

Sobre la función social del buen *nahualli*¹

Roberto MARTÍNEZ GONZÁLEZ

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
mopomopa@yahoo.es

Recibido: 9 de diciembre de 2005

Aceptado: 20 de febrero de 2006

RESUMEN

Uno de los elementos más comunes de la cosmovisión mesoamericana es la creencia en una suerte de especialista ritual, llamado *nahualli*, considerado como capaz de cambiar de forma a voluntad. No obstante, aun si las fuentes aztecas distinguen entre un buen *nahualli* y un mal *nahualli*, debemos aceptar que contamos con muy pocos datos sobre la función social de este personaje. Tomando en cuenta que el mal *nahualli* puede ser definido por su oposición al bueno, consideramos que debemos comenzar por definir el rol social del buen *nahualli*.

Palabras clave: Nagual, chamanismo, creencias mesoamericanas, función social

About the social function of the good nahualli

ABSTRACT

One of the most common elements in the Mesoamerican world-view is the belief in a transforming ritual specialist, named *nahualli*. However, even if the ancient Aztec sources mark a difference between a good *nahualli* and an evil one, we must accept that we don't have much information about its social function. Considering that the characteristics of evil one may be defined in opposition to the good one, our estimate is that we must begin by defining the social role of the good *nahualli* first.

Key words: Nagual, shamanism, Mesoamerican beliefs, social function

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El buen *nahualli* y sus funciones. 3. *Nahualli* y *tlamatini*. 4. El *nahualli*, su función protectora y la «secta revolucionaria». 5. *Nahualli*, *tlaciuhqui* y *teciuhhtlazqui*. 6. *Nahualli* *tlaciuhqui*. 7. *Nahualli* *teciuhhtlazqui*. 8. Predicción y control de los fenómenos meteorológicos. 9. Conclusión. 10. Referencias documentales. 11. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Cuando estudiamos las fuentes antiguas podemos observar que, si la utilización del término *nahualli* es relativamente frecuente, pocos textos lo definen de manera explícita. En la mayoría de los casos, se trata de menciones aisladas que acentúan su supuesta capacidad de transformación en detrimento de una descripción más detallada. Incluso en la actualidad, el *nahualli* es muchas veces caracterizado de manera simplista como «aquel que se transforma» o «brujo que se transforma».

¹ Este trabajo fue realizado con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Agradezco igualmente a mis maestros Michel Graulich, Roberte Hamayon y Alfredo López Austin por sus inestimables consejos y enseñanzas.

Obviamente, este tipo de definiciones genera más preguntas que respuestas, pues, situándose la característica primordial del *nahualli* en un evento imaginario, no seríamos siquiera capaces de determinar si tal personaje existió realmente o no; ello sin mencionar el falso problema de determinar si todos aquellos a quienes se atribuyen capacidades metamórficas pueden ser efectivamente considerados como *nanahualtin* [plural de *nahualli*]².

Para definir quién es el *nahualli*, es necesario comenzar por tratar de entender qué es lo que hace, cuál es su rol dentro de las sociedades mesoamericanas y, por supuesto, determinar qué elementos lo distinguen de otros actores rituales.

El problema es que, dado que la información aportada por las fuentes antiguas es sumamente fragmentaria, su sólo análisis no nos permitiría distinguir entre los eventos excepcionales y los roles regularmente asignados a un personaje. Para definir el papel jugado por el *nahualli*, es necesario contar con un corpus documental lo suficientemente amplio como para poder reconocer la regularidad dentro del cambio, ya que es a partir de los elementos más constantes como podemos entender, cuando menos de manera superficial, cuál era el rol social del *nahualli*. Así pues, para la realización de este trabajo, hemos debido contrastar documentos procedentes de diversas épocas y regiones culturales, sacrificando así la comprensión de la especificidad cultural en pro de un entendimiento general.

De este modo, tomaremos como punto de partida la definición del buen *nahualli* de los informantes de Sahagún, para después tratar de completar su imagen con los datos procedentes de otras fuentes antiguas, textos coloniales y documentos etnológicos contemporáneos. Cabe aclarar que, aun cuando sabemos que el *nahualli* puede también tener una acción nociva, en el presente trabajo sólo se tratarán aquellos aspectos funcionales que fueron pensados como benéficos para la comunidad. Pues sabiendo que el *mal nahualli* puede ser definido por su oposición al *bueno*, consideramos que debemos comenzar por definir la función social del *buen nahualli*.

2. El buen nahualli y sus funciones

La única definición del *nahualli*, en náhuatl antiguo, que conocemos es la que figura en el *Códice Florentino*. Aun cuando no se trata de una descripción muy detallada, ésta nos aporta un elemento fundamental para la comprensión del nahualismo prehispánico: la diferenciación entre el buen y el mal *nahualli* y la enumeración de sus respectivos atributos.

«El *nahualli* es un *tamatini* [sabio], un *nonotzale* [consejero]³, alguien en quien se puede confiar. Es serio, respetado, no es sujeto de burlas, no se le sobrepasa. El buen *nahualli* es un guardián, aquel que guarda algo, es discreto. Es astuto, devoto, útil. Nunca hace daño a la gente» (*Códice Florentino* 1950-1963: X 31).

² Por otro lado, observamos que, desde la época colonial y hasta nuestros días, los cronistas e investigadores se han empeñado en reemplazar los diferentes términos indígenas por vocablos genéricos del tipo *brujo*, *hechicero*, *mago*, *curandero*, *chamán*, etc., aplanando con ello la realidad y dificultando el reconocimiento de las categorías indígenas.

³ El término *nonotzale* designa tanto al que da como al que recibe consejos.

Si hacemos un análisis más detallado, podemos observar que en este pasaje no sólo se hace referencia a los atributos y actitudes del buen *nahualli*, sino también a funciones específicas; entre ellas, destacan las evocadas por el término *tlatmatini*, que serán tratadas a continuación.

3. *Nahualli y tlatmatini*

Aun si Sahagún traduce correctamente la palabra *tlatmatini* por «sabio», parece ser que dicho vocablo no sólo designaba al hombre de sabiduría en su sentido más amplio, sino que además aludía a un personaje particular ligado a la medicina, el poder sobrenatural y la autoridad. El *Manuscrito 362 de la Bibliothèque Nationale de France* (2000: 185) nos dice sobre el *tlatmatini* «con este nombre llamaban a sus adivinos o agüeros»; Molina (2000) lo define como «embaucar a otro el hechicero» y Carochi (en Wimmer 2002) lo describe como «médico o hábil oficial». Bajo este término, el *Códice Florentino* nos presenta la siguiente descripción:

«El *tlatmatini* es un [hombre] ejemplar. Tiene textos, tiene libros. Él es la tradición, el camino, el que conduce a la gente, un compañero, un emblema de responsabilidad, un guía. El buen *tlatmatini* es un médico [*ticitl*], una persona en quien se puede confiar, un consejero, un instructor, un depositario de la credibilidad, un depositario de la fe [...] Ilumina el mundo para la gente; conoce el Mictlan. El mal *tlatmatini* es un médico estúpido, idiota, decrepito [que pretende ser] una persona creíble, un consejero un [hombre] cauteloso [...] Es *nahualli*, vidente [*tlapouhqui*], médico, alguien que retira objetos intrusos [del cuerpo] [*tetlacuicuilini*]. Es adivino, tramposo [*teixcuepani*], confunde a la gente, la hiere, la conduce al mal, mata; destruye a la gente, devasta las tierras, destruye las cosas a escondidas» (*Códice Florentino* 1950-1963: X 29).

El *tlatmatini* es mencionado como *ticitl* «médico»; una característica que es tomada en sentido metafórico por Sahagún (1988: X 597) —«el buen sabio, como el médico, remedia bien las cosas; da buenos consejos y una buena doctrina»—, pero que parece encontrarse igualmente atestiguada en el texto de Ruiz de Alarcón:

«Toda esta obra del fuego y agua la encomendaban al *sabio* que lo tenía por oficio, que de ordinario ellos tienen nombre y oficio de médicos, los cuales siempre son embusteros, ceremoniáticos, y pretenden persuadir que son consumidores en el saber, pues dan a entender que conocen lo ausente y previenen lo de venidero» (1988: 34) [las itálicas son mías].

