su cumplimiento.
- 4.- Facilitar instrumentos y acciones que dinamicen el desarrollo de las lenguas indígenas y su cultura entre los hablantes y no hablantes y en diversos espacios sociales, en alianza público-privadas.
- 5.- Instaurar condiciones en el sector público privado para gestionar procesos de consulta que involucren a los pueblos indígenas con sus lenguas y su cultura, asegurando un efectivo diálogo intercultural entre las partes.

LINEAS DE ACCIÓN	ESTRATEGIAS	POSIBLES ACCIONES	POSIBLES ACCIONES	POSIBLES ACCIONES	POSIBLES ACCIONES	POSIBLES ACCIONES
Política Lingüística	1.- Promover un marco de derecho a favor de la lengua indígena en la región Costa.	Talleres de sensibilización sobre los Derechos Lingüísticos para autoridades regionales y funcionarios públicos.	de Conformación de un equipo de lenguas en cada instancia	Dar asistencia técnica a instancias para planificar acciones de política lingüística en la región	Realizar un censo lingüístico en instituciones públicas de la región (lingüista)	Elaborar una directiva con lineamientos de política lingüística regional que considere: oficialización y uso de la lengua de la región en servicios públicos
	2.- Articular acciones conjuntas del Centro con regiones de nuestro país	Diseñar una directiva definiendo la relación y funciones de cada nivel de gobierno en materia lingüística	De mayor prioridad. Las agencias en donde se ubican las lenguas en peligro de extinción	De mediana prioridad. Las regiones donde hay pocos hablantes de lenguas indígenas	Prioridad. Las agencias donde hay todavía gran número de hablantes pero que necesitan fortalecer su lengua	
	3.- Seguimiento de acuerdos en las regiones de nuestro país.	Revisión de actas de comités sobre revitalización lingüística	Seguimiento al cumplimiento de acuerdos por agencias	Promover proyectos de revitalización lingüística en lenguas en peligro de extinción		
Investigación y recursos para desarrollo de lenguas indígenas y su cultura	4.- Promover la investigación lingüística en la región de nuestro estado con actores	Convenios con universidades públicas y privadas	Convenios con centros de investigación cultural y lingüística	Conformación de una red de investigadores regionales en lengua indígena	Elaborar una agenda de investigador es	Publicación semestral especializada en temas lingüísticos

clave				y promotores de su vitalidad	lingüísticas
5.- Asesoría técnico –académica para la toma de decisiones sobre lenguas indígenas	Conformación de Equipo consultivo de expertos en asuntos de política lingüística para reglamento, revitalización, instituto, agenda, política etc.	Reuniones trimestrales equipo (Centro)	Promover eventos de cooperación técnica entre el Centro y las instituciones de nuestra región	Seminario Nacional (anual) sobre políticas lingüísticas	Reuniones con representantes de organizaciones indígenas pertinentes.
6.- Fortalecer la cooperación técnica nacional en temas de desarrollo lingüístico	Implementar el convenio con instancias gubernamentales, educativas, privadas etc.	Promover eventos de cooperación técnica entre el Centro y las instituciones de nuestra región	Promover eventos o aprendizajes a regiones con experiencia en desarrollo de lenguas indígenas		
7.- Contar con una base de datos lingüística confiable y actualizada de lenguas de usuarios	Discusión y razonamiento para operatividad de variables que recojan información lingüística en censos	Relación con instancias gubernamentales, instituciones educativas y otros para asegurar la información recogida	Información de los datos en medios de información, televisión, radio, medios impresos, etc. Se habla de la cultura en general	Certificar que los instrumentos oficiales que recojan los datos consideren la variable lingüística en todas sus posibilidades	

Fortalecimiento de derechos lingüísticos y cultural

8.- Promover acciones en contra toda forma de discriminación lingüística en coordinación con	Distribuir material de soporte sobre derechos lingüísticos, discriminación lingüística etc.	Implementar espacio sobre discriminación lingüística en la red	Campaña para sensibilizar a sociedad civil y sector privado sobre el respeto a los derechos	Realizar capacitación es a personal de atención al público para	Impulsar Directivas para que las instancias gubernamentales eviten la discriminación lingüística
--	---	--	---	---	--

las regiones del país a través de instancias gubernamentales, instituciones educativas, privados, entre otros				lingüísticos como derechos humanos de los pueblos	sensibilizar sobre derechos lingüísticos	
9.- Revitalización cultural a través del desarrollo lingüístico en escenarios interculturales	Promover la recuperación de conocimientos sobre salud, medio ambiente, justicia, género y otros temas en lengua indígena en coordinación con sectores y organizaciones (académicos indígenas)	Difundir entre los hablantes los valores y conocimientos de los pueblos indígenas en su lengua en contextos urbanos	Organizar y difundir aspectos poco conocidos de las lenguas y las culturas indígenas en plataformas virtuales			
10.- Implementación de servicios públicos en lenguas indígenas e impulsar su uso en diseño de políticas intersectoriales	Lineamientos sobre uso de lenguas en servicios públicos con instrumentos operativos para su implementación supervisión	Monitorear el uso de lenguas indígenas en sector público	Establecer indicadores de calidad servicios públicos lenguas indígenas	Dar lineamientos para ofrecer cursos o especializaciones a funcionarios públicos sobre las implicancias del uso de las lenguas indígenas	Otorgar reconocimientos a las instituciones públicas con iniciativas y buenas prácticas en favor de la diversidad lingüística	
11.-Formación e incidencias sobre derechos lingüísticos con acciones diferenciadas por actores y	Plan de acción por los derechos lingüísticos diferenciando alcances en niños, jóvenes y adultos	Plan de acción por los derechos lingüísticos para empresarios	Promoción de cursos y talleres con autoridades locales	Proyecto con sistema de justicia para asegurar derechos lingüísticos		

