

## Nexikole y texoxa: *el daño por brujería como categoría nosológica Nahuatl*

Antonella Fagetti

Instituto de ciencias sociales y humanidades, Benemérita Universidad autónoma de Puebla

[antonellafagetti@yahoo.com.mx]

### *Introducción*

Procurar el mal sin la necesidad de enfrentarse abiertamente a quien se quiere perjudicar es ciertamente una de las ventajas que ofrece la brujería, digamos que es su premisa. La brujería y la hechicería son tan viejas como la humanidad. Noticias y pruebas de su existencia las encontramos en la historia de los pueblos antiguos y en las etnografías de los pueblos llamados “primitivos”, y sigue siendo todavía hoy en México una de las principales causas de todo tipo de infortunios y padecimientos que podemos resumir bajo el nombre comúnmente usado de “daño por brujería”<sup>(1)</sup>.

En el ya muy célebre libro *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Evans-Pritchard presenta la peculiar diferenciación que este pueblo africano establece entre brujos y hechiceros. Los primeros serían aquellos que pueden hacer el mal «en virtud de una cualidad inherente», es decir, por contener en su cuerpo una «materia de brujería» que es propiamente la causante del daño, por lo cual el brujo no necesita celebrar ritos, pronunciar conjuros y tampoco poseer medicinas. Por el contrario, los hechiceros enferman «mediante la celebración de ritos mágicos con medicinas malas» (EVANS-PRITCHARD E.E. 1976 [1937]: 47).

La distinción operada por los *Azande* entre brujería/hechicería y brujo/hechicero, o las características propias de la brujería y las brujas estudiadas por (BAROJA C. 1968 [1961]) y (GINZBURG C. 2008 [1989]), quienes a partir de siglo XV fueron objeto de persecución, no necesariamente corresponden a las propias definiciones e interpretaciones que los pueblos indígenas de México han creado de lo que, de manera general, podríamos definir como los conocimientos y las prácticas que pretenden provocar enfermedades, infortunios, accidentes, e incluso la muerte, mediante la manipulación

de fuerzas y poderes no ordinarios, por parte de personas facultadas para hacerlo, sea por poseer el “don” de nacimiento, sea por haber aprendido los procedimientos necesarios o por haber suscrito un pacto con el diablo (FAGETTI A. 2004: 53)<sup>(2)</sup>.

Si bien cada pueblo tiene a sus propios “agentes del mal”<sup>(3)</sup>, no siempre su definición coincide con las connotaciones implicadas en términos como brujo y hechicero que ofrece la lengua española. No obstante, existe consenso en reconocer que quienes procuran el mal a otros poseen ciertos poderes que les son otorgados por revelación por parte de un ente no humano<sup>(4)</sup> y/o han adquirido gracias a la enseñanza de otros especialistas en la materia. Esta definición es sin duda aplicable también a los curanderos, aquellas personas dedicadas a curar las “enfermedades tradicionales”, conocidas también como síndromes de filiación cultural (ZOLLA C. *et al.* 1992, FAGETTI A. 2004), aunque no todos tienen la capacidad de liberar a las víctimas de los maleficios hechos por brujos. Lo que distingue a unos y otros no es sino la intencionalidad, la finalidad que acompaña la acción y, finalmente, la dirección que ésta toma: hacia el bien o hacia el mal. También sabemos que el brujo y el curandero<sup>(5)</sup> no son figuras opuestas e irreconciliables en todos los casos; es frecuente que sus cualidades maléficas y benéficas se fusionen en un solo personaje, el cual – según las circunstancias y el solicitante de sus servicios – actuará en un sentido o en otro.

Ambos especialistas celebran rituales en los que recitan plegarias, encienden veladoras, invocan a sus auxiliares, pronuncian el nombre de la persona a la que dirigen la acción haciendo explícito también lo que quieren obtener, lo que varía – como decía – es el objetivo perseguido<sup>(6)</sup>. Uno daña y el otro repara, uno pone y el otro quita. El principio que subyace a ambas prácticas, por tanto, es el mismo: la capacidad de quien ejecuta el rito, poseedor de facultades extraordinarias reveladas o adquiridas, de influir en la persona que está en el centro del acto perjudicándola o beneficiándola.

El potencial del que todo brujo está dotado se refleja en numerosas habilidades que pone en práctica cuando le son requeridos sus servicios o por iniciativa propia. Una de ellas, y probablemente la más extendida, se dice que es la capacidad de perjudicar a la víctima enviándole una sustancia portadora del maleficio. Se afirma también que los brujos lanzan objetos al cuerpo de sus víctimas, mismos que son extraídos por el curandero del lugar donde se han alojado. El vehículo se introduce en el cuerpo; siendo extraño a él, y al estar cargado de una fuerza negativa, comienza su labor: produce malestar, dolor en la parte afectada y, en general, altera el equili-

brio vital de la persona. Sustancias, piedras, cristales de roca, dardos y flechas invisibles se ocultan en el cuerpo del especialista; son el arma que éste utiliza, de la que a menudo ha sido dotado en el proceso de iniciación y adquisición de poderes, cuando algún ente no humano u otro especialista la introduce en su persona. Son claros, en este sentido, los ejemplos referidos por Hubert y Mauss sobre los “poderes mágicos” de los “magos” pertenecientes a diversos pueblos australianos (1951); o el caso ya citado de los Azande, quienes adjudican al brujo la capacidad de enviar la “materia de brujería” al cuerpo de la víctima (EVANS-PRITCHARD E. E. 1976 [1937]). Jean-Pierre Chaumeil describe como una característica de los chamanes de la región del Alto Amazonas la posesión de proyectiles invisibles que recibieron de los espíritus de la selva durante su iniciación. Las flechas son guardadas en estómago, pecho, brazos, y son nutridas con sangre y jugo de tabaco, para que puedan crecer y auto reproducirse (CHAUMEIL J.-P. 1995: 27).

En México, encontramos una característica muy parecida a la señalada anteriormente, según explican los curanderos. El que sabe hacer daño también introduce huesitos, plumas, cáscara de café, granos de maíz, piedritas, en el cuerpo de quien es objeto de maleficio, lo que a menudo el especialista “extrae” mediante succión, es decir, “chupando” la parte afectada. Ésta podemos considerarla una técnica muy antigua y difusa en gran parte de los pueblos indígenas. La introducción de un agente patógeno siempre tiene como contraparte su extracción, la cual, si se realiza mediante la succión, permite la salida del daño materializado, es decir que el especialista le presenta al paciente lo que estaba provocando su malestar<sup>(7)</sup>. No obstante, hay quien “chupa” sin tener contacto con el cuerpo del enfermo, o quien “desaparece el daño” mediante una limpia, procedimiento por medio del cual el curandero pasa por el cuerpo del paciente huevos, piedra alumbre, veladoras, plantas aromáticas y chiles, que se utilizan justamente para absorber el daño y alejar las energías negativas causantes del maleficio (FAGETTI A. 2004: 53 y siguientes).

Ocurre que el daño sea suministrado por medio de alimentos o bebidas que se mezclan o espolvorean con sustancias previamente “preparadas”, uno de los ingredientes puede ser un polvo obtenido con huesos molidos, sustraídos de un panteón. El maleficio ingerido produce los mismos síntomas que aquél contenido en un envoltorio – también arreglado con tierra de panteón o sal – el cual se deja cerca de la casa de la persona que se quiere maleficar. En ambos casos, por ingestión o contacto, aunque no directo, son las emanaciones nefastas del preparado las que enferman. Lo interesante es que, mientras que en el segundo ejemplo el daño se retira

con una limpia, en el primero, además de la limpia, es necesaria una purga que expulse “físicamente” – mediante evacuación – el “mal puesto”.

Otras técnicas empleadas para “dañar” responden a dos tipos de magia evidenciados por James Frazer, cuya teoría sigue siendo válida para el estudio de la brujería, a pesar de que este autor considera que los presupuestos de ambas son “equivocados”: «La magia homeopática cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa; la magia contagiosa comete la equivocación de presumir que las cosas que estuvieron una vez en contacto siguen estándolo» (FRAZER J. G. 2003: 35). El procedimiento se describe de este modo: el especialista inflige a un “representante” de su víctima el daño que quiere causarle. Es así que se sirve de una fotografía o fabrica un “muñeco”, por ejemplo, con una de sus prendas, utilizando también sus cabellos, y le introduce espinas o alfileres, o lo entierra en el panteón o en el bracerero. De este modo, la persona sufre dolores en todo el cuerpo, o se extingue lentamente porque está enterrada con un muerto o en un lugar caliente que le causa fiebres continuas. Estas prácticas responden a los principios de la magia simpática, que remite a la identidad existente entre el objeto y la víctima, y de la magia contagiosa, que apela al vínculo entre el todo y sus partes, por lo cual recortes de uñas, cabellos, excreciones corporales, en suma, todo lo que “pertenece” a la persona, incluyendo prendas, zapatos y cualquier objeto personal, puede ser utilizado en su contra. No existe una distinción tajante entre magia simpática y contagiosa, como el mismo Frazer apunta; por el contrario, los componentes de ambos tipos de magia se mezclan y se funden en uno solo.

El nombre de la víctima también es pronunciado por el malhechor, lo cual denota nuevamente la existencia de un lazo simbólico que lo une a la persona objeto de brujería. Mientras que el nombre evoca a la persona, sus pertenencias contienen su esencia, su fuerza vital, por lo cual el “representante” no es simplemente imagen o símbolo de la persona, como una de las acepciones que tiene el verbo “representar”, sino que es la persona misma que se hace presente en el acto perpetrado en su contra. El mal, por tanto, se inflige directamente a ella en virtud del vínculo que el objeto del maleficio tiene con el maleficiado. Cada parte del cuerpo y cada objeto que ha estado en contacto con él «...“se contagian” de la energía vital y por ello comparten con la persona una relación de consubstancialidad y se convierten en su extensión, la sustituyen y la representan en un contexto simbólico en el cual, acorde con los principios de la medicina tradicional, es posible manipularlos para influir en la persona u obtener determinados fines, como puede ser propiciar la curación o provocar el infortunio, la enfermedad y la muerte» (FAGETTI A. 2007a: 74-75).