La asociación entre el *tlatmatini* y la medicina se hace particularmente evidente en los registros etnográficos contemporáneos. Así, por ejemplo, Román Martínez (2003: com. pers.), carpintero nahuatlato originario de la Huasteca Hidalguense, comentó durante nuestra entrevista que «Los *tlatmatines* son los que... curan las enfermedades o hacen limpias, todo eso. Allá les dicen *tlatmatqueh*. Es porque conoce, porque puede curar enfermedades». Encontramos descripciones semejantes entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, el Valle de Puebla, la Sierra de Zongolica, Veracruz, y la Sierra Norte de Puebla (Sandstrom 1991: 233; Horcasitas 1966: 256-257; Rodríguez López 2000: 174; Montoya Briones 1964: 154; Hernández Cuellar

1982: 40; Lupo 1995: 63; Rodríguez González 2002: 34). De hecho, sabemos que en otros grupos lingüísticos mesoamericanos los terapeutas suelen igualmente portar el título de «sabio» o «el que sabe»; tal es el caso del *watowinaq* de los jacaltecos, el *neandüy* de los huaves, el *wihyaha* y el *ışthkha* de los mixes, el *bâdi* de los otomíes y el *shuta shineski* de los mazatecos (La Farge y Byers 1931: 30; Cheney 1979: 67; Lipp 1991: 148; Dow 1986: 49; Galinier 1990: 156; Inchaustegui 2000: 140).

Sin embargo, es necesario remarcar que, como lo señala Hernández Cuellar (1982: 52, 62, 75-77, 85) la actividad del *tlatamini* contemporáneo no se limita a la curación. En la Huasteca, es el *tlatamini* quien pide a los espíritus de las montañas, el agua y las encrucijadas que no dañen a las mujeres embarazadas, es él quien hace las ofrendas necesarias y entierra el cordón umbilical de los recién nacidos durante el baño ritual, es también el *tlatamini* quien hace el ritual de agradecimiento a las deidades del maíz y quien deposita las ofrendas a la tierra durante la inauguración de una casa. De acuerdo con Provost (1989: 343) en esta misma región, es igualmente el *tlatamini* quien se encarga de pedir la fecundidad para una familia durante la fiesta de la Virgen de Guadalupe. Báez-Jorge y Gómez (2001: 424-425) añaden que, en compañía del *huehuetlacatl*, los *tlatamineh* se encargan de hacer los preparativos necesarios para el ritual dedicado a una deidad llamada Tlakatecoltl. En el centro de Veracruz y la Sierra de Guerrero, los *tamatimime* se encargan de los ritos de petición de lluvia (Noriega Orozco 1997: 527; Neff 1996: 81). En la Sierra Norte de Puebla, tales personajes se encargan de proteger a sus comunidades, por medios sobrenaturales, de los posibles embates extranjeros. (Taggart 1984: 73; Pérez Tellez 2002: 69).

Así, podemos ver que el carácter de guardián que el *Códice Florentino* (1950-1963: X 31) atribuye al *nahualli* corresponde a su función de *tlatamini*, pues dar consejos es una actividad propia de este segundo personaje⁴. Al igual que el *tlatamini*, el *nahualli* tenía funciones terapéuticas⁵, lo cual es particularmente observable en el proceso inquisitorial del *nahualli* Martín Ocelotl, donde, de acuerdo con un tes-

⁴ Lo que probablemente se encuentre ligado al rol de intermediario que el *tlatamini* jugaba en la confesión de los pecados ante la diosa Tlazolteotl (*Códice Florentino* 1950-1963: I 24).

⁵ El *Códice Florentino* tacha al mal *ticitl* y la mala *ticitl* de *nanahualtin* cuando dice que: «El mal *ticitl* es un fraude, alguien que trabaja con medio corazón, alguien que mata con sus medicamentos, alguien que provoca sobre dosis, alguien que hace crecer [la enfermedad] [...] Embruja [*zuchioa*], es *nahualli*, vidente [*tlapouhquí*], adivina la fortuna [...] [La mala *ticitl*] era la que hacía el mal, era *nahualli*, retiraba objetos del cuerpo, miraba la suerte de la gente en el agua, leía la fortuna a través de cuerdas, adivinaba con granos de maíz» (1950-1963: X 30, 53). Como podemos ver en estos pasajes, resulta claro que aquello calificado como malo y propio del *nahualli* son las prácticas «fraudulentas» o no-empíricas. El sentido de «tramposo» o «engañador» atribuido al *nahualli* figura también en la descripción del *tlatamini* presentada por esta misma fuente. Como en el caso anterior, el carácter del mal *tlatamini* aparece igualmente ligado a la videncia, y ciertas prácticas curativas consideradas en tiempos de Sahagún como supersticiosas. Sin embargo, es posible que la distinción entre el buen terapeuta, que se limita a la práctica empírica, y el mal terapeuta, que se vale de procedimientos mágicos, sea consecuencia de la influencia que tuvo el cristianismo escolástico sobre la mentalidad indígena de la época. Pues en 1529, Castañega presenta una distinción semejante respecto a los médicos españoles «No están reprobadas las empíricas o las experiencias naturales de los médicos [...] Otras cosas que hacen con mezcla de palabras y ceremonias ni con cosas naturales, no son empíricas, antes son supersticiones» (1994: 36).

tigo, el acusado dijo a un enfermo llamado Gonzalo «toma y bebe, y no hayas miedo que diez años has de vivir» (*Procesos de Indios* 1912: 19). Esta misma función se encuentra bien ilustrada en los numerosos conjuros curativos compilados por Ruiz de Alarcón (1984), donde, en la mayoría de los casos, el oficiante se presenta como Nahualtecuhtli «Señor del [o los] *nahuals*». Aparentemente, el rol de terapeuta del *nahualli* se conservó hasta buena parte de la época colonial, pues a fines del siglo XVII de la Serna (1953: 81) menciona a un indígena que «era curandero, mas se convertía en perro». Los procesos inquisitoriales de María de Castro (AGN Inquisición 1675: vol. 668.7 9) y Manuela Riberos (AGN Inquisición 1733: vol. 848.1 15v-16r) hacen igualmente mención de «curanderos» que se trasforman en perros para curar a los enfermos.

Cuando menos, ciertos *nanahualtin* parecen igualmente haber tenido funciones sacerdotales en época prehispánica. Así, el *Códice Florentino* (1950-1963: II 73) afirma que, durante la fiesta de Toxcatl, unos «sacerdotes llamados *tlatlacanaualli* [hombres-*nahuales* u hombres disfrazados] tomaban y estiraban [al cautivo sobre la piedra sacrificial], y le cortaban y abrían el pecho. Su corazón sacaban y lo retiraban como ofrenda al sol». Leemos en el proceso inquisitorial de Tacatetl y Tanixtetl (*Procesos de indios* 1912: 3, 6-7) que «Tacaxtecle es sacrificador e idolatra, y *papa* [sacerdote] de sacrificios, y que se hace tigre [...] Tacaxtecle es hechicero y se torna tigre y brujo y todas las maneras de animalía que quiere».

La descripción del *tlamatini* nos da una primera idea de lo que era el *nahualli*: un especialista ritual con funciones médicas, protectoras, adivinatorias, sacerdotales y de control meteorológico. Al igual que el *tlamatini*, el *nahualli* prehispánico actuaba como terapeuta, consejero y, cuando menos, en algunas ocasiones tenía funciones sacerdotales asociadas al sacrificio. Como se verá a continuación, la protección, la adivinación y el control meteorológico, atribuidos a los *tlamatinime* contemporáneos, eran también funciones de los *nanahualtin*. De hecho, es muy probable que sea a causa de la diabolización del término *nahualli* por los conquistadores que los nahuas contemporáneos prefieren utilizar términos como *tlamatini* o *tepahtiani* para designar a especialistas rituales que, en otro tiempo, hubieran sido llamados *nahualli*.

4. El *nahualli*, su función protectora y la «secta revolucionaria»

Como es sabido, algunos investigadores, como Brasseur de Bourbourg (1859 IV: 824-825), Brinton (1894: 12) y Correa (1955: 83), consideraban a los *naguales* o *nagualistas* como miembros de una secta secreta destinada a contradecir los sacramentos cristianos y dar fin al dominio español restableciendo «con los altares de la antigua religión, el gobierno de los príncipes naturales».

Aunque dicha propuesta ha sido ampliamente criticada por los académicos contemporáneos, contamos con datos que muestran que, efectivamente, los *nanahualtin* tuvieron un rol importante en la resistencia indígena. Los *Procesos de Indios* (1912: 29) afirman que Martín Ocelotl «andaba predicando por los pueblos cosas contra nuestra Santa Fe». El mismo texto indica que Andrés Mixcoatl «les pidió *tepuztli*

[hierro] para combatir a los *xpianos* [cristianos]» (1912: 57). La misma actitud rebelde de los *nanahualtin* y su papel protagónico en la resistencia contra el dominio imperial se observa con claridad en la descripción que hace Ximénez de la rebelión tzeltal de 1712:

«A todos los pueblos solicitaban los mayores brujos para su defensa [...] Se supo ser cierto el avance que nos habían dado aquella noche y que unas brujas salieron a destruir nuestro... y matarlos a todos con sus brujerías, y volvieron diciendo que ya todos quedaban muertos [...] Para hacer resistencia a los españoles, criaron muchos capitanes y hicieron lanzas y armaron nuevos escuadrones de brujos y *nagualistas*» (Ximénez 1929: III 271, 307, 312)⁶

Aun en la actualidad los indígenas atribuyen características de *nahualli* a los caudillos revolucionarios. El general Juan Francisco Lucas, en la Sierra Norte de Puebla, y Juan Ortega, Lucio Cabañas y el Subcomandante Marcos, en Cancuc, son sólo algunos ejemplos de guerrilleros convertidos en *nahuales* por la mentalidad indígena popular (Masferrer 1986: 537, 541; Figuerola 2000: 20).