escenarios

12.-Difundir documentos oficiales en lenguas originarias en coordinación con sectores e instituciones públicas	Orientar al equipo de traductores registrados en la principal lengua indígena (la de Pinotepa)	Elaborar una agenda de traducciones de documentos oficiales del Estado y en función de la demanda social	una de documentos oficiales y en función de la demanda social	Impulsar la elaboración de documentos oficiales en lenguas indígenas (variantes dialectos)	la de un banco de documentos oficiales en lenguas indígenas y (variantes dialectos)	Establecer un banco de documentos oficiales en lenguas indígenas y (variantes dialectos)	Establecer lineamientos sobre traducciones de documentos oficiales en lengua
--	--	--	---	--	---	--	--

13.- Posicionamiento de lengua indígena en nuevos espacios sociales	Producción de campañas sobre lengua indígena: “son lenguas y no dialectos”, “México, habla muchas lenguas” etc. (en spots de radio, televisión e internet)	Promover un calendario de lenguas ejemplo: Día Internacional de la Lengua Materna. Día de las lenguas indígenas de México. Día de los Pueblos indígenas. O crear: Día de los pueblos mixtecos de la Costa y su lengua. Día de los pueblos originarios y su lengua, etc.	un de por Día (publicar diccionario versión electrónico) Etc.	Implementar el uso de lenguas indígenas en espacios web (publicar diccionario versión electrónico) Etc.	Presencia de la lengua indígena en empresas públicas y privadas	Promover acuerdos con aliados estratégicos para visibilizar la lengua (planteamos además, que en cada agencia, en cada rincón de la región, en donde se habla una lengua indígena, se les invite a las autoridades locales o municipales, a los pueblos, a las comunidades en general; a que escriban el nombre de sus calles, sus edificios administrativos, cerros sagrados, lugares de importancia etc., en sus lenguas indígenas)
---	--	---	---	---	---	---

14.- Impulsar el desarrollo oral de la lengua indígena	Crear un seminario regional sobre oralidad con	Establecer un registro oral de las lenguas (Grabación	un de las (Grabación	Elaborar videos y programas de radio en las	Enriquecer la web Centro con	Elaborar manuales sobre lenguas.
--	--	---	----------------------	---	------------------------------	----------------------------------

	replicas en de audios de variantes para registros	agencias. Dictar diccionarios difusión en audiovisuales	talleres sobre la íntegros, tomando medios (Videos s de lengua	lengua en la en cuenta sus en dibujos y sus	oralidad dilectos) animados de hablantes		
					cuentos de (Subir la tradición oral, grabación de audios súper héroes. de Implementar diccionarios lengua en Los íntegros de programas de diversas radio variantes) (comunitaria )		
15.- Impulsar el desarrollo escrito de las lenguas indígenas	Uso de tecnologías para promover la escritura de las lenguas	Acuerdo con universidades para proponer estrategias de desarrollo para la escritura de la cultura oral en los pueblos	Impulsar y asegurar la normalización de lenguas y su uso educativo y público (invitar a la gente a que les pongan nombres en lengua materna a sus hijos. Contribuir al fortalecimiento lingüístico es entre todos, se trata de una responsabilidad institucional y social compartida.)	Dar lineamientos sobre alcances de la escritura de lenguas orales	Bibliotecas física y virtual en lengua y promoción de la lectura con rutas de acceso claras		
16.- Revitalizar lenguas vulnerables o en serio proceso de extinción a través de procesos participativos	Seguir con la identificación de lenguas en serio proceso de extinción	Estudios diversos sobre situaciones de lenguas en vulnerabilidad	Diseño de estrategia de revitalización y acciones conjuntas con gobiernos	Diseño e implementación del programa-campaña "Te invito a	Promover la creación de casas de la cultura y la lengua en zonas de vulnerabilidad.		

					regionales o locales	o hablar la lengua de tus padres” en donde se otorgarían reconocimientos a las personas con buenas iniciativas y buenas prácticas de aprender la lengua materna de sus padres	
17.-	Impulsar industrias culturales sobre la base de la lengua y culturas vivas, la pintura, la escultura etc.	Promoción de la música en lengua indígena	Promoción del teatro en la lengua originaria	Realización de ciclos de cine o documentales, de cuentos animados en lengua indígena en las agencias de la región	Promoción de publicaciones bilingües sobre temáticas de las culturas indígenas y literatura	Proyecto de radio y televisión local en lenguas indígenas	
18.-	Seguir promoviendo la formación y el registro de traductores- interpretes en lengua indígena (ampliar el número)	Diseñar cursos de formación de intérpretes y traductores por convenios entre el Centro y las universidades (en intérpretes en lenguas indígenas)	Cursos anuales de evaluación y actualización para registrados	Gestionar asistencia técnica del INALI sobre formación de traductores en las regiones del país	Promover el censo lingüístico institucional		
19.-	Definir e implementar	Diseño de criterios de diálogo	Elaboración de cartillas sobre	Elaborar videos educativos en			

critérios y intercultural en lengua indígena  
protocolos lengua indígena  
sociolingüísticos  
para la negociación  
y el diálogo  
intercultural

lengua indígena  
(Proponemos la  
creación de  
súper héroes.  
Basado en la  
cosmovisión del  
pueblo indígena  
de Pinotepa  
Nacional, en  
dibujo animado  
para los niños y  
jóvenes. Los  
súper héroes  
hablarían en  
lengua indígena)