Más allá de los medios empleados para perjudicar y procurar el mal y las habilidades de sus practicantes, debemos recalcar que el daño por brujería responde a un padecimiento complejo, que no puede ser calificado simplemente como enfermedad, puesto que un dolor en una pierna, tener el cuerpo cubierto de granos purulentos, haber sufrido un accidente, la sensación de estar enloqueciendo, o la mala suerte en el trabajo y en el amor, se postulan como algunas de sus múltiples manifestaciones.

La limpia es el recurso más usado por los curanderos para hacer frente a padecimientos, aflicciones, infortunios y desgracias; constituye la piedra angular de la medicina tradicional mexicana, porque sustenta uno de sus principios generales que puede ser explicado así: «el cuerpo humano es un “cuerpo energético” que produce energía para vivir, la cual circula en cada una de sus partes para mantenerlo con vida. El cuerpo es permeable y receptor de fuerzas externas a él, está en continua comunicación con su entorno con el cual intercambia y recibe energía buena y mala» (FAGETTI A. 2004: 153). La existencia del ser humano está vinculada a y propiciada por esta energía vital que le infunde fuerza y vitalidad, y que se ubica generalmente en el corazón, en la cabeza y en todo el cuerpo, porque circula a través de la sangre. La limpia, además de emplearse para hacer el diagnóstico-pronóstico del paciente – cuando el curandero, por ejemplo, rompe el huevo en un vaso con agua y lo observa – es aplicada, como la palabra lo dice, para limpiar o despojar a la persona de todo mal.

En el cuerpo, se albergan energías negativas que la persona misma genera por enojo, ira, tristeza, o que le son enviadas por otros, por ejemplo, por individuos dotados de una “vista pesada”, lo cual genera el padecimiento conocido como el “mal de ojo”, o energías que recibe al estar en presencia de un muerto o al deambular por lugares solitarios donde se encuentran los “aires”. La enfermedad también se concibe como consecuencia de la ausencia del principio vital, cuando éste abandona al cuerpo por un susto, una impresión provocada por una caída o la súbita aparición de un ser fantasmagórico. Mientras que el aire y el mal de ojo implican la presencia de una fuerza nefasta que debe ser desalojada, el susto se relaciona con la ausencia del “espíritu” – como se nombra a menudo la parte anímica del individuo que sale temporalmente no solamente cuando la persona sufre una fuerte impresión, sino durante el sueño – que debe ser “llamado” por el curandero para ser reintegrado al lugar que le corresponde. De hecho, la eficacia del ritual curativo se debe a que éste «atiende al individuo en su totalidad, al cuerpo, cuyas funciones han sido alteradas y a la persona, cuya integridad ha sido vulnerada». Por tanto, la medicina tradicional es una medicina holística, que contempla al ser humano como un todo con-

formado por una parte material y otra espiritual, de cuyo bienestar depende la vida del individuo (FAGETTI A. 2004: 155-156).

Podemos decir que el mal de ojo, el aire y el susto, con el daño por brujería, son las categorías nosológicas que con más frecuencia encontramos en los pueblos indígenas, que han sido objeto de estudio de antropólogos, tanto en el ámbito de la medicina tradicional como de la antropología médica (CAMPOS R. 1997, GALLARDO, J. 2002, HERSCH P. 1997, HOLLAND W. 1989 [1962], LOZOYA X. - ZOLLA C.1986 [1983]).

### *Nexikole y texoxa: la brujería entre los Nahuas de la Sierra Negra de Puebla*

En la región sudoriental del estado de Puebla, se encuentra Tlacotepec de Díaz, enclavado entre cerros y montañas que conforman la Sierra Negra. Su población está conformada por Nahuas, mientras que el municipio, San Sebastián Tlacotepec, del cual es la cabecera, también está habitado por Mazatecos<sup>(8)</sup> Según don Mario, el pueblo debió llamarse Tlahcotepetl, que significa “en medio de los cerros”.

San Sebastián Tlacotepec es un municipio pobre, con un alto índice de marginalidad. La mayoría de las localidades se ubican a varias horas a pie de la cabecera por veredas y caminos de tierra poco transitables. El clima cálido y húmedo da lugar a precipitaciones pluviales casi todo el año. Esto explica el verdor perenne de la selva que recubre los cerros y los pastizales destinados a la cría de bovinos, así como el crecimiento de maíz, frijol, chile, café, y la abundancia de fruta: mangos, mameyes, naranjas, mandarinas, plátanos, anonas, guayabas.

El municipio ofrece atención médica en la clínica de salud del Instituto mexicano del seguro social y en el Hospital integral de la secretaría de salud, que también atiende a la población de los municipios colindantes de Eloxochitlán, Puebla, y Tezonapa, Veracruz. Desde 2009, en el Módulo de Medicina Tradicional, ubicado a un costado del Hospital, atienden curanderos, parteras y hueseros<sup>(9)</sup>. En la cabecera viven varios terapeutas tradicionales, consultados por lo general por quienes consideran que su padecimiento debe ser tratado por un especialista de la medicina tradicional, por el padecimiento mismo, por la falta de recursos o simplemente por costumbre. A veces, la gente busca alivio con ellos después de haber consultado a un médico alópata sin resultado, o viceversa, primero recurre a los servicios del curandero y después busca a un médico.

Desde hace varios años con algunas estudiantes hemos realizado trabajo de campo con curanderos y parteras, sobre todo de la cabecera (FAGETTI A.

2003 comp., GLOCKNER V. 2003, MATEOS E. 2009, MORENO E. 2003, ROMERO L. 2006a y 2006b). Mis propias investigaciones con algunos *ixtlatmatkeh*<sup>(10)</sup>, pero sobre todo con don Mario, me han puesto frente a un hecho irrefutable: si bien los especialistas rituales atienden los principales padecimientos<sup>(11)</sup> que encontramos por lo general en todos los pueblos indígenas y campesinos de México, a los cuales me referí anteriormente, es decir, el aire, el mal de ojo, el susto y el daño por brujería, es tal vez este último el que aparece como la categoría nosológica que más afecta a la población adulta. No tengo números que soporten esta afirmación, me baso sobre todo en los casos atendidos por don Mario y los comentarios escuchados con los vecinos acerca de algunas muertes que tuvieron lugar en los últimos años. Por otra parte, el de la brujería no es un tema del que se hable abiertamente, lo cual dificulta tener una idea de cuántas personas supuestamente la han padecido, o incluso, han muerto por “maldad”.

“Envidia”, “maldad” y “brujería” son las palabras más usadas en las conversaciones en español, que traducen y corresponden no solamente a diferentes expresiones del náhuatl, sino a nociones propias que denotan una particular concepción vinculada a este complejo fenómeno. *Nexikole*, remite a la envidia y *mitsnexikolita* significa “te envidian”, pero estos términos no hacen referencia simplemente a un sentimiento, sino a la acción, es decir, que alguien que te envidia también te está haciendo daño. Por otra parte, se dice *okitlalilihke*, “le pusieron algo...”, que en un contexto discursivo específico alude ciertamente a una maldad. En el mismo sentido, *omitskavilihke*, “te lo dejaron...”, significa que el daño se ha colocado en un determinado lugar con la intención de afectar a una determinada persona. *Okinexikolitake* se puede traducir como “lo envidiaron con la vista”, o sea, “le echaron ojo”. *Mitsnavalkua* a su vez significa “el *nahual* te come”, cuando el *nawalli* se apropia del tonal de la víctima y lo devora, es decir, que le provoca una muerte repentina<sup>(12)</sup>.

Otras formas de hacer daño son: *techihcha*, “te escupe”, cuando alguien escupe y al mismo tiempo piensa en el perjuicio que pretende causar. *Tepipina*, “te chupa”, cuando alguien en la noche, bajo la forma de un murciélago, penetra en la casa para chupar la sangre de quienes están dormidos. *Okitokake se kokonetl*, significa “enterraron un muñeco”; éste representa a la víctima y se confecciona con una de sus prendas previamente sustraída de su hogar. Finalmente, *okixoxke* también se traduce como “le pusieron algo...”; sin embargo, don Mario y sus familiares ponen énfasis en que el término se utiliza cuando quien ejecuta la acción “es fuerte”, tiene mucho poder, pues piensa en el daño y éste tiene efecto de manera inmediata. Anteriormente, el mal debía ser desalojado por algún especialista que

supiera “chupar”, ahora es común que se recurra a una limpia. Entre las diversas formas de procurar un daño, esta última es sin duda la que expresa de manera directa la acción de embrujar; de hecho, *xoxa* significa hechizar o aojar (MOLINA A. 2001 [1970])<sup>(13)</sup>.

Las nociones Nahuas que aluden a actos perpetrados por unos en perjuicio de otros se relacionan con una determinada representación y explicación del mundo, es decir, con la cosmovisión como conjunto de ideas, conceptos y creencias que surgen de las interrogantes que todo grupo humano se formula sobre la vida, la naturaleza, el universo y todos los seres que lo habitan. Estas representaciones y símbolos compartidos ordenan sus actos y guían su práctica, especialmente las relaciones que los Nahuas establecen entre sí y con las divinidades, los seres de la naturaleza y los muertos, seres no humanos que pueblan el otro mundo, el mundo invisible, donde también existen los dobles, los Tonalme de hombres y mujeres que habitan el mundo de la vigilia<sup>(14)</sup>. Una característica del *tonal* es la de desprenderse del cuerpo físico y, durante la noche, cuando la persona duerme, acceder a esta otra dimensión de la realidad, donde tiene encuentros afortunados, pero frecuentemente desafortunados, pues se topa con espíritus malévolos o con algún *nawalli*<sup>(15)</sup> que lo persigue para hacerle daño. *Nawalli* es todo hombre o mujer cuyo tonal, casi siempre cobijado por la oscuridad de la noche, abandona el cuerpo dormido para convertirse en animal (*mokopa okuilli*)<sup>(16)</sup> y acercarse a alguna casa o aparecerse ante alguien y asustarlo. El poder del *nawalli* por tanto reside en la capacidad de hacer que su alter ego tome las apariencias de algún animal: guajolote, cerdo, gato, burro, “tigre”, perro, tecolote, murciélago, víbora, entre otros<sup>(17)</sup>, así como enviar “con el poder del espíritu”, “con el pensamiento”, algún animal para que agrede y asuste a la persona que éste quiere perjudicar; o dirigir sus embestidas al doble de su víctima actuando en el otro mundo, de tal manera que ésta soñará, por ejemplo, que muchas víboras la están atacando. Todo lo que sucede en el otro mundo y es experimentado por el *tonal* afecta a la persona, puesto que el tonal es su *alter ego*, es su otro yo que alejado del cuerpo físico puede sufrir todo tipo de percances<sup>(18)</sup>.