Sin embargo, no encontramos rastro alguno de la existencia de una *secta revolucionaria*, ya que el hecho de que sean los especialistas rituales —personajes públicos, respetados y, muchas veces, carismáticos— quienes actúan como cabecillas en los movimientos insurgentes, no parece tener nada de específicamente mesoamericano. Pues, como es sabido, también la Independencia de México (1810-1821) y la Guerra de Cristeros (1927-1930) fueron en gran parte dirigidas por especialistas rituales. Por otro lado, si la participación de los *nanahualtin* en los levantamientos indígenas hubiera estado coordinada, si hubieran formado parte de una «secta revolucionaria», la insurrección de Cancuc no hubiera sido un caso aislado; habría habido una reacción en cadena que habría sobrepasado los límites regionales y se hubiera difundido por toda Mesoamérica. A lo cual podemos añadir que la participación de los *nanahualtin* en conflictos armados no se limita a las sublevaciones indígenas, sino que además disponemos de documentos que muestran con claridad que, desde época prehispánica, los *nanahualtin* solían combatir en favor de sus comunidades.

El *Códice Florentino* (1950-1963: XII 22; Torquemada 1975: II 109) reporta que, cuando los conquistadores llegaron a la costa de Veracruz «Motecuhzoma envió *nanahualtin* y *tlacihqui* [adivinos] para que vieran que tipo [de hombres] eran, y tal vez pudieran hechizarlos [*quintlacatecolouizque*] y embrujarlos [*quintlachihuizque*]». Lo que además de indicar que los *nanahualtin* podían trabajar al servicio del Estado, muestra que aun la capacidad de daño podía ponerse al servicio del gobierno para someter a sus posibles adversarios. Siguiendo este mismo orden de ideas, Ixtlilxochitl relata un conflicto en el que Motecuhzoma y Nezahualpilli se enfrentan por medio de ciertos especialistas rituales «Por vía de sus hechiceros y nigrománticos [Motecuhzoma] le había pretendido hacer mal, y como hombre sabio y astuto [Nezahualpilli] se había defendido de él por medio de otros que tenía en su corte» (Alva Ixtlilxochitl 1892: II 325). Chimalpahin narra que «Quetzalmatzatin, *tlatoca-*

⁶ Véanse también los expedientes del Archivo General de Indias presentados por Viqueira (1997: 130, 132). Es interesante notar que un levantamiento indígena semejante al de Cancuc tuvo lugar en 1716 en Durango (Pérez de Rivas 1944: 491-493).

pilli de Amaquemecan, fue por segunda vez a combatir y tomar cautivos a Huexotzinco bajo la forma de su *nahualli*-serpiente de fuego» (1998: VII *Relación* 187r-187v). Se cuenta igualmente que cuando los mexicas combatían a los tecpanecas «persiguieron a un *nahualli* llamado Mazatl y lo hirieron en el trasero» (1998: v bis *Relación* 8v-9r). Y que durante otro conflicto «un *nahualli*, que era un sacerdote otomí, fue a atacarlos con una lanza, pero Motecuhzoma lo capturó» (1998: v bis *Relación* 9v-10r).

Las crónicas quichés y cakchiqueles también mencionan con regularidad la presencia de *nanahualtin* en las batallas. El *Memorial de Tecpan-Atitlán* (Hernández Arana y Díaz Gebuta 1934: 240-241) comenta «es en ese momento que los grupos se encontraron y en realidad el encuentro fue terrible; los gritos y las exclamaciones, el ruido de los tambores, trompetas y caracoles se mezclaba con las encantaciones de los *puz nahual*». Un texto titulado *Guerras Comunes de Quichés y Cakchiqueles* (1957: 137, 145, 149) menciona «si no hubieran actuado como *puz nahual* habrían sido vencidos, pero fueron asistidos por la neblina, la oscuridad y la tormenta [...] Los tzotziles y los tukuchés destruyeron la ciudad por medio de sus *nahuales* [...] Xpantzay y Ahtun Cuetihax eran grandes *puz nahual* [...] sabían destruir los campos de cultivo y los poblados». El *Testamento de los Xpantzay* (1957: 155) declara que, cuando se enfrentaron, «allá quedaron los señores tzotziles y tukuchés, los cuatro pueblos tenían sus *puz nahual*». Por último, el *Título de Oztzoja* (1957: 87-89) narra que, a la llegada de los conquistadores, un cacique llamado Tecum y otros *naguales* trataron de detener a Pedro de Alvarado «El dicho capitán volaba como un águila, era un gran príncipe y un gran *nagual* [...] Los capitanes Nehaib Izquin, Nehaib [venían] transformados en águila y león [...] Decidieron enviar a otro indio transformado en rayo [...] fue allá, donde se encontraban los españoles, transformado en rayo para tratar de matar al Adelantado». Francisco Vázquez en su *Crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala* comenta que

«Contábanse por *xiquipiles* [cada *xiquipil* son ocho mil] los guerreros que venían de socorro, de más de cien pueblos numerosos, que a su obediencia tenía el Quiché, sin necesitar de la alianza del Kachikel y Zutujil, por ser todos enemigos declarados; engrosando más y más su diabólica furia con las armas que les [ad]ministraba el demonio, con la compulsión de elementos y mixtos, espantosa aparición de sus *naguales*, prestigiosas metamorfosis y transformaciones en fieras, a furias infernales, con raras estratagemas y guerreros arbitrarios [...] El último socorro en el mayor y más peligroso aprieto que dieron a los españoles los indios, a pujanza de muchos millares, y *xiquipiles* de obstinados guerreros aplicando el demonio sus fuerzas, y los indios sus diabólicos ardidés nigrománticos, *naguales* y transformaciones, superiores fuerzas a las humanas» (Vázquez 1937-40: I 17, 25).

Es posible que entre los mayas yucatecos hayan también existido personajes similares, pues un texto antiguo explica que «los llamados jaguares del pueblo (*u bala-mil cah*) son descritos como sacerdotes, caciques y gobernantes que protegían al pueblo con su fuerza» (Ciudad Real 1995; véase también Roys 1949: 174). Así, los *nanahualtin* no sólo habrían servido al Estado sino que también habrían fungido como guardianes o protectores de un cierto poblado, grupo o comunidad.

Hoy en día, encontramos *nanahualtin* encargados de proteger las fronteras comunitarias de posibles invasiones enemigas entre los nahuas de la Huasteca, los quichés, los chontales, los huaves, los zapotecos, los totonacas, los chatinos y los chinantecos (Aranda Kilian 1993: 115-116; Nash 1958: 71; Carrasco 1960: 108; Mestres 2000: 76-77; Beals 1935: 190; Ichon 1969: 175; Bartolomé y Barbas 1982: 138; 1990: 195). Cabe aclarar que, entre los nahuas de la región de Chalco-Amecameca y el sur de Veracruz, los zapotecos y los tzeltales, los *nanahualtin* no sólo protegen a los miembros de la comunidad sino que también se encargan de castigar a quienes transgreden las normas morales (Fabregas Puig 1969: 106; Münch 1994: 209-210; Kearney 1971: 49 Villa Rojas 1963: 240-258; Nash 1970: 141).

En la Sierra Norte de Puebla, la función protectora del *nahualli* es encarnada por un personaje particular, conocido en náhuatl como *xiuhnahualli* o *tlenahualli*, imaginado como una bola de fuego que vuela por los aires (Pérez Tellez 2002: 76; Farfán Morales 1992: 128; Chamoux 1989: 307). Mientras que, entre los nahuas de Guerrero, los totonacos, los tepehuas y los chinantecos, se cree en personajes de forma semejante que, en lugar de proteger a las personas, se encargan de cuidar los recursos acuíferos de la comunidad (Goloubinoff 1994: 601; Ichon 1969: 132; Williams García 1972: 33-34; Bartolomé y Barbas 1990: 195).