## LINEAS DE TRABAJO EN GRÁFICA

Política Lingüística	Investigación y recursos para el desarrollo de lenguas indígenas y su cultura	Fortalecimiento de derechos lingüísticos y cultural	Desarrollo de lenguas indígenas en nuevos espacios sociales	Fortalecimiento del usos de las lenguas indígenas y su cultura
1.- Trazar y gestionar la política local de lenguas indígenas en el marco de la normativa estatal, federal y los compromisos sociales con los pueblos indígenas.	2.- Promover la investigación de lenguas indígenas y de tradición oral y contar con criterios que impulsen su desarrollo local y a nivel estatal o nacional, y que sustenten las políticas públicas.	3.- Crear políticas para garantizar los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas a todos los niveles del Estado mexicano y asegurar su cumplimiento.	4.- Facilitar instrumentos y acciones que dinamicen el desarrollo de las lenguas indígenas y su cultura entre los hablantes y no hablantes y en diversos espacios sociales, en alianza público-privadas.	5.- Instaurar condiciones en el sector público para gestionar procesos de consulta que involucren a los pueblos indígenas con sus lenguas y su cultura, asegurando un efectivo diálogo intercultural entre las partes.

Termino diciendo como acostumbran a pronunciar los ancianos del pueblo en su discurso a cerca de la “responsabilidad”: *Tu carga tu cha vee ni kuuchi, nuuchi chata in to’o ta ndaachi chata inga cha’nu*, lo que significa que si la responsabilidad: “fuera una carga, si fuera algo pesado, se bajaría de la espalda de un mandón y se subiría en la espalda de otro viejo”, lo cual debe de entenderse que la responsabilidad debe de ser compartida.

Sin más por el momento, quedo a sus órdenes para cualquier información adicional que se requiera en relación a la petición que hacemos en nombre del pueblo mixteco de

Pinotepa Nacional. En mi opinión, esto constituye el grado más alto de honorabilidad, decoro y dignidad que otorga un pueblo milenario a sus habitantes.

*Tia 'vintioo kua 'a xaan chindo*

Gracias mil

## Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista (INI), Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1992 [1963-1973].

Alvarado, Francisco de (fray), *Vocabulario en Lengua Mixteca* [Reproducción facsimilar con un estudio de Wigberto Jiménez Moreno y un apéndice con Vocabulario sacado del Arte en Lengua Mixteca de fray Antonio de los Reyes], México, Instituto Nacional Indigenista (INI), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1962. Folio 183.

Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1980.

\_\_\_\_\_, *Crónica mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl por Adrián Leon, México, Imprenta Universitaria, 1949.

Anzures, María del Carmen, *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflicto*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1983 (1987).

Arochi, Luis E., *La pirámide de Kukulcán, su simbolismo solar*, México, Panorama Editorial, 1984.

Barabas, Alicia M., “Unidad y diversidad en Mesoamérica: Una discusión inacabada”, *Diario de Campo*. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, núm. 93, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), julio-agosto, 2007, pp. 58-67.

Barfield, Thomas, “Émico y Ético”, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2000, pp. 184-185.

Barrera Lara, Iván, “El nahualismo. Curanderos y brujos en la Sierra de Zongolica, Veracruz, México”, *Gazeta de Antropología*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), No. 22, Art. 35, 2006, pp. 1-9.

Bartolomé, Miguel Alberto, “Los ancianos y el sacerdote”, en *Narrativa y Etnicidad entre los Chatinos de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuadernos de los Centros Regionales Oaxaca, 1979, pp. 21-22.

\_\_\_\_\_, “Los nahuales de Zenzontepec contra los de Tututepec”, en *Narrativa y Etnicidad entre los Chatinos de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuadernos de los Centros Regionales Oaxaca, 1979, pp. 35-36.

\_\_\_\_\_, “Recuerdo del Rey Chatino”, en *Narrativa y Etnicidad entre los Chatinos de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), cuadernos de los Centros Regionales Oaxaca, 1979, pp. 21-22.

\_\_\_\_\_, y Alicia M. Barabas, “Tonalismo y Nahualismo”, en *Los Sueños y los Días. Chamanismo y Nahualismo en el México Actual*, IV. Pueblos Nahuas y Otomíes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2013, pp. 24-36.

\_\_\_\_\_, y Alicia M. Barabas (coordinadores), “El camino del ‘árbol’ en las faldas del Popocatepetl”, *Los Sueños y los Días Chamanismo y Nahualismo en el México Actual*, IV. Pueblos Nahuas y Otomíes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2013, pp. 135-161.