Don Mario, *ixtlamatki*, afirma que en ese otro mundo está *teohcan*, donde se encuentran y «trabajan los espíritus malos», que en las experiencias oníricas aparece como un lugar «feo, ni para meterse», donde hay cerros, cuevas, sótanos, selvas, animales salvajes, hierbas que no se pueden tocar porque le pertenecen al *Tepechane* (“Dueño del cerro”), y donde existen también «otras personas que viven allá en el cerro». En las veredas de *teohcan*, donde «casi vas a ver como si fuera de día», los tonalme se pierden y ya no

encuentran el camino de regreso; de hecho no deberían pasar por ahí, pues se arriesgan a ser capturados y si «se descuidan» son llevados al *teohcan*. «Si andamos sanos, andamos bien, – explica don Mario – pero a veces no faltan los malos, los atacan a medio camino, le decimos *teohcan*. Tú vas en una calle, encuentras un asaltante y no puedes llegar donde tú quieres llegar, así le pasa al espíritu». Estos encuentros causan irremediablemente enfermedad porque, como comentaba anteriormente, lo que le sucede al doble afecta a la persona física y anímicamente, como explica el mismo *ixtlamatki*: «Nosotros no valemos nada sin nuestro *tonal*, si nuestro espíritu lo atacan, nosotros podemos ir en cinco minutos al panteón, nos morimos. El espíritu es el que nos hace vivir».

Entonces, el *nawalli*, especialista del mal, dirige sus actos hacia el *tonal*, la entidad anímica fuente de vitalidad y fortaleza para todo ser humano, de la cual depende su bienestar y salud, es decir, su existencia. Son muchas las formas en que lo hace, los casos atendidos por don Mario muestran varios métodos y medios que al mismo tiempo ejemplifican la práctica común a los *nawalme* de Tlacotepec.

¿Quién hace el daño? ¿Cuáles son los motivos que inducen a alguien a dañar a otro? ¿Cómo lo hace y qué consecuencia tiene para el afectado? Son todas preguntas que se hace el investigador frente a personas que se declaran enfermas y que buscan el alivio con el *ixtlamatki*.

Está ampliamente comprobado que el móvil de la brujería son los problemas que se suscitan entre vecinos, familiares cercanos y parientes. Conflictos no resueltos o que no dejan satisfecha a una de las partes, o la envidia que suscita el individuo que posee lo que otros no tienen: un sinnúmero de razones que despiertan el deseo de revancha, venganza, castigo, ante el cual la brujería se presenta como una solución relativamente fácil, un arma silenciosa, oculta, discreta, que le hace sentir al agraviado que su ofensa ha sido vengada o su carencia compensada<sup>(19)</sup>.

Suele ocurrir que el agraviado recurra a un especialista para ver satisfecho su deseo de venganza, sin embargo, por lo que concierne a los pacientes atendidos por don Mario, al parecer, la mayoría de las veces el daño había sido causado por la misma persona involucrada en los hechos, es decir, que ésta se había valido de sus propios poderes como *nawalli* para obtener los efectos deseados. Según don Mario, siempre «hay más malos que buenos», lo cual a su manera de ver explica, por un lado, por qué existe tanta “maldad” y tanta gente resulta perjudicada, y, por otro, por qué no siempre se necesita buscar un mediador que cometa el daño, sino que la mayoría de las veces es el mismo agraviado el que actúa por su cuenta.

Cuando el *ixtlamatki* observa el huevo con el que ha limpiado al paciente, siempre le pide que recuerde con quién discutió, a quién encontró en el cafetal, quién fue a verlo a su casa, o por dónde anduvo. Aunque él lo supiera con certeza, no revelaría la identidad del culpable, pues éste es un asunto delicado y peligroso tanto para él como para el enfermo, lo cual obviamente no impide que este último saque sus propias conclusiones y sepa de quién se trata. El huevo es un medio de adivinación que le permite “al que sabe” “ver” lo que otros no pueden ver y hacer un diagnóstico de la enfermedad, es decir, encontrar su causa y determinar el procedimiento a seguir para su curación. «Te pusieron algo» o «agarraron tu *tonal*»: así don Mario explica a sus pacientes por qué están enfermos. A esta conclusión puede llegar también limpiando una prenda del paciente, pues a veces éste se encuentra imposibilitado para acudir a la casa del curandero.

Según don Mario, ésta es la lógica que priva en los actos perpetrados por el *nawalli*: siempre arremete contra la persona atacando a su *tonal* en los sueños o encerrándolo en una botella que contiene abejas; “preparando” unos huevos y enterrándolos cerca de la casa o en el sendero que suele recorrer la víctima, o en su *milpa*; sirviéndose de una prenda que al estar en contacto con su propietario se ha impregnado de su *tonal*, su fuerza anímica; pronunciando su nombre, pensando en ella y “concentrándose” en lo que persigue porque «él se concentra cuando se acuesta, se concentra cuando amanezca, está en su mente, ¡Quiere acabar con él!». Por medio del pensamiento y la concentración, actúa “espiritualmente” y por tanto vulnera a sus víctimas no lesionando su cuerpo físico, sino atacando su cuerpo sutil, su *alter ego*, aunque finalmente el daño se refleja infaliblemente en su salud<sup>(20)</sup>.

La “maldad” tiene múltiples manifestaciones, y responde exclusivamente a los métodos elegidos y a las ocurrencias del hacedor del mal. Algunos se conforman con hacer sufrir un rato a su víctima, otros persiguen su muerte. Igualmente, existen múltiples formas de perjudicar a un enemigo: mediante los sueños, el pensamiento, un muñeco, un escupitajo, la “vista”... Los casos atendidos por don Mario revelan por lo general que los Nawalme se valen de poderes que ellos, por su naturaleza, detentan. Por su especial condición, por haber nacido con el don, como explico más adelante, tienen la capacidad de “concentrarse”, como sostiene este *ixtlamatki*, porque su poder reside en su pensamiento, o como explica su esposa: «Es *nawalli*, nomás por decir algo en su corazón, alguien se va a enfermar». En *toyollo*, “nuestro corazón”, donde reside también la fuerza anímica del individuo, se generan los pensamientos y los deseos que, en virtud de los poderes especiales del *nawalli*, se convierten en realidad.

Los casos reportados por don Mario y por otros especialistas de la curación, la observación de limpias y los testimonios de personas que sufrieron un daño por brujería o que relataron lo ocurrido a algún pariente o vecino, indican que existen varias maneras de procurar el mal y a continuación menciono algunas para darle al lector una idea de la amplia gama de medios empleados, la variedad de resultados obtenidos, las características de víctimas y victimarios, además de las razones por las cuales se recurre a la brujería. A menudo se usa la ropa: dos mujeres robaron una prenda de otra mujer, la esparcieron de chile y la llevaron al panteón; cuando la víctima, presa de intensos ardores en todo el cuerpo, pidió ayuda al *ixtlamatki*, era ya demasiado tarde. Un hombre – también paciente de don Mario – amaneció con unos arañazos en el abdomen, como consecuencia de que en la noche soñó un animal, no distinguió si era perro o gato, que arremetió contra él. El “culpable” fue un vecino al que le había medido un terreno y por no estar conforme con su trabajo lo atacó. Otro hombre “soñaba feo”: se le acercó un animal monstruoso que repentinamente se convertía en el vecino con el quien había discutido por unos terrenos y le pegaba. Lo mismo le ocurrió a un hombre, quien vió en sueños un toro de dos cabezas con los ojos negros y dos bocas que abrió para decirle: «– ¡Ahora te voy a comer!». Fue un “mal aire” enviado por su sobrino, a quien demandó por no quererle pagar unas cañas que sus borregos habían comido en su *milpa*. El joven “hizo *muina*” porque lo encerraron en la cárcel y se desquitó. También por un problema con un vecino, a un hombre se le estaban pudriendo los dedos de los pies. Hace ya muchos años, una niña pagó las consecuencias de que su padre no le hubiera convidado carne de *tepezcuintle* a su compadre, porque éste en venganza “puso” la cabeza del animal en la cabeza de la pequeña, la cual durante días sufrió dolores intensos antes de morir.