Es posible que la creencia en *nanahualtin* que, tomando la forma de bolas de fuego, fungen como protectores de la comunidad y sus recursos, haya también existido en el Posclásico, pues según Núñez de la Vega (1988: 756): «Todo lo que entre los indios significa curar, con este nombre, *pox*, se entiende también hechizar, y los todos derivados de *pox* aluden al *nagual*, que llaman *poxlon* en algunas provincias [...] El cual es entre los indios muy temido [...] como pelota bola de fuego anda por el aire en figura de estrella con cauda a modo de cometa». Esto sin mencionar que un diccionario otomí del siglo XVII (en Carrasco 1950: 227) traduce los términos *noznye* y *noyazoxuy* por «otra suerte de brujo que no hace mal pero que ilumina durante la noche».

Podemos pues concluir que, aun si las sectas revolucionarias imaginadas por Brinton, Brasseur de Boubourg y Correa nunca existieron, es cierto que los *brujos* y los *nanahualtin* tuvieron un rol de importancia en las rebeliones indígenas. No obstante, su papel en las sublevaciones no hace más que reflejar la función protectora, asociada al Estado, que se les atribuía en época prehispánica. Pues, siendo los *nanahualtin* defensores de los valores indígenas tradicionales, quienes además estaban dotados de una imagen guerrera, resultaría normal que —al igual que los *nahuales* y los *tlamatqueh* contemporáneos— hubieran reaccionado contra aquellos que amenazaban a su pueblo; sea la Iglesia, los españoles o las autoridades civiles mexicanas.

5. *Nahualli, tlaciuhqui y teciuhtlazqui*

Los informantes de Sahagún tratan sobre un personaje denominado *nahualli tlaciuhqui teciuhtlazqui* de la manera siguiente:

«Decía conocer el Mictlan, conocer el cielo. Sabía cuando había de llover o si no había de llover. Daba coraje y consejos a los príncipes, reyes y gente plebeya. Les hablaba seguido así: —*Escuchen: los tlaloque se han enojado. Paguen la deuda. Roguemos al Señor del Tlalocan.* Y se hacía inmediatamente lo que había recomendado: se pagaba la deuda, se sacrificaban hombres. Decía: —*La enfermedad va a llegar. Que la gente del común [metafóricamente llamada «la cola y el ala»] se prepare. Que nadie descuide su cuerpo.* Del mismo modo predecía si el hambre había de acacer y decía: —*El hambre va a golpear, lloverá a medias. Muchos hombres serán vendidos como esclavos. Aun aquel que tiene que comer no conservará nada de sus bienes, a menos de que los haya encerrado. El hambre golpeará dos años, o tres años, o cuatro años.* Esto es lo que él decía» (Sahagún 1946-47: 167-168).

6. Nahualli tlacihqui

Tal como se ve en este pasaje se atribuía al *nahualli* la capacidad de prever el porvenir y, en particular, los fenómenos meteorológicos, una habilidad que se encuentra ligada a la mención del *nahualli* como *tlacihqui*⁷. La facultad de previsión figura igualmente en el *Código Florentino* (1950-1963: IV 43), donde se dice que el *nahualli* «conocía sus secretos, encontraba objetos perdidos para la gente». En el proceso inquisitorial de Martín Ocelotl, un indígena de Cachula llamado Domingo afirmó que el acusado había dicho a un anciano «no estés triste pues habrás de morir antes de que pase un año, y murió durante el año» (*Procesos de Indios* 1912: 19). Otro testigo declaró que el mismo personaje había dicho a ciertos indígenas «decid a vuestro señor Gonzalo, que haga sembrar muchos maizales e magueyes e tunales, porque de aquí a cuatro años ha de haber hambre» (*Procesos de Indios* 1912: 19). Por último, Chimalpahin comenta que cuando los aztecas peleaban con los chalcas «un búho que era un brujo [*tlacamo tecolotl* o simplemente *tecolotl*] [...] llamó y reunió a los mexicas dándoles valor en su huida. El brujo-búho dijo a los mexicas —*El linaje chalca será destruido*» (1965: 101-102).

Parece ser que los zoques de Chiapas también atribuían facultades adivinatorias a sus *nanahualtin*, pues un proceso judicial del siglo XVII menciona que, en opinión de un indígena, Jacinto González «era considerado en Ozococuatla como sabio o adivino y por ello lo consultaban sobre todo lo dudoso, sobre quien robaba cosas y en poder de quien se encontraban» (AHDCH 1685: f7v, f8v). Líneas más tarde, se dice de un tal Morales que «Buscando sus compañeros una punta de ganado cimarrón y no hallándose rastro de él, dijo el dicho Morales, —*Vayan a tal parte que allí*

⁷ Aun si sabemos que *tlacihqui* designaba a los adivinos, la significación exacta de éste término continúa siendo problemática. Molina (2000) lo traduce por «astrólogo, estrellero»; sin embargo resulta claro que nada en su etimología alude a la astrología ni a la observación de las estrellas. Garibay (en Sahagún 1946-47: 171) afirma que «la raíz *ciuh* parece denotar a los fenómenos meteorológicos»; no obstante, nada indica que el *tlacihqui* predijera exclusivamente los eventos meteorológicos. Siméon (1999), López Austin (1967: 101) y De Pury (2003: com. pers.) proponen que *tlacihqui* deriva de un verbo transitivo desaparecido formado por la raíz */ihsiw/*, que encontramos como intransitivo, (*i)hcihui*, con el significado de «acelerar apresurar»; de tal suerte que, reconstruyendo *tlacihua* «excitar apresurar las cosas», *tlacihqui* quería decir «aquel que exista, apresura o hace suceder las cosas».

lo hallarán, y se halló ser así. Y que se decía que dicho Morales se convertía en animal» (AHDCH 1685: f7v, f8v).

En lo que concierne a los métodos adivinatorios empleados por los *nanahualtin*, tenemos que el proceso inquisitorial de Andrés Mixcoatl señala que el acusado «tomó una manta y tendiéndola en el suelo, y luego con unos granos de maíces comenzó a hacer sus hechicerías y encantamientos» (*Procesos de Indios* 1912: 63). Es posible que el juego de pelota haya también tenido una función adivinatoria ligada al *nahualli*; pues además de que la *Historia Tolteca Chichimeca* (1976: 160, 172) y los *Primeros Memoriales* (1997: 146) hablan de un cierto *nahualachtli* «cancha de juego de pelota del o los *nahual*», Chimalpahin relata la manera en que Maxtlaton, quien era considerado como *nahualli*, interpretó su derrota en el juego de pelota:

«En el mismo año tuvo que derramar lágrimas el Maxtlaton. Fue a causa de lo que ocurrió en el *tlachco*. En el peso de la noche, fue allí con sus astrólogos o agoreros, sus magos *nahuales* y perdió el juego. Esa fue la causa de que él se marchara y de que luego entraran a la cuenta de la Casa de México, de México Tenuchtitlan los Tecpanecas Coyohuaques [...] Pero el señor Maxtlaton prefirió morir allí en el *tlachco* y que no se supiera nunca más de él [...] Grandemente lloró entonces el Maxtlaton por el agüero de ser derrotado en el juego de pelota que, en el peso de la noche, había tenido con sus *teyollocuanime*» (Chimalpahin 1965: 194, 96)⁸.

Es también posible que los *tonalpohuque*, quienes leían e interpretaban el calendario adivinatorio, hayan sido considerados *nanahualtin*, pues el *Códice Florentino* (1950-1963: IV 1) afirma que «el libro de los días es más correctamente llamado *nahualtotl* [nahualidad], porque pertenece a los *nahualti*». En Chiapas, la actividad de los *maestros nagualistas* es descrita de la manera siguiente: «Regulan los nacimientos de los hombres por el curso y movimiento de estrellas y planetas, observando los tiempos y momentos del día y meses en que los niños nacen para adivinarles y pronosticarles el estado, condición y sucesos prósperos o adversos de la vida que ha de tener cada uno [...] Por medio de ellos imaginan saber cosas venideras, hallar tesoros o cumplir sus deseos deshonestos» (Núñez de la Vega 1988: 753, 332).

Lamentablemente, en la mayoría de los casos, los métodos adivinatorios utilizados no son explícitamente mencionados, mas es posible que los *nanahualtin* hayan empleado métodos comunes como lanzar conchas, interpretar las visiones producto del consumo de alucinógenos, la medición del antebrazo o la interpretación de sueños a través de un libro conocido como *temicamatl* (*Códice Florentino* 1950-1963: XI 60; Sahagún: 1956: III 261; Muñoz Camargo 1948: 146; *Procesos de Indios* 1912: 75; Román y Zamora 1897: 129-130; Ruiz de Alarcón 1984: 143; López Austin 1967: 107).

7. *Nahualli teciuhtlazqui*

Como *teciuhtlazqui*, *teciuhtlazani* «aquel que lanza o precipita el granizo»⁹ o *quiyahtlazqui* «el que precipita la lluvia», el *nahualli* no sólo era capaz de prevenir los

⁸ Un término que se refiere a quien realiza la acción mágica de «comer el corazón» para provocar la enfermedad y la muerte.