Baytelman, Bernardo, *De enfermos y curanderos, medicina tradicional en Morelos*, México, Colección Divulgación, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1986.

Brasseur de Bourbourg, Charles, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, t. IV, Paris, Arthus Bertrand/Librairie de la Société Géographique, 1859.

Benavente o Motolinía, (fray) Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndices, nota e índice de Edmundo O'gorman de la Academia de la Historia y de la Academia de la Lengua, México, quinta edición, editorial Porrúa, 1990.

Brinton, Daniel, "Nagualism in native American folklore and history", en *The American Philosophical Society*, vol. XXXIII, N. 144, Philadelphia, Mac Calla, 1894, pp. 11-73.

Broda, Johanna, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 427-469.

Burgoa, (fray) Francisco de, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, Editorial Porrúa, Tomo I, S. A. 1989.

Campos Navarro, Roberto, *Nosotros los curanderos, experiencias de una curandera tradicional en el México de hoy*, México, Nueva Imagen. 1997 [1998].

Carrasco, Pedro, *Pagan rituals and Beliefs among the chontal indians of Oaxaca*, México, University of California, Vol 20, No. 3, Los Angeles, Anthropological Records, 1960.

Casas, Alejandro, Juan Luis Viveros y Javier Caballero, *Etnobotánica mixteca, Sociedad, Cultura y Recursos Naturales en la Montaña de Guerrero*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), Instituto Nacional Indigenista (INI), 1994.

Caso, Alfonso, *Los Calendarios Prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 1967.

\_\_\_\_\_, *Reyes y reinos de la Mixteca. Diccionario biográfico de los señores mixtecos*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1979.

Chamoux, Marie-Noëlle, “La notion nahua d’individu: Un aspect du tonalli dans la région de Huachinango, Puebla”, en *Enquêtes sur L’Amérique moyenne. Melanges offerts a Guy Stresse-Péan*, CEMCA, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) (Études Mesoamericaines), pp. 303-312.

\_\_\_\_\_, “Persona, animacidad, fuerza”, en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Joannes Neurath (eds.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIF-UNAM), 2011, pp. 155-180.

\_\_\_\_\_, *La noción de individuo: un aspecto del tonalli en la región de Huachinango, Puebla* (traducido por Roberto Martínez González), París, 1988.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1982.

Clews Parsons, Elsie, *Mitla, Town of the Souls, and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca*, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, 1936, pp. 304-305.

*Códice Vaticanus 3738* (1964-1966, lám. III, 13).

*Códice Bodley*, Alfonso Caso (ed.), México, SMA, 1960.

*Códice de Alfonso Caso. La vida de 8 Venado, Garra de Tigre (Colombino-Becker I)*, Introducción de Miguel León-Portilla, Patronato Indígena, AC., México, 1996.

*Códice Selden 3135*, Alfonso Caso (ed.), México, SMA 1964.

*Códice Zouche-Nuttall. Crónica mixteca. El rey 8 venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.), Graz y México, ADV-FCE, 1992.

*Códices de Dresde, París y Grolier Ri Mayatz'ib' k'o Dresde, París xuquje' ri Xk'ut pa Grolier* Reproducción comentada por Federico Fahsen y Daniel Matul, publicada por Liga Maya Guatemala, primera edición 2007.

*Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa. Hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima, el señor maestro Don Fray Francisco Núñez de la Vega, de la orden de predicadores, obispo de Ciudad real de Chiapa y Soconusco*. Edición preparada por María del Carmen León Cázaras y Mario Humberto Ruz, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Fuentes para el estudio de la Cultura Maya. Directora de la serie; Mercedes de la Garza, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1988.

Córdoba Olivares, Francisco R., "El nacimiento entre los mixtecos del Distrito de Jamiltepec Oax.", *Anuario de Antropología*, Xalapa, Veracruz, Facultad de Humanidades-Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, 1971.

Cruz, Wilfrido C., *Oaxaca Recóndita, razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca, México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), 1946.

Chasen, Francis y Hector Martínez “El retorno al milenio mixteco: indígenas agraristas vs. rancheros revolucionarios en la Costa de Oaxaca, mayo de 1911”, en *cuadernos del Sur*, número 5, año 2, Oaxaca, México, 1993, pp. 31-64.

Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996 [1954].

Descola, Philippe, y Gísil Pálsson (coordinadores) “variaciones totémicas”, en *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo Veintiuno, 2001[1992].

Descola, Philippe, “Totemismo y animismo”, *Antropología de la naturaleza*, Lima, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores, 2003.

De Alva Ixtlilxochitl, Fernando, *Nezahualcoyotl Acolmiztli*. Selección de textos y prólogo por Edmundo O’Gorman, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979.

De Burgoa, (fray) Francisco, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, Editorial Porrúa, Tomo I y II, s.a., 1989.

De Herrera, Antonio, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas, y tierra-firme de el mar oceano*, Asunción del Paraguay, Tomo III, Buenos Aires Argentina Tomo IV, editorial Guaranía, 1999 [1726-1945-1947].

De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis, visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fondo de Cultura Económica (FCE), 2012.