Desde que comenzó a trabajar como *ixtlamatki*, don Mario ha atendido a varios pacientes, que él considera han sido afectados por la acción de algún *nahual*: un hombre enfermó por el “mal aire” que le causó el encuentro en su *milpa* con una víbora enorme, conocida como “palanca”, que “fue a dejar en su camino” una anciana *nawalli*. Una mujer al caminar por la vereda que lleva a su cafetal sintió cómo una espina se clavaba en su pie, la herida no podía sanar y le impedía caminar. Un anciano tenía las piernas hinchadas y cubiertas de “granos” porque su hermano, a causa de la envidia que le tenía por la abundante cosecha de maíz, en el terreno que el primero cultivaba, le “habló” a la Tierra y le pidió que se quedara con su *tonal*. Por los problemas que se suscitan entre vecinos, algunas mujeres sufrieron dolores de cabeza, de “cintura”, hemorragias, punzadas en el

vientre; otra sentía un peso en el pecho que no la dejaba respirar. Un hombre estaba cubierto de llagas, otro sentía una “bola” en el estómago. Un niño – hijo de don Mario – peleó con un compañero de la escuela y al día siguiente tenía una “bola en la garganta” que le lastimaba y le impedía comer, que le “puso” la abuela del contrincante, cuyos poderes la califican como *texoxa*. Una joven mujer sufrió agudos dolores de cabeza y vientre y al cabo de unos meses murió como consecuencia de la venganza de la madre del novio a quien abandonó para casarse con otro hombre. En la iglesia, una anciana mujer “envidió” a un niño de brazos y lo aojó, provocándole vómito y diarrea. Alguien “escupió” en el camino que suele recorrer su adversario y a éste le “salieron granos en la cabeza”. En fin, un sinnúmero de síntomas y signos considerados por el especialista como propios de la acción nefasta del *nawalli* sobre el *alter ego* de su víctima, que se manifiesta en dolencias, malestares y afecciones graves que pueden llevar a un debilitamiento y consunción generales del cuerpo y provocar la muerte.

En Tlacotepec, se cuenta que hace tiempo los Nawalme tenían como aliados a los Teyome, ídolos de piedra a quienes ofrecían siete huevos, su alimento favorito, a cambio de favores: «Tienen su oración para despertarlos, si alguien no quiere a la persona o no le prestó algo, nomás los van a ver sus muñequitos, les va a rezar qué quiere, ellos van a trabajar para esa persona y esa persona se enferma»<sup>(21)</sup>.

La gente se cuida de vecinos y parientes, pues «no sabe uno qué corazón tienen». Cuidan de no dejar ropa tendida afuera de la casa en la noche; se vigila que nadie entre a la cocina y entierre ropa, muñecos o huevos “preparados” debajo del fogón; se inspecciona alrededor de la vivienda cuando se escuchan pasos, cuando se ve una sombra atravesar el patio, si algún animal araña el techo de lámina o los perros ladran con insistencia. Se procura convidarle mole de guajolote a la vecina, porque ésta podría desquitar su enojo “poniéndole” en la espalda a la cocinera un hueso del animal que no pudo comer. A los niños se les reprende cuando juegan y hacen mucho ruido porque podrían molestar a quienes viven cerca de la vivienda. Se les asusta diciéndoles que alguien en la noche podría ir a “chuparlos” y al otro día amanecerán con el cuerpo cubierto de moretones. A veces la maldad la propicia alguien muy cercano a la persona, de quien difícilmente se sospecharía: el compadre, la abuela, el hermano, el hijo, la tía, la suegra, la nuera, la madre o el padre, el novio o la novia desechados...

El caso que relato a continuación ejemplifica y esclarece el proceso de sanación que una mujer, víctima de una “maldad”, vivió cuando acudió con don Mario buscando auxilio ante su estado de salud.

### *La curación de una mujer*

Doña Lourdes, de cincuenta años, vive en Zacatilihuic, una ranchería ubicada a unos cinco kilómetros de la cabecera municipal. Un día<sup>(22)</sup> llegó acompañada por su madre a la casa de don Mario, caminaba con mucho esfuerzo por su aparente embarazo. Cuando se sentó le explicó al *ixtlamatki* que no podía respirar y se cansaba al caminar. Como siempre, don Mario tomó un par de huevos, rezó ante el altar y comenzó a limpiar a la mujer. Al terminar, los vació en un vaso con agua y los observó con cuidado; en seguida le dijo a la paciente que se sentía mal porque algún familiar, en su propia casa, le estaba haciendo daño. El embarazo, que le provocaba tanto agotamiento, en realidad no era tal. Durante la entrevista que sostuve con ella, explicó que unos días antes de la visita a don Mario, al ir a recoger unas hierbas para barrer su casa, sintió de improviso un dolor agudo y poco a poco su vientre fue creciendo.

La mujer confirmó la sospecha de don Mario: sabía que no estaba embarazada y que el abultamiento del vientre, que aparentaba casi nueve meses de gestación, se debía a otra causa, porque ya le había sucedido algo parecido. Le reveló que tenía problemas con su suegra y que por segunda vez se encontraba “encinta”. Narró que ella y su esposo vivían con la madre de éste, la cual quería a toda costa sacarlos de la casa para entregársela a una hija. El hijo obviamente no estaba conforme, pues había trabajado mucho tiempo como albañil en la Ciudad de México para poder construir una casa amplia de dos pisos.

Don Mario le pidió a la mujer que regresara al día siguiente con el “material” que iba a necesitar para la limpia y la protección que suele prepararle al paciente: seis huevos de rancho, siete flores blancas y siete rojas, siete granos de maíz rojo, siete dientes de ajo, dos veladoras chicas y una veladora de “siete potencias”. Le aclaró que ella debía estar dispuesta a perdonar a su suegra, debía pasar a la iglesia a rezar y a dejar unas flores y las dos veladoras: «Vas a cumplir con todas las medidas para que la curación te haga efecto y vas a salir del problema», le dijo a doña Lourdes.

Unos días después, cuando la paciente regresó con las cosas que le había pedido el *ixtlamatki*, éste inició el ritual. Más que una oración, la que sigue podemos considerarla una súplica que acompañó la bendición y preparación de la “curación” que la enferma tenía que llevar a su casa:

«Ahorita, aquí te pido lo que tu hija necesita en esta tierra, en donde ella vive, en esta comunidad que se llama Zacatilihuic. Se llama María Lourdes y ahorita te pongo aquí a tu hija María Gloria, es la persona que le está haciendo maldad a su nuera. Ahora te estoy pidiendo a ti, a los Cerros, que

me tienen que escuchar lo que tu hija necesita: Cerro Tsitsintepetl, Istaktepetl y Kovatepetl, ustedes están viendo cómo está su hija, lo que ella pide, ahora le tienen que dar camino. Ahorita me tienen que escuchar porque estoy hablando con ustedes, porque a su hija le duele hasta sus venas, hasta sus huesos, hasta su sangre, donde ella tiene la enfermedad que no es buena. Ahora te estoy pidiendo que todo lo que tiene lo vas a juntar, todo aquello que le duele, todo lo que le está haciendo mal. En esta noche lo tienes que hacer para que ella se cure, porque nadie lo puede hacer más que ustedes que son los Cerros y más que tú, Señor Jesús, moverás todo lo que hay tanto arriba como aquí en la Tierra, todo lo que hay en el aire para que tu hija sane de todo lo que le está doliendo, que sienta la señal.

En esta comunidad de Zacatilihuic, donde ella descansa, donde está su sangre, ahí tiene que sentir la señal, ahora en esta noche, le vas a dar fuerza y la señal a la hora que sea. Ahora tiene que sentir para que se cure, para que ella salga de todo lo que tiene en este momento. Tu hija no sabe lo que tiene, pero tú Señor sabes qué es lo que siente. Estos ojos tienen que mirar, tienen que soñar... Ella va a ver con sus propios ojos en su sueño qué es lo que tiene y no hay nadie más poderoso que le puede sacar eso más que Dios, no hay nadie más poderoso en esta tierra que ustedes, los Cerros, a los que les estoy hablando.

Le tienen que dar camino a esta enfermedad, por medio del viento, ustedes tienen que sacarle esta enfermedad, que se vaya lejos todo lo que es malo, donde nadie la alcance porque a ella le duele, le hace daño y ya no está tranquila. Todo lo que no pertenece a esta Tierra en este momento te estoy pidiendo para que le quites a esta hija tuya esta enfermedad que no es buena, por eso ahora en este día le tienes que dar lo que necesita de curación, en esta noche del día martes»<sup>(23)</sup>.

El *ixtlamathi* pronuncia el nombre de la víctima y de su victimario y les ruega a Jesucristo, a los Cerros (*Tepeme*) y al Viento (*Ehecatl*) que intervengan para eliminar la enfermedad que agobia a su paciente. Pide la ayuda de los Cerros, antiguas divinidades protectoras de sus hijos, que viven en los pueblos que los mismos cerros rodean. Éstos escuchan las oraciones que les dirigen los Nawalme, quienes los invocan cuando cometen sus fechorías, para esconder en las profundidades de una cueva a los Tonalme de sus enemigos; pero los Cerros también cumplen las peticiones de los curanderos, cuando éstos les suplican en sus plegarias que busquen al espíritu extraviado por un susto, prisionero de un *nawalli* o “quedado” en la tierra o en el agua y por tanto retenido allí por su Dueño. Los Cerros auxilian a los dos dejando ver su naturaleza dual, benévola y malévola.

Don Mario, después de la oración, terminó el ritual manifestándole a su paciente que él no acostumbra “chupar” como suelen hacer en Caxapa, pueblo perteneciente al municipio de Tlacotepec famoso por sus brujos y curanderos, donde acude mucha gente a curarse y en busca de alguien dispuesto a hacer maleficios. Hace muchos años, el especialista en la ex-

tracción de un mal enviado o “puesto” “chupaba” en el lugar donde éste se localizaba, como narra la partera Jovita Lezama, recordando cómo su abuela “chupó” la espalda de una mujer para sacarle la víbora causante del daño (GLOCKNER V. 2003).

El *ixtlamtki* también le advirtió a doña Lourdes de lo que acontecería en la noche: «Si quieres que salga todo lo que tienes, si pones de tu parte, te hago la curación y tú misma vas a ver lo que va a salir y vas a sentir como a las once o a la una de la noche, vas a sentir algo muy raro. Tú no vas a tener nada de miedo, concéntrate con Dios y Dios sabe qué señal te va a dar. Al amanecer vienes». Le recomendó que llegara a su casa y le ofreciera de comer a la “viejita”, su suegra: «Tú ya no pienses que te está haciendo mal, como que no está pasando nada». Le explicó cómo tenía que enterrar lo que él había preparado: tenía que escarbar un hoyo en cada esquina y otro en medio de los dos lados más largos de la casa, en total seis. En cada uno tenía que depositar un huevo, dos granos de maíz y el ajo, éste como protección del maíz, puesto que la enfermedad estaba muy fuerte.