⁹ La palabra *teciuhtlazqui* o *teciuhtlazani* esta formada por el sustantivo *tecihuil* «granizo» que aparece

fenómenos meteorológicos sino también de controlarlos. Juan Bautista comenta «hay otros hechiceros, que se llaman *teciuhltlazque*, que conjuran a las nubes cuando quieren apedrear, para que no haya efecto el granizo. También se llaman *nanahualtin*» (1965: 152)¹⁰.

Estas facultades podían igualmente ser usadas para dañar a las personas y sus cultivos. Don Juan, Cacique de Xinatepec, acusó a Andrés Mixcoatl y Papalotl diciendo de Mixcoatl «que provocó una gran tormenta que los destruyó [los campos de maíz] [...] que Tlaloc comenzó por provocar el viento sobre los del pueblo de Cupitla, y la tormenta fue creada» (*Procesos de Indios* 1912: 54). Los informantes de Sahagún comentan sobre este tema que «también podía actuar como *tlacatecolotl* [una suerte de brujo]. Si detestaba a un pueblo o a un rey, si deseaba el fin del pueblo o que el rey muriera, predecía —*Va a haber o va a caer granizo*. Decía —*De aquí a un año todo lo que nos caerá encima será fuego*» (1946-47: 168). La capacidad de utilizar los fenómenos meteorológicos contra los enemigos también figura en la *Historia de Tlatelolco*, pues en dicho texto se dice que, cuando Timal, el legendario guerrero, «conquistó Quauhnahuac, el viento y la lluvia vinieron a protegerlo» (1999: 77). El *Título de Totonacapan* comenta sobre los *nanahualtin* quichés: «Entonces mostraron su poder de *nahual* sobre la montaña de Muk'basib. Llamaron al aire, a la nube roja, al granizo de la muerte, al relámpago y los malos días contra los guerreros de las parcialidades» (1983: 188 21r). Uno de los relatos sobre el alzamiento tzeltal de 1712 señala que

«La india [dirigente de la rebelión], asegurada por sus brujos, había dicho a los suyos que no debían tener miedo de nosotros, pues a golpe de rayos y tormentas iban a destruirnos [...] Los indios tenían tal esperanza en sus hechiceros que creían que al medio día, había de haber tan grande terremoto que, atemorizándose los españoles, habían de tomarlos por asalto, y creían también que nuestros fusiles no tirarían balas sino agua: y así, en este asalto de Güistlan tuvieron gran valor y muchos de ellos murieron» (Ximénez 1929: III 290)¹¹.

A pesar de que, en la actualidad el término *nahualli* tiene, casi siempre, una connotación negativa, sabemos que en algunos pueblos nahuas contemporáneos, como los de la Huasteca, la región de la Malinche y el sur de Veracruz, subsiste la creencia en *nanahualtin* capaces de controlar los fenómenos meteorológicos en beneficio de la comunidad (Fagetti 1996: 198; Aranda Kilian 1993: 115-116; Münch 1994: 170). También encontramos *nanahualtin teciuhtlazque* en grupos popolucas, tzeltales, huaves y tojolabales (Williams García 1961: 55; Nash 1970: 142; García y Oseguera 2001: 209; Ruz 1983: 42). En otras regiones nahuas, encontramos una serie de especialistas rituales que, aunque poseen atributos semejantes a los de los *nanahualtin*, reciben una denominación diferente. Tal es el caso de los *kiohtlaskeh*,

como compuesto con el verbo *tlaza* que significa «lanzar, precipitar, hacer caer a la tierra o por un precipicio». De suerte que *teciuhltlazqui* o *teciuhltlazani* significaría «aquel que lanza o precipita el granizo».

¹⁰ Si hacemos caso a lo que comentan los diccionarios antiguos, deberíamos considerar que éste tipo de especialistas rituales también existió entre los otomíes: «conjurar el granizo *tanahuihqui*, *tahuihcayondo*» (Carrasco 1950: 224).

¹¹ La versión de dicho clérigo es confirmada por los testimonios de los indígenas frente a la Inquisición (ver Viqueira 1997: 131, 144).

tiemperos, ahuizones, quiapequis, ahuaques, tlamatqueme, teztlazcos o *graniceros* de los Estados de Morelos, México, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Veracruz y Guerrero.

En lo que concierne a los poderes sobrenaturales de los *nanahualtin teciuhtlazque* contemporáneos, se les considera capaces de crear nubes, detener las tempestades y atacar a las personas o cultivos con el granizo y la sequía (Münch 1994: 170; Maya 1997: 265; Fagetti 1996: 198).

8. Predicción y control de los fenómenos meteorológicos

Como lo muestran los informantes de Sahagún (1946-47: 167-168), los *nanahualtin* aztecas tenían un rol de importancia en la organización de los ritos sacrificiales en honor de los tlaloque cuando el tiempo era desfavorable o, en términos de los informantes de Sahagún, cuando los tlaloque «se enojaban». Aun si el *nahualli* no era un sacerdote de Tlaloc, era él quien señalaba los momentos en que era necesario realizar los sacrificios a las deidades de la tierra y la lluvia¹².

En época colonial, los sacrificios parecen haber sido remplazados por ofrendas de diversos tipos, mas el gesto esencial siguió siendo el mismo, el don. Así, durante un proceso inquisitorial del siglo XVIII, una indígena llamada Mónica Angélica declaró:

«que habrá como tres años poco más o menos que ella, en compañía de otras tres personas, fueron a las cuevas de los *mamandis*, que quiere decir 'los queridos' a ofrecerles sacrificios y que dichos ídolos son unas piedras que están dentro de dicha cueva que tiene forma de gente [...] Y en el suelo hay otra piedra grande enterrada que tocándola con otra piedra suena a modo de *teponaztle* o instrumento músico, y porque decían los indios que aquella cueva con dichos ídolos era de donde salían las nubes para llover e iban a pedir allí el agua y a ofrecer a los ídolos sacrificios de ropa, incienso, comida, chocolate y cera [...] Y que el dicho Lázaro hizo lo mismo, sahumó, dio el chocolate a los ídolos y después la bebió, tocó la piedra, hicieron oraciones de rodillas con mucho silencio [...] Y habiendo salido de la cueva y viendo que llovía se fueron y volvieron clamando e incensando las nubes [...] Creyendo que los ídolos le habían enviado el agua» (AGN Inquisición 1710: vol. 674 27).

Actualmente, cuando hay sequías, los *nanahualtin* nahuas de la Huasteca y el sur de Veracruz, así como otros especialistas rituales de la misma clase, son encargados de organizar los ritos de petición de lluvia en la cima de las montañas y las oquedades naturales (Aranda Kilian 1993: 116; Münch 1994: 175-176, 171; Huicochea 1997: 235; Barrios 1949-57: 69; Pérez Tellez 2002: 63; Neff 1994: 37-38; Sepúlveda 1994: 67-81). En dichas ocasiones, en las que por lo regular participa toda la comunidad, se suelen presentar ofrendas —de flores, comida, juguetes y copal— a las deidades de la tierra.

¹² Aguirre Beltrán (1955: 1) consideraba que el *nahualli* era un sacerdote de Tlaloc; sin embargo, esto no es confirmado por ninguna fuente.

Muñoz Camargo informa que, para saber como se desarrollaría la temporada de lluvias, se realizaba una caza colectiva en las montañas. En la que tras haber matado un ciervo se le abría el estomago para analizar su interior:

«Si se encontraba hierba verde o algún grano de maíz o frijol nacido en el vientre mismo, pues el demonio lo procuraba siempre para hacerse adorar por estos seres, por estas apariencias decían que el año sería abundante en panes y que el hambre no vendría. Si el vientre estaba lleno de hierbas secas, decían que era signo de mal año y hambre, y se volvían tristes y desamparados» (1948: 162-163)¹³.

Por su parte el *Códice Vaticanus 3738* (1966: pl. 42v, 34; Graulich 1995: 37) menciona otro procedimiento adivinatorio que implicaba igualmente un sacrificio ritual. Durante la fiesta de Atlcahualo «cese de las lluvias», se metía masa de maíz entre las vísceras de un sacrificado, se le encerraba en una casa de piedra y después de cuatro días iban a examinarlo. Si la masa estaba podrida era signo de que la temporada de lluvias sería buena. Hoy en día, los procedimientos adivinatorios forman muchas veces parte de los ritos de petición de lluvias. Por lo común, estos se desarrollan después de depositar las ofrendas o la realización de sacrificios animales, significando así su resultado la satisfacción o insatisfacción de las deidades por la ofrenda presentada (Cervantes Delgado 1999: 103-104; Huicochea 1997: 235, 247; Albores 1997: 411; Sepúlveda 1994: 80).