De las Casas, (fray) Bartolomé, *Los indios de México y Nueva España, Antología* (con notas de Edmundo O’Gorman), colaboración de Jorge Alberto Manrique, México, Editorial Porrúa, 1966.

De los Reyes, (fray) Antonio, *Arte en Lengua Mixteca compuesta por El padre Fray Antonio de los Reyes, de la orden de Predicadores*, Vicario de Tepuzculula, en México, Casa de Pedro Balli año de 1593.

De los Ríos H., Francisco Emilio, “Nahualismo, tonalismo y chamanismo”, en *Cultura y Sociedad*, Año I, Tomo I, No. I, México, julio-septiembre de 1974.

De Molina, (fray) Alonso, *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana, Mexicana/Castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, de la Academia de la Lengua y de la Academia de la Historia, Director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Editorial Porrúa, 2008.

De Sahagún, (fray) Bernardino, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes (Conaculta), 1era. Edición 1988.

\_\_\_\_\_, *Historia General de las cosas de Nueva España, escrita por Fr. Bernardino de Sahagún Franciscano y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales*. La dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., segunda edición, Tomo III, México, Editorial Porrúa, 2005 [1969].

\_\_\_\_\_, “De cómo Motecuzoma envió sus encantadores y maléficus para que empeciesen a los españoles” en *Historia General de las cosas de Nueva España, Versión íntegra del texto en castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), tomo III, México, 2000 [1988], pp. 1175-1176.

De Torquemada, (fray) Juan, *Monarquía Indiana, de los libros veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 1975.

De Villagutierre Sotomayor, Juan, *Historia de las conquistas de la provincia del Itzá, reducción y progresos de la de Lacandón y otras naciones de indios bárbaros, de la mediación de reino de Guctamala a las Provincias de Yucatán, en la América Septentrional*. Madrid, 1701.

*Descripción Geográfica-Moral de la Diócesis de Goathemala. Hecha por su arzobispo, el ILLMO. SOR. Don Pedro Cortes y Larraz del Consejo de S. M. en el tiempo que la visitó y fue desde el día 3 de noviembre de 1768 hasta el día 1 de julio de 1769, desde el día 22 de noviembre de 1769 hasta el día 9 de febrero de 1770, desde el día 6 de junio de 1770 hasta el día 29 de agosto del dho. 1770*. Prólogo del licenciado Don Adrián Recinos. Tomo I, Guatemala, C. A., junio de 1958. Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Volumen XX.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)* México, Cuajimalpa, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad Iberoamericana, Fondo de Cultura Económica (FCE) Edición crítica, introducción, selección y notas de Héctor Vera, Jorge Galindo y Juan Pablo Vázquez Gutiérrez, 1era Edición en francés 1912, 1er Edición en español (FCE) 2012.

Durán, (fray) Diego, “Dé cómo viéndose el Rey Moctecuzoma primero en tanta gloria y magestad, envió á buscar el lugar de donde sus antepasados auian venido, y á ver las siete cuevas en que auian morado y auitado, y de los grandes presentes que envió para que

ofreciesen allí y los diesen á los que allí allasen”. Estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1980, pp.268-278.

\_\_\_\_\_, “De la muerte de Tlacaclael y de cómo el Rey Auitzotl pidió al Señor de Cuiuacan el agua de Acuecuexco y de la excusa que le dio, por la qual le mandó matar”. Estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta). 1980, pp. 427-433.

Erice, Ana, “Reconsideración de las creencias mayas en torno al nahualismo”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVI, 1986.

Espinosa Ramos, Jaime, *Las montañas y las cuevas en el pensamiento prehispánico*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas con especialización en Etnología, 1963.

Fabila, Alfonso, *Mixtecos de la costa. Estudio Etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca*, México, Pioneros del indigenismo en México/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2010 [1956].

Fábregas Puig, Andrés A., *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco Amecameca*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), 1969.

Ferrándiz, Francisco, *Etnografías contemporáneas, Anclajes, métodos y claves para el futuro*, México, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades (UAM-Unidad Iztapalapa), 2011.

Figuerola Pujol, Helios, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2010.

\_\_\_\_\_, “À propos de certaines considérations ontologiques relatives à la divination dans la communauté tzeltale de San Juan Evangelista Cancuc (Hautes terres du Chiapas, Mexique)”, *Deviner por agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*. Sous la direction de Jean-Luc Lambert et de Guilhem Olivier. Paris, École Pratique des Hautes Études, Centre d’ Études Mongoles & Sibériennes- Ce livre est le volumen 3 de la Colectión Nord-Asie. Supplément á Estudios Mongoles & sibériennes, centrasiatiques & tibétaines, 2012, pp. 215-236.

Flanet, Véronique, *Viviré si dios quiere, un estudio de la violencia en la mixteca de la Costa*, México, Instituto Nacional Indigenistas (INI), 1977.

Foster, George, “Nagualism in México and Guatemala”, *Acta Americana*, vol. 2, 1944, pp. 84-103.

García, (fray) Gregorio, “Del origen de los Indios mixtecos”. Estudio preliminar de Franklin Pease G. Y., en *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1981 [1729], pp. 327-329.

Garibay K., Ángel María, “Paralipómemos de Sahagún”, en *Tlalocan*, vol. 2. Instituto de Investigación Filológicas-UNAM, 1946, pp. 167-174.