Al tercer día llegó doña Lourdes, ya no tenía el vientre abultado, caminaba bien y tenía un mejor semblante. Ella misma relató lo que ocurrió la noche del martes, lo que vio y sintió, atenta a la señal que el mismo *ixtlamtki* le había anunciado. Eran como las once de la noche, estaba acostada y sintió ganas de vomitar, entonces de su boca salió una pelota que cayó al piso y se alejó rebotando. Al poco rato, tuvo la misma sensación y esta vez comenzó a salir una víbora que desapareció inmediatamente. No se asustó porque recordó las palabras de don Mario. Para ella fue «como un parto, cuando alguien hace fuerza para que nazca el niño, pensó que era un niño que iba a nacer», se sintió agotada y permaneció todo el siguiente día en cama.

Mientras la paciente experimenta la liberación del maleficio, la liberación de la pelota que le impide respirar y de la víbora que crece en su vientre, el *ixtlamtki* – según el mismo don Mario relata – «antes de dormir va a estar concentrado, va a estar durmiendo, pero al dormir ya se concentró de lo que va a pasar, o lo que va a ver en el sueño, al chico rato, cuando despierta, él ya sabe». De hecho, don Mario esa misma noche soñó a doña Lourdes llegando a su casa: «ya no tenía nada». Las oraciones dirigidas a Cristo y a los Cerros, la protección con los huevos y el maíz, la fe y disposición de la mujer para curarse, el poder de sanación que posee el curandero, la capacidad para “concentrarse” y auxiliar al paciente en el difícil trance que implica, en este caso, el desalojo de la maldad... todo participa en el proceso de sanación.

Para proteger a su paciente de los influjos perniciosos del *nawalli*, don Mario utiliza huevos y granos de maíz rojo, más “potente” que el blanco y por tanto más útil en este tipo de circunstancias. «Cuando está uno enfermo del espíritu es cuando da uno el maíz; si una persona está mal por la mentalidad<sup>(24)</sup> de otra persona, tienes que darle maicito para que la proteja y no la esté molestando». El maíz defiende y aleja la maldad, porque: «está vivo, si lo tiras allá afuera, allí nace, adentro tiene su corazón, *iyollo*. El maicito, por eso nosotros estamos viviendo, de allí viene el alimento, de allí venimos, por eso cura a los pacientes». Además, el maíz bendecido por el especialista propicia los sueños, esenciales en el proceso de diagnóstico y sanación. «El paciente se va a dar cuenta de quién lo está envidiando», así como el curandero sabrá «cómo se va a recuperar, por dónde se vino esa enfermedad. Vas a ver como en la pantalla, como película ¡Bonito!»<sup>(25)</sup>.

El vínculo que une a los Nahuas con el maíz se sustenta en el mito, cuando Jesucristo hizo al primer ser humano de barro y le dió vida colocando sobre sus labios un grano de maíz y soplando sobre él su propio aliento (ROMERO L. 2008: 63). Ahora, el maíz alimenta a la gente y la protege con su espíritu bondadoso que siempre ayuda a los necesitados.

Los granos de maíz pueden ser siete o doce, según el estado en que se encuentra el enfermo. Siete, si no está grave, y doce, si su vida peligra. Con ellos, don Mario forma un círculo en la palma de la mano y reza. El círculo encierra en su interior al *tonal* del paciente y lo defiende al no permitir que los influjos nefastos de la maldad lo vulneren. Los siete y doce granos hacen referencia a la constitución del ser humano porque toda persona posee *matlaktli ivan ome tonalme*, “doce espíritus”, y *chikome tonalme* sería la mitad. Esto explica por qué utiliza siete o doce dependiendo de la gravedad del paciente; no se pueden preparar doce maíces para alguien cuyo estado de salud no sea grave porque, según don Mario, «el paciente no lo va aguantar», es decir, que la fuerza que contiene el espíritu del maíz en lugar de ayudarlo lo perjudicaría. Según la concepción Nahua de la persona, ésta posee doce espíritus, que don Mario en sus oraciones nombra de diferente manera: *itonal*, *isitlalli*, *ichikavalis*. *Isitlalli* es “su estrella” y significa tal vez que el espíritu también está “arriba”, en el cielo, mientras que *ichikavalis* es “su fuerza”. Los tres representan lo mismo: el espíritu del ser humano fuente de energía, fuerza y vitalidad, uno y múltiple a la vez, ubicado en doce puntos del cuerpo, también llamados *matlactli ivan ome totlalnamikilis* (“nuestros doce sentidos”): coronilla, garganta, nuca, muñecas, coyunturas de los brazos, ombligo, corvas de las piernas, tobillos<sup>(26)</sup>. *Matlactli ivan ome tonalme o totlalnamikilis*, por tanto, representan a la persona.

Mis preguntas durante la entrevista para tratar de entender cómo don Mario explicaba que su paciente hubiera sanado, propiciaron por su parte una reflexión interesante acerca de todos los elementos que intervienen en el proceso curativo, del papel del curandero y de la enferma:

«El Diosito tiene que escuchar para que la paciente salga bien, pero, también, si la paciente tiene fe... Yo aquí voy a rezar por la persona, pero si ella no cree, su mente está en otro lado, ide nada sirve! Yo le dije: – Si lo crees, te hago la curación y se entregó con todo su corazón la señora. Se preocupaba por ella misma, su hija, su esposo, su mamá, ella quería saber qué tenía adentro, sentía que se movía y no podía respirar, le molestaba feo. Yo tuve miedo, cuando vi la señora, dije: – ¿Qué hago? Nunca había curado a alguien así».

Don Mario argumenta que otros casos tratados por él fueron más “sencillos”, él mismo estaba asombrado por los resultados de su trabajo. Sabía que:

«se tiene que aplicar todas las fuerzas, o sea, te concentras por la persona, cierras tus ojos, lo rezas el maicito, lo rezas todo el material que tienes en tus manos, pero tú te concentras, tú no vas a ver a otro lado, tú te vas a concentrar adentro de su panza y lo pronuncias, pero muy así de corazón... ese día ocupé un Santuario, Jesucristo, y cuando acabé todo, ella lo besó. Yo le dije: – Él te va a curar, aquí nadie es tan poderoso, a nosotros nomás nos dicen: – Tú haces la curación y yo sé cómo lo voy a quitar».

En la perspectiva del *ixtlamatki*, sólo si el paciente tiene fe en el poder de curación de Dios y del curandero, como su emisario, encontrará alivio. Cuando un paciente le agradece a don Mario lo que hizo por él, él le contesta: «Dale gracias a Dios, él te curó, yo no soy nadie». La fe y confianza en Dios también son indispensables para quien cura, don Mario sabe que Dios siempre está a su lado protegiéndolo, sabe que no debe tener miedo porque se podría enfermar. Pero, además, confía en su capacidad de “concentrarse” en el mal que afecta al enfermo, sabe que las limpias que realiza son efectivas. Cuando limpia a una persona, lee el huevo, ora por ella y le entrega el maíz como protección, sabiendo que «le va a hacer el efecto»<sup>(27)</sup>.

Don Mario cura desde hace siete años. Tenía cuarenta y uno cuando soñó que se encontraba en una cueva y escuchó la voz de Dios, quizá el “Dios de la Cueva”, del Cerro, a quien ahora invoca, quien le decía que llevara a los pacientes graves a curar allá. La voz le indicó cómo debía hacer la limpia y lo que debía emplear. Estas experiencias oníricas, que muestran que la persona ha sido elegida por las divinidades para curar, son muy comunes entre los curanderos y constituyen una señal irrefutable del don que identifica al *ixtlamatki* como chamán (FAGETTI A. 2007b y 2009). Corresponden

a una iniciación que a menudo, como en el caso de don Mario, es acompañada por otros sueños en los que el neófito conoce las plantas medicinales, los objetos, las oraciones indispensables para su labor y aprende cómo utilizarlos.

En Tlacotepec se dice que el *ixtlamatki*, “el que sabe”, nace con la “ropita blanca”, con un “velo” que recubre todo el cuerpo o sólo la cabeza, mientras que su enemigo, el *nawalli*, viene al mundo cubierto por la “ropita negra”<sup>(28)</sup>. Para ambos la presencia del amnios adherido al cuerpo es señal de que tienen el don: el primero ayudará a la gente de su pueblo, mientras que el segundo sólo causará enfermedad y muerte. La ropita (*itzotzol*) blanca o negra indica por tanto la naturaleza buena o mala del niño o la niña que acaba de nacer. El *nawalli* se define como *yolchichic*, o “de corazón amargo”; se dice que *iyollo amo cualli*, “su corazón no es bueno”, “su don es el negro” y “está para dañar a la gente”, mientras que el *ixtlamatki* posee un “corazón fuerte”, o *yolchicavac*, y sabe curar porque “tiene un don bueno”. El corazón, *iyollo*, “su corazón”, es más que un órgano vital: constituye la naturaleza misma del individuo, y de acuerdo a su condición genera sentimientos y pensamientos, determina su carácter, sus preferencias e inclinaciones (Cf. LÓPEZ AUSTIN A. 1984 [1980]: 207 y 255, ROMERO L. 2006a: 115).

El antagonismo entre *ixtlamatki* y *nawalli* se manifiesta en los sueños<sup>(29)</sup>, cuando este último se aparece como *tekwani*, “tigre”, el animal más peligroso del mundo invisible, porque es “el que come a la gente”. En el ideario de don Mario, el *tekwani*, que camina en el suelo, se opone al ave en la que se transforma el *ixtlamatki* para huir de sus ataques<sup>(30)</sup> de los cuales a menudo no se salvan los futuro *ixtlamatkeh*, quienes abandonan en la noche el vientre materno, durante la gestación, para ir a los cerros y reunirse con otros niños y con los curanderos de los cuales aprenden los conocimientos que en un futuro, todavía lejano, necesitarán para desempeñar su trabajo como curanderos y adivinos (GLOCKNER V. 2003, ROMERO L. 2003, 2006b). En efecto, dice la gente que los Nawalme, al darse cuenta de que el niño «va a venir de otra forma, no van a permitir que viva» y tratan de impedir el nacimiento de un niño con el don, su futuro enemigo, capturando a su *tonal* que sale en la noche o quitándole la “ropita” antes de que nazca, es decir, quitándole el *iixtlamachillis*, “su don de conocer las cosas”; o una vez nacido le hacen alguna “maldad” para que enferme. La expresión *vits okse tlamantle* (“vino de otra cosa o forma”) significa que la persona posee “otra” condición, diferente del común de la gente, porque “trajo un don”, que puede ser para hacer el bien o hacer el mal.