Aunque los procedimientos empleados por los *nanahuallin* antiguos para provocar la lluvia nos son aun desconocidos, es muy posible que hayan empleado métodos semejantes a los usados con el mismo fin por los sacerdotes de Tlaloc.

«Cuando la lluvia amenazaba, inmediatamente se apresuraba y tomaba su incensario, cuyo mango era largo y redondo, y lo sacudía. El incensario terminaba [en forma de] serpiente. Y la cabeza de la serpiente se sacudía también, también estaba hueco. En seguida, rápidamente soplaba sobre los carbones al fuego. Después, rápidamente lo llenaba de incienso sin hacer nada más que esto. Posteriormente ofrecía el incienso a las cuatro direcciones sacudiendo mucho [el incensario]. Luego iba a todos los patios de los templos, ofreciendo y quemando incienso por todas partes. Así conjuraba y llamaba a los tlaloque. Así rogaba en pos de lluvia» (*Códice Florentino* 1950-1963: II 139).

El proceso inquisitorial de Andrés Mixcoatl también menciona el uso de copal y papel en los rituales para hacer llover, mas, sin contar el detalle de que dicho ritual se desarrollaba en la noche, no se ofrecen mayores datos al respecto (*Procesos de Indios* 1912: 74-75)¹⁴. Por otro lado, es también posible que se hayan utilizado amuletos para atraer la lluvia, pues la *Histoyre du Mechique* (1965: 114) dice que, en Tula, «Quetzalcoatl les había hecho creer que por medio de ese espejo tendrían lluvia siempre y que, si se la pedían, por este espejo, él se las daría».

Entre los nahuas contemporáneos del Valle de Toluca, las tormentas son consideradas como enviadas como castigo por la mala conducta de los hombres, ya sea por-

¹³ Preuss (1998: 282) señala que los huicholes contemporáneos sacrifican ciervos a las deidades del inframundo para que la lluvia comience a caer.

¹⁴ Sabemos que, a principios del siglo XX, todavía se hacían nubes de carbón para provocar la lluvia en las inmediaciones de Teotihuacan (Gamio 1922: 404).

que los varones golpean demasiado a sus mujeres o porque las mujeres engañan a sus maridos (Bravo Marentes 1997: 369). Sin embargo, la mala conducta no basta para pronosticar el tiempo —pues se trata de una explicación a posteriori— para ello, el especialista ritual debe observar el comportamiento de la naturaleza: «Cuando estas gentes veían nubes muy blancas por encima de las montañas, decían que era señal de que el granizo había de destruir sus campos» (Sahagún 1969: II 266).

Para evitar la tempestad, los *teciuhltlazque* «la expulsaban, le mostraban el camino, la conducían hacia el agua» (*Códice Florentino* 1950-1963: VII 20). «Hay otros que se llaman *teciuhpeuhque*¹⁵, que en las más partes del Valle los hay, que ahuyentan las nubes y las conjuran y los pueblos los tienen señalados y los libran del *coa-tequitl* [trabajo comunal], hacen con las manos muchas señales y soplan los vientos» (Ponce 1965: 131). Leemos en otro texto que para evitar las granizadas, los *conjuradores del granizo*, «sacudiendo contra él sus mantas, y diciendo ciertas palabras daban a entender que lo arrendaban y lo echaban de sus tierra» (Torquemada 1975: II 83)¹⁶.

En los *Procesos de Indios* (1912: 56, 66), los procedimientos empleados para detener la lluvia son tratados de manera más explícita. Así, «Xuchicalcatl, testigo arriba dicho, dice en su dicho, que el dicho Andrés, vido cómo llovía mucho, y para que no lloviese trajéronle un brasero de esos que están dedicados al demonio y trujéronle cierta yerba que se llama *yztachuyatl*, y púsola en el brasero para que ahumase, y así hizo sus encantamientos para echar las nubes, que no lloviese». Es posible que el humo de *iztachuyatl*, como el de los cigarrillos usados por los indígenas contemporáneos, haya sido considerado como desagradable para las deidades de la tierra y la lluvia puesto que la palabra *xoyac* significa «que apesta, que tiene un olor rancio» (Wimmer 2002). Este mismo personaje, en otra parte del mismo relato, es mencionado bajo el título de Telpochtli mientras que el texto precisa que «que va decir este nombre Telpuchtli, la pluvia saldrá y se echará a otra parte las nubes» (Wimmer 2002: 62). Así parece ser que, identificándose con esta deidad (Tezcatlipoca), Mixcoatl habría adquirido la capacidad de desviar la lluvia. Lo cual parecería lógico si consideramos que Durán (1967: I 40) traduce el nombre de la fiesta de este dios —Toxcatl— por «cosa seca». Lo que podría indicarnos que se

¹⁵ López Austin (1967: 100) traduce *teciuhpeuhqui* por «el que vence al granizo». Sin embargo, De Pury (2003: com. pers.) indica que el verbo *pehua*, con el sentido de «vencer», se declina únicamente con un objeto animado (*te-*). Entonces, el granizo (*tecihuil*) no podría ser su complemento de objeto más que si se le considerara como animado. Existe otro verbo *pehua.nite*, «comenzar», que podría formar parte del término en cuestión. No obstante, en este caso, no sería posible traducir *teciuhpeuhqui* por «el que inicia el granizo» porque para ello sería necesario que *pehua* fuera transitivo (lo que no es más que con un complemento de objeto humano; en el resto de los casos es intransitivo). Tendríamos pues que considerar que se trata de un sustantivo en «incorporación modificante», resultando así dos interpretaciones posibles «aquel que comienza (por medio del) granizo» o «aquel que comienza de la misma manera que el granizo».

¹⁶ El *Códice Florentino* menciona técnicas específicas para evitar que el granizo destruya los campos de cultivo: «Cuando llovía y granizaba mucho, aquel que tenía un campo de maíz, frijol o chíá esparcía las cenizas del fogón fuera de la casa, sobre el patio. Decían que, de esta manera, su maíz no se helaría; creían que de esta manera el hielo desaparecería» (1950-1963: IV-V 192). Sin embargo, el texto dice explícitamente que dichos procedimientos eran empleados por los dueños de los cultivos y no por especialistas rituales.

atribuía a esta deidad la capacidad de expulsar la lluvia¹⁷.

En el siglo XVII, Serna menciona de manera sumamente precisa cuales eran los procedimientos empleados por los «conjuradores de la lluvia» de San Matheo, Xalatlaco y Tenango en el Valle de Toluca:

«Y aunque había muchos de este oficio, no todos tenían un mismo modo de conjurar, sino muy distintos [...] Unos conjuraban con las mismas palabras del Manual Romano, que tienen para estos efectos, y concluían su conjuro con soplos a unas y otras partes, y movimientos de cabeza, que parecían locos con toda fuerza, y violencia, para que con aquellas acciones se apartasen los nublados, y tempestades a unas y otras partes. Otro conjuraba con una culebra viva revuelta en un palo, y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados y tempestades con soplos, y acciones y palabras que nunca se podían entender [...] Otro conjuraba los nublados y tempestades con las mismas acciones y soplos a unas partes y a otras, y lo que decía eran estas palabras: *A vosotros señores Ahuaque y Tlaloque*, que quiere decir Truenos y Relámpagos, *ya comienzo a desterraros para que os apartéis unos a una parte y otros a otra*» (Serna 1953: 78-79).

Observamos pues que los métodos mencionados no sólo difieren de los descritos por Sahagún o la Inquisición, sino que también pueden variar dentro de una misma región y época. De este modo, podemos ver que, además de variantes regionales, es posible que la práctica de los *teciuhlazque* no haya estado determinada por una liturgia particular, sino que, por el contrario, cada uno tuviera su propia manera de actuar. Sin embargo, la individualización de la práctica no implica que exista una verdadera innovación, puesto que las técnicas de los *teciuhlazque* contemporáneos suelen ser semejantes a las conocidas para la época colonial (véanse por ejemplo los trabajos de Neff 1996: 81; González Montes 1997: 340; González Jácome 1997: 482). Cabe mencionar que, cuando menos en la época actual, dichas técnicas no suponen la destrucción del mal tiempo, sino su desplazamiento hacia otro lugar. Pareciera, pues, existir una idea de equilibrio o circulación del beneficio y el maleficio, de suerte que el bien para los suyos podría resultar en el mal hacia los otros. Obviamente, este tipo de acciones suele provocar conflictos, reales o simbólicos, en los que los especialistas rituales de las distintas localidades se enfrentan para evitar que la desgracia caiga sobre sus comunidades (González Jácome 1997: 482).