\_\_\_\_\_, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, escrita por Fr. Bernardino de Sahagún Franciscano y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales, México, Décima primera edición, 2006.

Graulich, Michel, y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 35, 2004, pp. 121-147.

Greenberg, James B., *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista (INI), 1981.

Guber, Rosana, *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Buenos Aires Argentina, 2012.

Harris Marvin, *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Historia de las teorías de la Cultura*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.

Hermann Lejarazu, Manuel A., *Códice Muro, un Documento Mixteco Colonial, estudio, interpretación, paleografía y traducción*, Oaxaca, México, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (Conaculta-INAH), Secretaría de Asuntos Indígenas, 2003.

Hill Boone, Elizabeth, “El tiempo, el calendario ritual y la adivinación”, en *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2016, pp. 35-71.

Holland R., William, “Curanderos y prácticas curativas”, en *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio socio-cultural*, México, Colección de Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista (INI), 1963, pp. 169-210.

\_\_\_\_\_, “El tonalismo y el nahualismo entre los tzotziles”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 1. 1961, pp. 167-172.

Hurtado, Juan José, “Algunas ideas sobre el culto a los animales y el nahualismo en el siglo XVIII”. *Guatemala Indígena, Aspectos de la Medicina Popular en el Area Rural de Guatemala. El indígena base de la estructura nacional*, Vol. VI, No., marzo 1971, pp. 176-183.

Jansen Maarten, *Huisi Tacu, Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis mexicanus I*, Amsterdam Tomo I, publicación del CEDLA, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1982.

Jansen, Maarten, *La serpiente emplumada y el amanecer de la historia*, 1997. La Serpiente Emplumada y el Nuevo Amanecer de la Historia (PDF) Consultado en <http://media.leidenuniv.nl/legacy/La>. Fecha de consulta, 20 de enero de 2013.

\_\_\_\_\_, “Las lenguas divinas del México Precolonial”, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 38, 1985, pp. 3-14.

Jansen, Maarten E.R.G.N., y Gabina Aurora Pérez Jimenez, *Voces del Dzaha Dzavui (mixteco clásico). Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593)*, Universidad de Leiden, países bajos, Colección: Las palabras del Origen, México, 2009.

\_\_\_\_\_, y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *La lengua señorial de Ñuu Dzahui, Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, México, D. F., 2009.

Jáuregui, Jesús, “El concepto de plegaria musical y dancística”, en *Alteridades* 7 (13), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 69-82.

Johanna, Broda “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 427-469

Juicio contra Diego Luis “Letrado y maestro”, en *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones*. Fechada 22 de febrero de 1656, pp. 5-54.

Kaplan, Lucille, "Tonal and Nahuatl in Coastal, Oaxaca, México", *Journal of American Folklore*, LXIX, No. 274, vol. 69, 1956, pp. 363-368.

Kubler, George A., "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas en Religión en Mesoamérica". *XII Mesa Redonda de la Sociedad de Antropología*, SMA, México, 1972, pp. 1-24.

Libura, Krystyna M., *Ocho Venado, Garra de Jaguar, héroe de varios códigos*, México, Ediciones Tecolote, 2005.

Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1990.

López Austin, Alfredo, "La cosmovisión mesoamericana", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 471-507.

López Austin, Alfredo, et., al "Ritos del México Prehispánico, religiosos, mágicos, adivinatorios", en *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, Núm. 34, 1998, pp. 4-77.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

\_\_\_\_\_, "La Tradición Mesoamericana entre la Unidad y la Diversidad", en *Senderos de la Antropología. Discusiones Mesoamericanistas y reflexiones históricas*, Medina Hernández y Mechthild Rutsch (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), pp. 43-51.

\_\_\_\_\_, “Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, México, 1967, pp. 87-117.

\_\_\_\_\_, “El tiempo en Mesoamérica”, *Calendario, astronomía y cosmovisión, el conocimiento mesoamericano I, antología de la revista Ciencias*, vol. 3, coordinador de la serie Cesar Carrillo Trueda, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª edición 2014, pp. 19-31.

\_\_\_\_\_, *Augurios y abusiones, fuentes indígenas de la cultura náhuatl, textos de los informantes de Sahagún*. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 1969, pp. 35-87.

\_\_\_\_\_, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de las antiguas nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM) 2012 [1980, 1984, 1989, 1996, 2004].

\_\_\_\_\_, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1993 [1984].

\_\_\_\_\_, y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado, Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2009.

López Castro, Hermenegildo F., *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2010.

\_\_\_\_\_, *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional: Mitos y rituales*, México, Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), 2015.

\_\_\_\_\_, *Ka'an Se'en Savi Nñuu Oko. Habla Mixteco del Pueblo Veinte, libro vocabulario-bilingüe. Manuscrito Auxiliar Léxico del Mixteco de Pinotepa Nacional, Oaxaca, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2011.*

\_\_\_\_\_, *Los Seres Sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa, México, H. Ayuntamiento Santiago Pinotepa Nacional. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), 2015.*

\_\_\_\_\_, *Tu'un ndatu'un ñi cha'nu. Versión monolingüe del mixteco de Pinotepa Nacional. México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2011.*

Luis Arricla, Jorge, “El espíritu del mal en la brujería”, en *Guatemala indígena, Aspectos de la Medicina Popular en el Area Rural de Guatemala*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Vol. I, No. I, marzo 1971, pp. 63-79.