*Pensando en la brujería...*

En el campo nosológico tradicional Nahua de la Sierra Negra, el daño por brujería es considerado probablemente el padecimiento que más a menudo pone en riesgo la salud y la vida de la gente. Los motivos que inducen a alguien a solicitar los servicios de un brujo, o a valerse – en tanto *nawalli* – de sus propios “conocimientos”, son la envidia, la rivalidad, los conflictos entre individuos y familias a quienes la brujería ofrece una salida y desahogo ante sentimientos y emociones como el rencor, el deseo de venganza, el despecho, la ira, la codicia y los celos. En lugar de buscar un enfrentamiento abierto y una solución directa a la disputa, quien promueve la brujería obtiene lo que persigue sin necesidad de exponerse y corriendo menos riesgos de ser descubierto. De hecho, son pocos los casos en que alguien que se considera víctima de brujería denuncie ante las autoridades del municipio a su presunto victimario. Por lo general, la acusación no prospera, puesto que difícilmente se pueden presentar pruebas que sostengan la culpabilidad del denunciado<sup>(31)</sup>. De cualquier manera, para evitar ser descubierto, quien promueve el daño recurre con frecuencia a un especialista que reside en otro pueblo, incluso lo suficientemente lejano con tal de no levantar sospechas.

Si bien algunas personas tratan de mantener buenas relaciones con sus vecinos y parientes con el afán de evitarse problemas, las circunstancias de la vida no siempre lo permiten. La costumbre de dirimir las diferencias y de buscar secretamente una solución a los conflictos por medio de la brujería se encuentra bastante extendida y arraigada en Tlacotepec. De hecho, está tan presente en la cotidianidad que podemos afirmar que es parte del *ethos* de sus habitantes<sup>(32)</sup>, forma parte su *modus vivendi* que regula e influencia la vida misma. Se perfila, por tanto, como la contraparte de las relaciones que la gente establece públicamente con vecinos y parientes, donde un componente fundamental es la reciprocidad, una de cuyas expresiones son los vínculos de parentesco de toda índole – por afinidad, consanguinidad y compadrazgo – que de alguna manera constituyen los cimientos de la vida social de todo pueblo indígena.

Mientras que en México las causas y motivaciones que sustentan la brujería han sido suficientemente dilucidadas, así como se ha estudiado el entorno social y cultural que las propicia (GALLARDO J. 2002, KNAB T. 1998 [1995], OLAVARRIETA M. 1992, THOMAS N. 1974, TRANFO L. 1990 [1974]), no sucede lo mismo con los aspectos relacionados con la práctica de sus especialistas, los brujos. Por experiencia, puedo decir que es prácticamente imposible que alguien se asuma como tal y revele sus secretos, hecho que sin duda

nos impide comprender cabalmente este fenómeno. Por tanto, contamos únicamente con los testimonios, descripciones y puntos de vista de quienes se consideran especialistas de la curación, de los pacientes y de la gente en general, por lo cual cabe preguntarnos: ¿Dónde nos lleva su propia interpretación o explicación acerca de la práctica de la brujería? Los testimonios recopilados apuntan, de manera similar, hacia el reconocimiento de la naturaleza maligna del especialista del mal: *nawalli*. Se afirma que el don también lo dota de poderes extraordinarios que le permiten perjudicar a otros por medio del pensamiento y la palabra, preparando huevos que se entierran cerca de la víctima, manipulando objetos que le pertenecen, transformándose en animal para aparecerse ante ella, o para agredir a su *tonal* en los sueños.

Muchos enfermos señalan que acuden al médico y no encuentran alivio, recurren entonces al *ixtlamatki* y éste, si las condiciones de salud del paciente todavía lo permiten y si se considera competente para contrarrestar el poder de su adversario, encuentra el remedio. La limpia es actualmente el medio más usado para alejar el mal y restablecer la salud. Obedece al principio según el cual el brujo envía a su enemigo o al enemigo de su cliente una energía perniciosa por medio del pensamiento, puesto que, en virtud de sus poderes, le basta pensar e imaginar el mal que le quiere infligir o crear una representación del daño, para que éste se convierta en realidad. La limpia y el maíz por tanto le infunden al paciente una energía contraria a la que lo está afectando, una energía curativa y protectora. El pensamiento positivo y los buenos deseos que se reflejan también en las plegarias del *ixtlamatki* contrarrestan el principio destructor que, como decía, actúa sobre el *tonal* de la persona y tiene innegables consecuencias para su salud.

La capacidad de curar también se remite a la posesión del don por parte del especialista ritual, a su fortaleza anímica, a la capacidad de “concentrarse”, que le permite desafiar al *nawalli*, porque él también tiene un poder fuera de lo ordinario. Ambos poderes, el del bien y el del mal, se asumen como manifestaciones de la predestinación, de la existencia de un destino predeterminado para unos cuantos elegidos. Claramente, la gente reconoce que la capacidad de enfermar y curar reside en el don, cuya manifestación es la presencia de la “ropita negra” o “blanca”. *Nawalli* e *ixtlamatki* poseen así las mismas facultades, crean situaciones y condiciones mediante la concentración, el pensamiento, las palabras, los gestos, que se oponen entre sí porque, mientras que el primero causa desgracia y sufrimiento, el otro proporciona alivio y liberación. *Nawalli* e *ixtlamatki* encarnan la eterna lucha entre el bien y el mal.

Por otra parte, de las opiniones de la gente entrevistada se deducen algunos principios que operan en la práctica orientada a la persecución del mal o a la propiciación del bien. Uno de ellos es la idea de que el *tonal*, el principio vital constitutivo de toda persona Nahua, aquel que le infunde fuerza y vitalidad, es uno y múltiple a la vez, es decir, no sólo existe en el individuo, sino que puede separarse durante el sueño y viajar por el otro mundo, abandonarlo repentinamente a causa de un susto y, al mismo tiempo, estar presente en cada porción del cuerpo (uñas, cabello, humores y excreciones) aún separado de él y en todo lo que ha estado en contacto con él.

Las raíces ancestrales de la magia, los principios de la “magia simpática y contagiosa”, las encontramos en los elementos que definen la práctica de la brujería y la terapéutica tradicional nahuas: la idea de la existencia de una consubstancialidad entre el individuo y lo que ha estado en contacto con él, de la cual se deriva la posibilidad de dañarlo, pero también de curarlo, presupuesto que se extiende también al nombre propio. Una prenda, la fotografía y el nombre representan y son la persona misma, y cualquiera de estos elementos la evoca y simboliza, colocándola al centro del acto que tiene como finalidad enfermar o curar. Por tanto, lo que distingue brujería y curación es la intencionalidad, la finalidad, la voluntad que orienta la acción del *nawalli* y del *ixtlamatki*, adversarios acérrimos. El primero se concentra en el daño que quiere que sufra su víctima; pronunciando conjuros y oraciones, se dirige a los Cerros y a los “espíritus malos” y les pide auxilio, “prepara” los huevos o “reza la ropa”: todo se orienta al mal. El segundo, en cambio, se concentra en la salvación del paciente, ora e intercede por él ante Dios y los Cerros, “prepara” los huevos y el maíz como protección: todo se encauza al bien. La eficacia de la práctica de buenos y malos se ciñe, nuevamente, a un mismo principio: el sujeto, el maleficiado o beneficiario de la acción es el *tonal*, el principio vital, que recibe influjos dañinos o benéficos según el caso y cuyo estado se refleja finalmente en la persona, en su condición y salud física, emocional y espiritual.

Mientras que los Nahuas atribuyen la capacidad de hacer daño o de curar a cualidades inherentes a ciertos especialistas, *nawalli* e *ixtlamatki*, de procurar el mal y propiciar el bien en función de que tienen el don, y no dudan en reconocerlo, porque es parte de la explicación que su cultura ha formulado ante el infortunio, la enfermedad y la muerte, el antropólogo se pregunta desde su propia perspectiva – que surge de la interpretación de las mismas ideas y concepciones Nahuas – ¿Por qué se enferman los Nahuas y por qué se curan? Quienes hemos estudiado la medicina tradicional mexicana, no hemos puesto la suficiente atención en el proceso de

diagnóstico y sanación de los enfermos; en los aspectos que conciernen a la vivencia del paciente y a su visión del padecimiento; a la relación que se instaure entre aquél y el especialista ritual; a los métodos que éste utiliza para la curación, a los elementos que la hacen posible y el grado de eficacia de estas prácticas terapéuticas. Por lo que concierne al daño por brujería, indagar los elementos subyacentes al proceso de curación-sanación implica necesariamente escudriñar la lógica misma de la brujería, intentar comprender de qué técnicas se valen sus especialistas y si realmente pueden tener incidencia, y de qué manera, en la salud y bienestar de sus víctimas.

Siguen siendo sugerentes, en este sentido, los ensayos de Claude Lévi-Strauss *El hechicero y su magia* y *La eficacia simbólica*. En el primero, el autor sostiene que la eficacia de la magia reside en la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; en la del enfermo o la víctima en el poder del hechicero y en la confianza y la opinión colectiva en cuyo seno se definen y sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que hechiza, lo que lo lleva a reconocer, más allá de «los conocimientos positivos y de técnicas experimentales» que posee el chamán, el papel que juega la terapia psicológica, ante la cual «las enfermedades psicosomáticas ceden» (LÉVI-STRAUSS C. 1972 [1958]: 162-163). Igualmente, en el segundo ensayo, que toma como punto de análisis un ritual chamánico cuna, Lévi-Strauss apela a la función del rito y a su capacidad de «atravesar la pantalla de la conciencia y llevar su mensaje al inconsciente», de este modo, la cura chamánica logra «inducir una transformación orgánica consistente en una reorganización estructural haciendo que el enfermo viva intensamente un mito». La eficacia simbólica, por tanto «consistiría precisamente en esta propiedad inductora que poseerían ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo» (LÉVI-STRAUSS C. 1972 [1958]: 180-182).