9. Conclusión

El buen *nahualli*, asimilado al *tlamatini*, era un consejero para los nobles y los *macehualtin*, fungía como terapeuta y asumía ciertas funciones sacerdotales ligadas al sacrificio. Como *tlacihqui*, adivinaba el porvenir de las personas y recuperaba

¹⁷ El *Códice Vaticanus 3738* (1966: lám. LIX 138) llama a Tezcatlipoca *Toxcatlipocatl* «humo seco»; mientras que Chimalpahin (1998: III^o *Relación* 80v-81r) menciona que, en 9-*tecpatl*, Tezcatlipoca provocó una sequía en la Cuenca de México. Por otro lado, es necesario considerar que Andrés Mixcoatl no era el único especialista ritual que se hacía llamar Telpochtli, sino que el *nahualli* Martín Ocelotl, quien se decía hermano de las nubes, se presentaba igualmente bajo el nombre de ésta deidad (*Procesos de Indios* 1912: 21, 25, 31).

objetos perdidos o robados. Como *teciuhltlazqui*, predecía el tiempo, organizaba los ritos de petición de lluvia en tiempo de sequía, expulsaba las granizadas y provocaba la lluvia. Fungiendo como guardián, el *nahualli* debía constantemente combatir contra los enemigos de su comunidad, ya sea para proteger sus recursos, evadir el mal tiempo, contrarrestar las invasiones extranjeras o evitar el conflicto interno generado por la violación de las normas morales.

Podemos observar que el *nahualli* no tenía bajo su cargo la dirección de los rituales colectivos periódicos, sino que, por el contrario, su desempeño estaba concentrado en evitar y corregir cualquier tipo de desorden que pudiera poner en peligro la pervivencia de su comunidad. Su función preventiva y reparadora del desorden comprendía desde dar fin a la enfermedad y la guerra, que menguan directamente a la población, hasta el castigo de las transgresiones, que exponen al grupo a una punición sobrenatural, pasando por la desviación del mal tiempo, que afecta a los recursos comunitarios. En otras palabras, aquello que distingue al buen *nahualli* de otros especialistas rituales mesoamericanos, es que su papel se define en relación con el desorden que se pretende evitar y no por el orden que se desea conservar. Podemos decir en este sentido que la tarea del buen *nahualli* es equivalente a la del chaman, ya que ambos tienen como función principal el «hacer frente a todos los peligros que amenazan a la comunidad como tal, directamente o a través de sus miembros» (Hamayon 1985: 29-30).

Al mismo tiempo, vemos que la investidura del *nahualli* era local, tenía la carga de velar por el bienestar de una comunidad particular —un barrio, un pueblo determinado—, era elegido para protegerla del mal tiempo y, probablemente, para que combatiera con los *nanahualtin* de comunidades rivales por la conservación de los recursos locales. De modo que su rol de buen *nahualli* sería relativo, benéfico para los suyos e indiferente o maléfico para los otros. Los informantes de Sahagún dicen que el buen *nahualli* «no hacía nunca mal a los otros»; sin embargo, es obvio que para poder proteger su comunidad era necesario que fuera capaz de dañar.

10. Referencias documentales

Archivo General de la Nación (AGN)

- 1675 INQUISICIÓN. 668.7. *Proceso contra María de Castro*. Guanajuato.
- 1710 INQUISICIÓN. 674.27. *El Señor fiscal de este Santo Oficio contra José Lozano, de casta loba, por idolatría*. Actopan.
- 1733 INQUISICIÓN. 848.1. *El fiscal del Santo Oficio contra Manuela Riberos*. Zacatecas.

Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (AHDCH).

- 1685 *Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechicerías, brujos, nagualistas y supersticiosos*. Las dos cuevas de Jiquipilas.

11. Referencias bibliográficas

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

- 1955 *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*.

México: Texto mecanografiado.

ALBORES, Beatriz

1997 «Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepc, Estado de México», en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores y J. Broda, eds., pp. 278-445. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando

1892 *Obra histórica*, 2 vols., edición de Alfredo Chavero. México: Oficinas Tipográficas de la Secretaría de Fomento.

ARANDA KILIAN, Lucía

1993 «Sobrevivencia de los *nahualime* en una comunidad indígena». *Anales de Antropología* 30: 111-118.

BÁEZ-JORGE, Félix y Arturo GÓMEZ MARTÍNEZ

2001 «Tlcatocoltl, señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepc)», en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, J. Broda y F. Báez, eds., pp. 391-451. México: Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica.

BARRIOS, E. Miguel

1949-57 «Textos de Hueyapan, Morelos». *Tlalocan* 3: 53-75.

BARTOLOMÉ, Miguel A. y Alicia BARABAS M.

1982 *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1990 *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BEALS, Ralph

1935 «Two mountain Zapotec tales from Oaxaca». *Journal of American Folklore* 48: 189-190.

BRASSEUR DE BOUBOURG, Charles

1859 *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, vol. IV, edición de Arthus Bertrand. París: Librairie de la Société Géographique.

BRAVO MARENTES, Carlos

1997 «Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México», en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores y J. Broda, eds., pp. 357-377. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

BRINTON, Daniel

1894 «Nagualism in native american folk-lore and history». *The American Philosophical Society* 33: 11-73.

Calepino de Motul. Véase Ciudad Real 1995.

CARRASCO, Pedro

1950 *Los Otomís. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1960 *Pagan rituals and beliefs among the Chontal indians of Oaxaca, Mexico*. Berkeley-Los Ángeles: Anthropological records University of California Press.

- CASTAÑEGA, Martín de
1994 *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio de ellas*, edición de Juan Robert Mario Abad. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- CERVANTES DELGADO, Roberto
1999 *Tristes triques: Un diario de campo en la Mixteca de la sierra (1969)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CHAMOUX, Marie Noelle
1989 «La notion nahua d'individu: Un aspect du *tonalli* dans la région de Huachinango, Puebla», en *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne*, G. Stresser-Péan y D. Michelet, eds., pp. 303-310. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos.
- CHENEY, Charles
1976 *The Mareños: Tradition and transition in Huave community organization*. Nashville: Vanderbilt University Publications on Anthropology.
1979 «Religion, magic and medicine in Huave society», en *From Tzintzuntzan to the «image of the limited good». Essays in honor of George M. Foster*, Margaret Clark, Robert Kemper y Cynthia Nelson, eds., pp. 59-74. The Kroeber Anthropological Society Papers, n° 55-56. Berkeley.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón
1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, traducción de S. Rendón. México: Fondo de Cultura Económica.
1998 *Las ocho relaciones de Chimalpahin*, 2 vols, traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CIUDAD REAL, Antonio
1995 *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, 3 vols., edición de Ramón Arzápalo Marín. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Códice Florentino*, Ver Sahagún 1950-1963.
Codice Vaticano 3738 o Códice Ríos, Il Manoscritto Messicano Vaticano A
1964-66 En *Antigüedades de México (Manuscritos mexicanos por Lord Kingsborough)*, edición de José Corona Núñez, vol. III, pp. 7-314. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- CORREA, Gustavo
1955 *El espíritu del mal en Guatemala*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- DOW, James
1986 *The shamans touch. Otomí Indian symbolic healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- DUQUESNOY, Michel
2001 *Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*. Lille: Tesis de doctorado de la Université de Lille 3. Discipline Ethnologie-Centre National de la Recherche Scientifique.

DURÁN, Diego de

- 1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, 3 vols., edición de F. Ramírez. México: Editorial Nacional.

FABREGAS PUIG, Andrés

- 1969 *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*. México: Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas. Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.

FAGETTI, Antonella

- 1996 *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*. México: Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

FARFÁN MORALES, Olimpia

- 1988 «Los nahuas de la Sierra norte de Puebla. El chamanismo entre los nahuas», en *Estudios Nahuas*, Cristina Suárez, coord., pp. 127-144. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

- 1992 *El tlamatqui : Un estudio sobre el chamanismo en la sierra de Puebla*. México: Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

FIGUEROLA POJUL, Helios

- 2000 «El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas». *Trace* 38: 13-24.

GALINIER, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo, cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista.

GAMIO, Manuel

- 1922 *La población del valle de Teotihuacan. Representativa de las que habitan en zonas rurales del Distrito Federal y de los Estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala*, 3 vol. México: Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Antropología.

GARCÍA SOUZA, Paola Paloma y Andrés OSEGUERA MONTIEL

- 2001 *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*. México: Tesis para obtener el título de Licenciado en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

GOLOUBINOFF, Marina

- 1994 *Relations sociales et commerce chez les Indiens nahuas du Balsas*, 2 vols. Nanterre: Tesis de doctorado de la Université de Paris X. Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative.

GONZÁLEZ JÁCOME, Alba

- 1997 «Agricultura y especialistas en la ideología agrícola: Tlaxcala, México», en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores y J. Broda, eds., pp. 467-501. México: Instituto de Investigaciones Históricas,

UNAM.

GONZÁLEZ MONTES, Soledad

1997 «Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca», en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores y J. Broda, eds., pp. 313-357. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

GRAULICH, Michel

1995 «Aztec festivals of the rain gods». *Indiana* 12: 21-54.