Lupo, Alessandro, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1995.

Macuil García, Ma. del Carmen, “El simbolismo de los sueños, su significado y su importancia social en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos”, en *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coordinadora), México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, pp. 271-281.

Martínez Maximino, *Las Plantas Medicinales de México*, 3º- edición, México, 1944.

Martínez González, Roberto, “Bruja y nahualli: versiones y perversiones en el proceso colonial”, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), *Cyber Humanitatis* No. 48, primavera 2008, pp. 1-10.

\_\_\_\_\_, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Antropológicas 19, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2011.

Martínez, Isabel, “Sueños y chamanismo rarámuri: la generación y el control del conflicto social”, *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, pp. 251-269.

Medina Hernández, Andrés, y Mechthild Rutsch (coordinadores), *Senderos de la Antropología. Discusiones Mesoamericanistas y reflexiones históricas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2015.

Mendieta, (fray) Gerónimo, *Historia eclesiástica Indiana*. Estudio preliminar de Antonio Rubial García, Tomo I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1997.

Mendoza González, Zunilda, *De lo biomédico a lo popular, el proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2011.

Mojca Tercej, Marija, “Los sueños en las prácticas terapéuticas de los indígenas de Chiapas”, en *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coordinadora), México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, pp. 229-250.

Monaghan, John, “Sacrifice, death, and the origins of agriculture in the Codex Vienna”, 1990, Society for American Archaeology, Cambridge University Press, pp. 559-569.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala* (Crónica del siglo XVI), anotada por Alfredo Chavero, versión enriquecida con 48 láminas del lienzo de Tlaxcala, México, Editorial Innovación, s. a., 1979 [1892-1948].

Navarrete Linares, Federico, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en *El héroe entre el mito y la historia*, coordinación de Federico Navarrete y Guilhem Olivier, México, Centre d’Études Mexicaines et Centre Américains/ Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 2000.

Ochoa Bahena, Mario Alberto, *El culto a los cerros su relación con el nahualismo en la ritualidad de San Felipe Tindaco, Tlaxiaco, Oaxaca, 2010-2012*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Secretaría de Educación Pública (SEP), 2014.

Olavarrieta Marengo, Marcela, *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, México, Instituto Nacional Indigenista (INI), 1977.

Olivier, Guilhem, “Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, Aurore Monod, Becquelin, Jacques Galinier (coordinadores), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), 2016, pp. 51-64.

\_\_\_\_\_, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coordinadores), México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 100-121.

\_\_\_\_\_, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente Nube”*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE) Instituto de

Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM), Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.

\_\_\_\_\_, “Adivination, manipulation du destin et mythe d’origine chez les anciens Mexicains”, *Deviner por agir. Regards comparatifs sur des pratiques divinatoires anciennes et contemporaines*. Sous la direction de Jean-Luc Lambert et de Guilhem Olivier. París, École Pratique des Hautes Études, Centre d’ Études Mongoles & Sibériennes- Ce libre est le volumen 3 de la Colección Nord-Asie. Supplément á Estudos Mongoles & sibériennes, centrasiatiques & tibétaines, 2012, pp. 1-22.

Oseguera, Andrés (coordinador), *Historia y Etnografía entre los Chontales de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2006.

Paulo Maya, Alfredo, “El camino del árbol en las faldas del Popocatepetl” *Los sueños y los días chamanismo y nahualismo en el México actual, Vol. IV pueblos nahuas y otomíes*, Miguel A. Bartolomé, Alicia M. Barabas (Coordinadores), México, etnografía de los pueblos indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 135-164.

Pike, Kenneth, *Lenguaje in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, volumen 1, Glendale, Summer Institute of Linguistics, 1954.

Pitarch Ramón, Pedro, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, (FCE), 1996.

Proceso del Santo Oficio contra Martín Ucelo, indio, por Idólatra y Hechicero en *Procesos de Indios Idólatras y Hechiceros*, México, *Publicaciones del Archivo General de la Nación, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912.*

*Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Cuahuitlan, Pinotecpa, Potutla [e] Icpatepeq[ue]” Fechada 14 de agosto de 1580, Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984.

*Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Justlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Mixtepeque, Ayusuchiquilazala, Xicayan de Tovar, Putla, Zacatepec”. Fechada 14 de Enero de 1580, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional de Antropología e Histórica (IIA-UNAM), 1984.

*Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, “Relaciones de los pueblos de Atlatlaucua, Xayacatlan, Zoquiapa, Acontepeque, Huitzapa, Iztactepexi y Huitziltengo” Fechada 8 de septiembre de 1580, Edición de René Acuña. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), México, 1984.

*Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo segundo, “Relaciones de los pueblos de Tilantongo, Mitlantongo, Tamazola” Fechada 5 de Noviembre de 1579, Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984.

*Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo segundo, “Relaciones de los pueblos de Tecuicuilco, Atepeque, Zoquiapa, Xaltianguiz. “ Fechada 2 de octubre de 1580, Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984, p. 93. En Sepúlveda (1999).