Considero esta propuesta de sumo interés: es evidente la importancia que asume la relación brujo/víctima y curandero/paciente en un contexto donde se comparte un conjunto de ideas sobre la salud y la enfermedad. Es en el proceso de sanación donde encontramos evidencias de la eficacia simbólica, en la confianza y la “fe” que el paciente deposita en el curandero y de cómo estos factores inducen la sanación, además de la importancia que revisten – como sugiere Lévi-Strauss – los conocimientos empíricos y las técnicas también aplicados en el proceso curativo. Asimismo, este autor recalca – refiriéndose a un estudio de Walter Cannon – las consecuencias del hechizo sobre sus víctimas. Efectivamente, Cannon se basa en varios testimonios de médicos relativos a la “muerte por vudú”, reportada en

algunos pueblos aborígenes australianos, para argumentar que el miedo, producto de la sugestión que experimenta la víctima de hechicería al ser apuntada con un hueso por un temible hechicero, desencadena un proceso patológico que conduce en pocos días a la muerte del sujeto (CANNON W.B. 1942).

En el contexto nahua de la brujería, debemos partir de las opiniones vertidas por la gente y hacer hincapié en que el blanco del *nawalli* es el *tonal* de su enemigo; los actos de brujería, al operar sobre su energía vital, producen severos cambios en el organismo a nivel físico, pero también a nivel anímico y emocional, en quienes los sufren. En consecuencia, si el “trabajo” está hecho para que alguien enferme – sabemos que hay daños cuyo objetivo es causar mala suerte – el individuo sufre un padecimiento real que se manifiesta en dolor, falta de sueño y apetito, desgano, ansiedad, en fin, malestares físicos y psíquicos de cualquier índole que deterioran paulatinamente su estado de salud.

Por otra parte, la interpretación Nahua destaca el papel que juegan otros factores que no se han considerado hasta el momento. Me refiero a las facultades inherentes al don, asumidas como rasgos distintivos tanto del *nawalli* como del *ixtlamatki*, como la capacidad de “concentrarse” y dirigir el pensamiento, que les permite influir en la existencia de las personas, valiéndose también de la presencia de su fuerza vital en lo que ha estado en contacto con ellas, principios que con la eficacia simbólica representan nuevas líneas de búsqueda para futuras investigaciones.

## Notas

<sup>(1)</sup> Entre las diez principales causas de atención de la medicina tradicional referidas por los 13 067 terapeutas encuestados en 1984 en zonas rurales atendidas por el programa IMSS-COPLAMAR, el daño por brujería ocupa el lugar número nueve, después de: mal de ojo, empacho, susto, caída de mollera, disentería, aires, diarrea y torceduras (ZOLLA C. *et al.*, 1992:72-73). Con base en el trabajo de campo que he desarrollado desde 2002 en el estado de Puebla, puedo afirmar que el daño por brujería se encuentra entre las causas más frecuentes de padecimientos de diversa índole atendidos por los curanderos y las curanderas con quienes he trabajado, según ellos mismos me mencionaron y mis propias observaciones de los procesos curativos y entrevistas a pacientes.

<sup>(2)</sup> En la caracterización del daño por brujería en Tlacotepec de Díaz, Puebla, me baso en las entrevistas realizadas a don Mario y a doña Carmen (FAGETTI A. 2003) y en los testimonios de varias personas recopilados a lo largo de varias estancias de investigación en el marco del proyecto financiado por el Consejo nacional de ciencia y tecnología (CONACYT): “Iniciación, sueños y curación: el chamanismo en México” (2004-2007). Mis afirmaciones acerca de la brujería se sustentan en la observación participante y las entrevistas realizadas con especialistas rituales y pacientes del estado de Puebla con quienes he trabajado desde 2002, por lo cual presento a lo largo del texto tanto conceptos “próximos a la experiencia”, que alguien « usaría de manera natural y sin esfuerzo para

definir lo que él o sus compañeros ven, sienten, piensan, imaginan, etc.», y «conceptos distantes de la experiencia», es decir, aquellos que yo, como antropóloga, empleo para presentar mi propia argumentación (GEERTZ C. 1991: 103).

<sup>(3)</sup> En este contexto, el término “agente” puede significar tanto persona que obra, produce un efecto, como aquella que gestiona asuntos ajenos o presta determinados servicios (*Diccionario de la real lengua española* 1984).

<sup>(4)</sup> Según (DESCOLA P. 2001), las sociedades basadas en un sistema animista consideran a los no humanos como personas que comparten algunos de los atributos ontológicos de los seres humanos.

<sup>(5)</sup> Utilizaré brujo y curandero como nombres genéricos que, en un contexto general, me permiten categorizar al hacedor del mal y al hacedor del bien.

<sup>(6)</sup> Horton advierte sobre «el poder de las palabras, pronunciadas en las circunstancias apropiadas, para provocar los fenómenos o estados que simbolizan» (HORTON 1991 [1967]: 93).

<sup>(7)</sup> Los especialistas que en las sesiones de curación “pueden materializar el daño” han sido considerados a menudo como charlatanes; se dice que esconden en la boca o entre la ropa lo que después presentan como el objeto del maleficio.

<sup>(8)</sup> Según el II Censo de Población y Vivienda 2005, el municipio cuenta con 12,688 habitantes, de los cuales 10,401 hablan una lengua indígena. El municipio colinda al norte con el estado de Veracruz y el municipio de Eloxochitlán, al sur con el estado de Oaxaca, al este con el estado de Veracruz y Oaxaca y al oeste con los municipios de Eloxochitlán, Coyomeapan y Zoquitlán. *Enciclopedia de los Municipios de México*: [www.puebla.gob.mx](http://www.puebla.gob.mx).

<sup>(9)</sup> La Secretaría de Salud del estado de Puebla cuenta con módulos de medicina tradicional ubicados en los Hospitales Integrales de Ayotoxco, Cuetzalan, Huehuetla, Zapotitlán, Tulcingo, Coxcatlán y San Sebastián Tlacotepec.

<sup>(10)</sup> Plural de *ixtlamatki*. López Austin traduce el verbo *ixtlamati* como “conocer las cosas por medio de la percepción”. Argumenta que el prefijo *ix* remite al conocimiento y a la percepción. *Ixtlamatki* sería por tanto “el que conoce las cosas”, aludiendo a la capacidad de percibir y saber (LÓPEZ A. 1984 [1980]: 213). Para la transcripción de las palabras en náhuatl me baso en la ortografía empleada por (ROMERO L. 2006a, 2006b).

<sup>(11)</sup> Utilizo este término por referirme no sólo a una enfermedad, sino a un conjunto de agravios, como son: daño, injuria, dolor, pena, castigo.

<sup>(12)</sup> La capacidad del *nahual* de comer el corazón de su víctima, homólogo al *tonal*, era la característica del *toyollocuani*, “el que come los corazones de la gente” (LÓPEZ A. 1967: 92).

<sup>(13)</sup> López Austin traduce *texoxani* como “el que hechiza a la gente” y “el que envía granos a la gente”, (LÓPEZ A. 1967: 88).

<sup>(14)</sup> *Itonal* se traduce como “su espíritu” (plural *tonalme*) y como *iyollo*, “su corazón”, remite al principio vital del que todo individuo está provisto.

<sup>(15)</sup> Una característica del náhuatl hablado en Tlacotepec es la sustitución de la U por la V. Utilizo el término *nawalli*, plural *nawalme*, aunque la gente también pronuncia *navalli*. El concepto de nahual es muy amplio, por lo cual remito a algunas obras de consulta: (AGUIRRE BELTRÁN G. 1987 [1963], FÁBREGAS A. 1969, FOSTER G. 1944, LÓPEZ A. 1984 [1980], MARTÍNEZ R. 2006, VILLA ROJAS A. 1987), entre otras.

<sup>(16)</sup> Viene de *cuepa*, “volverse”.

<sup>(17)</sup> Según el diccionario de náhuatl, el verbo *nahualtia* significa “esconderse a la sombra de algo” (MOLINA 2001).

<sup>(18)</sup> Acerca del *nahualismo*, Romero afirma lo siguiente: “Con base en los datos etnográficos, considero que el poder de nagualización consiste en la capacidad de ‘introducir’ el *tonal* en el cuerpo de un animal, gracias a lo que se adquieren las facultades de éste” (ROMERO L. 2006b: 76). Es probable que las diferencias entre sus interpretaciones del nahualismo y las mías se deban a los diferentes puntos de vistas de nuestros informantes.

<sup>(19)</sup> Sobre envidia y brujería, véase: KNAB T. 1998 [1995], OLAVARRIETA M. 1992, THOMAS N. 1974, TRANFO L. 1990 [1974].

<sup>(20)</sup> Siguiendo la concepción *nahua* de la brujería, podemos reiterar que en el centro del acto mágico que persigue el daño de la persona está el ente que la constituye, es decir, el *tonal*, entidad anímica que le infunde vida y le permite estar viva. El *nawalli* no puede enfrentarse por obvias razones directa y abiertamente a su víctima, sólo puede actuar con el pensamiento imaginando lo que quiere que ésta sufra o representando el daño, por ejemplo, por medio de un muñeco, de tal manera que padezca en su persona y en su organismo ese mismo daño.

<sup>(21)</sup> Romero señala que los *teyomeh xantilmeh* son «cómplices de los brujos, quienes – a cambio de sus favores – los alimentaban con grandes cantidades de huevos de gallina» (ROMERO L. 2006b: 46).