Guerras Comunes de Quichés y Cakchiqueles

1957 En *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de A. Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.

HAMAYON, Roberte

1985 «Des chamanes au chamanisme». *L'Ethnographie* 78: 13-48.

HERNÁNDEZ CUELLAR, Rosendo

1982 *Religión nahua en Texoloc, Municipio de Xochitlapan, Hgo.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública.

HERNÁNDEZ ARANA XAJILA, Francisco y Francisco DÍAZ GEBUTA KEJ

1934 *Memorial de Tecpan-Atitlán*, edición de Antonio Villacorta. Guatemala: Tipografía Nacional.

«Historia de la gente de Tlatelolco».

1999 En *Anales de Tlatelolco, los manuscritos 22 y 22bis de la BNF*, traducción de Susanne Klaus. Verlag Anton Saurwein: Markt Sahwaben.

Historia de México («Histoyre du Mechique»)

1965 En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, pp. 91-120. México: Porrúa.

Historia Tolteca-chichimeca

1976 Edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.

HORCASITAS, Fernando

1966 «La vida y la muerte en Xaltepoztlá. Veinticinco relatos en nahuatl», en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, Antonio Pompa y Pompa, coord. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.

HUICOCHEA, Liliana

1997 «Yeyecatll-yeyecame: Petición de lluvia en San Andrés de la Cal», en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores y J. Broda, eds., pp. 231-255. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

ICHON, Alain

1969 *La religion des Totonagues de la Sierra*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique-Paris VII.

INCHAUSTEGUI, Carlos

2000 «Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales». *Desacatos* 2: 131-148.

Informantes de Sahagún, Ver Sahagún 1946-46, 1950-63, 1997.

JUAN BAUTISTA, Fray

1965 «Algunas Abusiones Antiguas», en *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, pp. 140-156. México: Porrúa.

KEARNEY, Michael

1971 *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

LA FARGE, Olivier y Douglas BYERS

1931 *The year bearer's people*. Nueva Orleans: Department of Middle American Research.

LIPP, Frank J.

1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*. Austin: University of Texas Press.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1967 «Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl». *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.

LUPO, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha. La cosmogonía de los nahuas a través de sus súplicas rituales*, traducción de Stella Mastregelo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista._

Manuscrit 362 de la BNF

2000 Sybille de Pury Toumi (paleografía.). www.sup-infor.com

MASFERRER KAN, Elio

1986 «Religión y política en la Sierra Norte de Puebla». *América Indígena* 46: 531-544.

MAYA, Alfredo Paulo

1997 «Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos», en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores y J. Broda, eds., pp. 255-287. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

MESTRES, Albert

2000 *El conte de la llacuna: Mites i llegendes dels indis huave*. Barcelona: Ed. Empúries.

MOLINA, Alonso de

2000 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús

1964 *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MÜNCH, Guido

1994 *Etnología del Istmo veracruzano*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

1948 *Historia de Tlaxcala*. México: Talleres Gráficos Laguna de Apolonio.

NASH, June

1970 *In the eyes of the ancestors: Belief and behaviour in a maya community*. New Haven: Yale University Press.

NASH, Manning

1958 *Machine age Maya. The industrialization of a Guatemalan community*. Glencoe, Illinois: The University of Chicago Press.

NEFF, Françoise

1994 *El rayo y el arco iris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y en el oeste de Oaxaca*. México: Secretaría de Desarrollo Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1996 «Espacios Recorridos. Una Concepción Dinámica del Territorio entre los Nahuas de la Montaña de Guerrero». *Cuicuilco 2*: 75-86.

NORIEGA OROZCO, Blanca Rebeca

1997 «Tlamatines: Los controladores de tiempo de la falda de Cofre de Perote, Estado de Veracruz», en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, B. Albores y J. Broda, eds., pp. 525-563. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. UNAM.

PÉREZ DE RIVAS, Andrés

1944 *Historia de los triunfos de nuestra Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 3 vols. México: Ed. Layac.

PÉREZ TÉLLEZ, Iván

2002 *La cosmovisión nahua de Cuacuilco: Una aproximación etnográfica*. México: Tesis para obtener el grado de Licenciado en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.

POMAR, Juan Bautista

1964 «Relaciones de Tezcoco», en *Poesía náhuatl*, Ángel María Garibay, ed., vol. I, pp. 149-220. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

PONCE DE LEÓN, Pedro

1965 «Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad», en *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel María Garibay, ed., pp. 121-140. México: Porrúa.

The Popol Vuh of the Quiche maya: The book of the council of Guatemala

1971 Traducción de Munro Edmonson. Nueva Orleans: Middle American Research Institute.

PREUSS, Konrad

1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Primeros memoriales. Véase Sahagún 1997.

Procesos de indios idólatras y hechiceros

1912 México: Publicaciones del AGN, Secretaría de Relaciones Exteriores.

PROVOST, Paul-Jean

1989 «Sincretismo en el pensamiento religioso de los nahuas de la Huasteca Veracruzana», en *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne*, G. Stresser-Péan y D. Michelet, eds., pp. 341-346. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Hugo

2002 *El chamán y la cosmovisión entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México: Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, María Teresa

2000 *Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz*. México: Tesis para obtener el grado de doctor en antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

ROYS, Ralph L

1949 «The prophecies for the maya tuns or years in the books of Chilam Balam of Tizimin and Mani». *Contributions to American Anthropology and History* 10.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando

1984 *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, traducción de Richard Andrews y Ross Hassing. Norman: University of Oklahoma Press.

1988 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los naturales de esta Nueva España*, edición de María Elena de la Garza. México: Secretaría de Educación Pública.

ROMÁN Y ZAMORA, Jerónimo

1897 *Repúblicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, 2 vols., edición de Victoriano Suárez. México: Ed. Preciados.

RUZ, Humberto

1983 «Aproximación a la cosmología tojolabal», en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr., eds. México: UNAM - Brigham Young University.

SAHAGÚN, Bernardino de

1946-47 «Paralipómenos de Sahagún. Edición facsimilar de Del Paso y Troncoso, vol. VI, cuaderno 2: 127», traducción de Ángel María Garibay. *Tlalocan* 2-3: 164-174, 135-254.

1950-63 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción de Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe, Nuevo México: Monographs of the School of American Research.

1956 (1988) *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 4 vols., edición de Ángel María Garibay. México: Ed. Porrúa.

1969 *Augurios y Abusiones*, edición de Alfredo López-Austin. México: Instituto de

- Investigaciones Históricas, UNAM.
 1997 *Primeros memoriales de Tepeapulco*, traducción de Thelma Sullivan. Norman: The University of Oklahoma Press.
- SANDSTROM, Alan R.
 1991 *Corn is our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- SEPÚLVEDA, María Teresa
 1994 «Petición de lluvia en Ostotempa», en *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. Siglos XVI-XX*, Matías Alonso, coord., pp. 67-81. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SERNA Jacinto de la
 1953 «Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas», en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Francisco del Paso y Troncoso, ed., pp. 47-368. México: Ed. Fuente Cultural.
- SIMÉON, Rémi
 1999 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- STRESSER-PÉAN, Guy y Dominique MICHELET
 1989 *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos.
- TAGGART, James
 1984 *Nahuat myth and social structure*. Austin: University of Texas Press.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC y Pierre BEAUCAGE
 1990-1991 «Le bestiaire magique : Catégorisation du monde animal par les maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla». *Recherches Amérindiennes* 20: 3-4.
- «Testamento de los Xpantzay».
 1957 En *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de A. Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.
- «Título de Otzoya»
 1957 En *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de A. Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Título de Totonicapán*
 1983 Edición de Robert M Carmak y James L. Mondlonch. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas. UNAM.
- «Título de Yax»
 1989 En *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán Guatemala*, Robert Carmack y James Mundloch, eds. México: UNAM.
- TORQUEMADA, Juan de
 1975 *De los Veinte y un Libros Rituales y Monarquía Indiana. Con el Origen y Guerras de sus Poblaciones Descubrimiento, Conquista, Conversión y Otras Cosas Maravillosas de la Misma Tierra*, Miguel León-Portilla (coord.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

VÁZQUEZ, Francisco

1937-40 *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, 2 vols. Guatemala: Tipografía Nacional, Biblioteca Gothemala de la Sociedad de Geografía e Historia.

VILLA ROJAS, Alfonso

1963 «El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México». *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260.

VIQUEIRA, Juan Pedro

1997 *Indios rebeldes e idólatras: Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Secretaría de Educación Pública.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto

1961 *Los popolucas del Sur de Veracruz*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

WIMMER, Alexis

2002 *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. www.sup-infor.com

XIMÉNEZ, Francisco

1929 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 2 vols. Guatemala: Biblioteca Gothemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.