Rodríguez Cano, Laura, “Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca”, *Desacatos, revista de Arqueología Social. Arqueología y etnohistoria de la Mixteca*, número 27, mayo-agosto 2008, pp. 33-72.

\_\_\_\_\_, y Alfonso Torres Rodríguez, *Calendario y Astronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 4, 2009.

Rojas González, Francisco, “Totemismo y nahualismo”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. VI, núm. 3, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1944, pp. 359-369.

Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad, el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz*, Puebla, México, Instituto Nacional de Antropológica e Historia (INAH), 2006.

\_\_\_\_\_, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los ixtlamatkeh de Tlacotepec de Díaz”, en *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coordinadora), México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, pp. 123-148.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, Introducción de María Elena de la Garza Sánchez, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), Cien de México, primera edición, 1998.

Ruiz Medrano, Ethelia, “El universo y nosotros. Ejemplos de símbolos de poder entre los pueblos indios”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), México, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH)-Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2008, pp. 443-474.

Ruiz Medrano, Ethelia, *Mexico's Indigenous Communities: Their Lands and Histories, 1500 to 2010*, Boulder: University Press of Colorado, 2011, 2ed.

Sánchez Carrillo, Óscar, “Los avatares chamánicos. Técnicas de pulsación y diagnóstico de las enfermedades tzeltales”, en *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coordinadora), México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, pp. 283-307.

Scheffler, Lilian, “Brujas, nahuales y tonas”, en *Magia y brujería en México*, México, Panorama Editorial, 4ª Edición, 1986, pp. 83-92.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, México, Colección científica, serie de Etnohistoria-Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1999.

Signorini, Italo y Alessandro, Lupo, *Los tres ejes de la vida*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 1989.

Taggart, James M., “Relatos, ritos y emociones entre los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla”, en *La Quête du Serpent à Plumes: Artes et Religions de L'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, comps. París, École Pratique des Hautes Études, 2010, pp. 117-132.

Tedlock, Barbara, “Quiché Maya Dream Interpretation”, *Ethos*, núm. 4, vol. 9, invierno, 1981, pp. 313-330.

Tibón, Gutierre, *Pinotepa Nacional, Mixtecos negros y triques*. México, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). 2014.

“Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, señora del territorio de Otzoya”, en *Crónicas Indígenas de Guatemala*, Adrián Recinos (compilador), Guatemala, Editorial Universitaria, 1957, pp. 1-94.

Torquemada, (fray) Juan de, *Monarquía Indiana*. Introducción por Miguel León-Portilla de la Academia Mexicana de la lengua. Tomo II, sexta edición, México, Editorial Porrúa, (1615).

Trejo Barrientos, Leopoldo, “Especialistas del umbral don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, en *Los sueños y los días. Chamanismo y Nahualismo en el México actual*, Vol. IV, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coordinadores), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2013, pp. 203-274.

Valdivia Dounce, María Teresa, *Entre yoris y guarijíos, crónicas sobre el quehacer antropológico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), 2007.

Vallejo Reyna, Alberto, *Por los caminos de los antiguos nawales. Rijaj Mam y el nawalismo maya tz’utuhil de Santiago Atitlán, Guatemala*, Tesis de Licenciatura en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Cuicuilco, 2000.

Vázquez, Francisco, “De los primeros evangelizadores de la paz que en este Reino de Guatemala, como precursores, antecedieron a la venida de nuestros venerables fundadores”. *Crónica de la Provincia del Santísimo nombre de Jesús de Guatemala, de la Orden de n. Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la nueva España, compuesta por R.P.F. Francisco Vázquez. Con prólogo, notas e índices por el R. P. Lic. Lázaro Lamadrid, O. F. M.* Tomo I, Guatemala, Centro de América, Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia dirigida por el Licenciado F. Antonio Villacorta c., Vol. XIV, marzo de 1937 [1524], pp. 14-19.

Vega Sosa, Constanza (compiladora), *Códices y Documentos sobre México, Primer Simposio*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1994

Vélez Cervantes, Jorge César, “El nahualismo y los tapahtiani/ nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla”, *Alteridades*, Estudiante de Posgrado en Ciencias Antropológicas,

México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-Iztapalapa), *Alteridades*, 1996, pp. 33-38.

Villa Rojas, Alfonso, “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 3, 1963, pp. 243-260.

\_\_\_\_\_, “Patrones Culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán”, en *Desarrollo Cultural de los Mayas*, Evon Z. Vogt y Alberto Ruz L., editores, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1964, pp. 329-361.

Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en *Cosmopolíticas perspectivas antropológicas*, edición de Monserrat Cañedo Rodríguez, Colección Estructuras y Procesos, Serie Antropológica, Editorial Trotta, 2013, pp. 37-80.

Anexos:



Fig. 6. *Titiuta*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 7. *Tita ya'vi*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 8. *Tundo'oyo vixi*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 9. *Tisa'vi*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 10. *Yuku nduxi*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 11. *Yuku kee ita kuan*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 12. *Yo'o tia'va*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 13. *Yuku nu'u*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 14. *Yuku tioko ñu'u*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 15. *Yuku tisi'i aca*. Foto Hermes, 2013.



Fig. 16. *Yuku tisi'i*. Foto Hermes, 2013.



Imagen. *Xiku lestu* (Huipil de listones). Foto Hermes, 2007.