<sup>(22)</sup> 26 de diciembre 2007. La entrevista con don Mario fue realizada en febrero 2008; la entrevista con la paciente fue en mayo del mismo año y en náhuatl por lo cual don Mario y su esposa fungieron como intérpretes.

<sup>(23)</sup> Traducción de la hija de don Mario.

<sup>(24)</sup> Don Mario se refiere a la fuerza de la mente que posee y ejerce el *nawalli*.

<sup>(25)</sup> El maíz y el tabaco son homólogos, puesto que ambos cumplen la función de favorecer los sueños. Don Mario no utiliza el tabaco porque a él el “dios de la cueva” le enseñó cómo emplear el maíz y sostiene que “el tabaco siempre sirve para el bien y para los malos”. Sobre el uso del tabaco y la importancia de los sueños en la práctica de los *ixtlamatkeh*, véase ROMERO L. 2006b.

<sup>(26)</sup> Laura Romero enumera las siguientes ubicaciones: «coronilla, boca del estómago, corazón, ombligo, coyunturas de los brazos, muñecas, corvas y tobillos.» (ROMERO L. 2006b: 63). La misma autora traduce *totlalnamikilis* como “recuerdos”, argumentando que el *tonal* dota a la persona de la capacidad de “recordar” (2006b: 126 y siguientes), mientras que Mateos traduce como “nuestro recordatorio aquí en la tierra”. Es interesante señalar que los informantes de Mateos señalan que «son doce espíritus los que conforman al *tonal*» (2009: 124). Considero apropiadas todas las traducciones del nombre, dado que *tlalnamiqiliztli* significa – según MOLINA (2001) – «pensamiento, memoria, reflexión».

<sup>(27)</sup> Una forma de curación empleada frecuentemente por este *ixtlamatki* consiste en limpiar al paciente con un huevo y pedirle a un familiar que lo vaya a tirar hacia donde vino la maldad: «como de allí sale el mal, es de allá, de esa familia, entonces tiene que regresar otra vez»; mientras que el segundo se entierra en la casa del enfermo.

<sup>(28)</sup> La “ropita negra” podría deberse a la presencia de meconio (excremento) adherido al cuerpo del recién nacido, comunicación personal de Lilián González Chévez.

<sup>(29)</sup> A propósito del *nawalli*, don Mario dijo: “El *nawalli* tiene don, se dice *ixtlamac ipero nawalli!*”.

<sup>(30)</sup> Romero señala: «La nagualización forma parte de los poderes atribuidos, desde el punto de vista emic, únicamente a los brujos, a los que en lengua náhuatl se les llama, precisamente, *nawalme*. Sin embargo, al profundizar sobre los conocimientos y poderes de los curanderos, específicamente, los *ixtlamatkeh*, podemos afirmar que igualmente son poseedores de este poder» (ROMERO L. 2006b: 73-74).

<sup>(31)</sup> Se sabe que, en Tlacotepec, hace algunos años, un hombre y una mujer curanderos fueron llamados por el juez de paz con el fin de dar seguimiento a una denuncia en su contra presentada por el padre de un muchacho de catorce años, quien murió por haber sido supuestamente víctima de un daño por brujería.

<sup>(32)</sup> Clifford Geertz entiende por *ethos* de un pueblo: «el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo» (GEERTZ C. 1989 [1973]: 118).

## Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo (1987 [1963]), *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.

CAMPOS Roberto (compilador) (1992), *La Antropología Médica en México*, Instituto Mora y Universidad Autónoma Metropolitana, México.

- CANNON Walter B. (1942), 'Voodoo' death, "American Anthropologist", vol. 44, 1942, pp. 169-181.
- CARO Julio (1968 [1966]), *Las brujas y su mundo*, Ediciones Alianza, Madrid.
- CHAUMEIL Jean-Pierre (1995), *Del proyectil al virus. El complejo de las flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico*, pp. 21-43, en LAGARRIGA I. - GALLINIER J. - PERRIN M. (coordinador), *Chamanismo en latinoamérica*, Ediciones Plaza y Valdés - Universidad Iberoamericana - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- DESCOLA Philippe (2001), *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*, pp. 101-123, en DESCOLA P. - PÁLSSON G. (coordinador.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Ediciones Siglo XXI, México.
- EVANS-PRITCHARD Edward E. (1976 [1937]), *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Ediciones Anagrama, Barcelona.
- FÁBREGAS Andrés. (1969), *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia - Instituto Nacional de Antropología e Historia - Secretaría de Educación Pública, México.
- FAGETTI Antonella (compilador) (2003), *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- FAGETTI Antonella (2004), *Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con medicina Tradicional del Estado de Puebla*, Secretaría de Salud, Gobierno del Estado de Puebla, México.
- FAGETTI Antonella (2007a), *El cuerpo sutil. Consustancialidad y "contagio" entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean*, pp. 63-76, en FOURNIER P. - MILLÁN S. - OLAVARRÍA M. E. (coordinador), *Antropología y simbolismo*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, El Programa de Mejoramiento del Profesorado - Secretaría de Educación Pública, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- FAGETTI Antonella (2007b), *Chamanes. Una tetralogía sobre el chamanismo en México (2007)*, Documento, El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.
- FAGETTI Antonella (2009), *Iniciaciones, trances y sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Ediciones Plaza y Valdés, México.
- FOSTER George M. (1944), *Nahualism in Mexico and Guatemala*, "Acta Americana", n. 2, 1944, pp. 85-103.
- FRAZER James G. (2003), *La rama dorada. Magia y religión*, Ediciones Fondo de Cultura Económica, México.
- GALLARDO Juan (2002), *Medicina tradicional p'urhêpecha*, El Colegio de Michoacán e Instituto Michoacano de Cultura, México.
- GEERTZ Clifford (1989 [1973]), *La interpretación de las culturas*, Ediciones Gedisa, Barcelona.
- GEERTZ Clifford (1991), *Desde el punto de vista de los nativos: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico*, "Alteridades", año 1, n. 1, 1991, pp. 102-110.
- GINZBURG Carlo (2008 [1989]), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.
- GLOCKNER Valentina (2003), *Jovita Lezama Sánchez, Tamaquixti Partera*, pp. 21-51, FAGETTI Antonella (compilador), *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- HERSCH Paul (1997), *Tlazol e Ixtlazol: persistenza degli 'aires de basura' (Estado de Puebla, México)*, "AM Revista della Società italiana di antropologia medica", n. 3-4, octubre 1997, pp. 41-67.
- HOLLAND William R. (1989 [1962]), *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- HORTON Robin (1991 [1967]), *El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental, en Ciencia y brujería*, Ediciones Anagrama, Barcelona.

- HUBERT Henri - MAUSS Marcel (1951), *Origine dei poteri magici nella società australiane*, en DURKHEIM Émile, *Le origini dei poteri magici*, Einaudi, Torino.
- KNAB Timothy (1998 [1995]), *La guerra de los brujos*, Ediciones Diana, México.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1972 [1958]), *Antropología estructural*, Ediciones Eudeba, Buenos Aires.
- LÓPEZ Alfredo (1967), *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, "Estudios de Cultura Náhuatl", Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, vol. VII, 1967, pp. 87-117.
- LÓPEZ Alfredo (1984 [1980]), *Cuerpo humano e ideología*, 2 tomos, Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- LOZOYA Xavier - ZOLLA Carlos (1986 [1983]), *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional en México*, Ediciones Folios, México.
- MARTÍNEZ Roberto (2006), *Sobre el origen y significado del término nawalli*, "Estudios de Cultura Náhuatl", Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, n. 37, 2006, pp. 95-106.
- MATEOS Elizabeth (2009), *Las hierbas mágicas del tonal. El uso de herbolario y animales con fines curativos en Cuaxuchpa, Sierra Negra de Puebla*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- MOLINA Fray Alonso de (2001 [1555-1571]), *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Ediciones Porrúa, México.
- MORENO E. (2003), *Castro R. Huesero*, pp. 119-125, en FAGETTI Antonella (compilador), *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- OLAVARRIETA Marcela (1992), *Magia en los Tuxtles, Veracruz*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- ROMERO Laura E. (2003), *Casilda Valdivia Ramírez, Tepopova, La que hace limpias*, pp. 85-105, en FAGETTI Antonella (compilador), *Los que saben. Testimonios de vida de los médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- ROMERO Laura E. (2006a), *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- ROMERO Laura E. (2006b), *Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*, Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ROMERO Laura E. (2008), *La noción de persona. La cosmovisión de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla*, "Arqueología Mexicana", vol. XVI, n. 91, mayo-junio, 2008, pp. 62-65.
- THOMAS N.D. (1974), *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, Sepsetentas 166, México.
- TRANFO Luigi (1990 [1980]), *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- VILLA Alfonso (1978 [1987]), *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista, México.

## Nota sobre la Autora

Antonella Fagetti nació en Chiavenna, Sondrio, Italia, en 1957. En 1996 obtuvo la nacionalidad mexicana. Es doctora en Antropología por la Escuela nacional de antropología e historia (2001), profesora-investigadora del Instituto de ciencias sociales y

humanidades de la benemérita Universidad autónoma de Puebla y pertenece al Sistema nacional de investigadores, nivel II. Imparte la asignatura: Pensamiento simbólico y medicina tradicional en la licenciatura en Etnohistoria, Escuela nacional de antropología e historia.

Desde 2002, ha desarrollado varios proyectos sobre medicina tradicional y chamanismo. Ha coordinado el proyecto financiado por el Consejo nacional de ciencia y tecnología (CONACYT): “Iniciación, sueños y curación: el chamanismo en México” (2004-2007). Es productora y directora del documental *Chamanes. Una tetralogía sobre el chamanismo en México* (2007) y autora de los libros *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza* (Premio INAH Fray Bernardino de Sahagún a la mejor investigación en Antropología social y etnología, 1997); *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida* (2006); *Síndromes de filiación cultural* (2004) y *Saber, experiencias y vivencias de las parteras tradicionales en el estado de Puebla* (2008), publicados por la Secretaría de salud del gobierno del Estado de Puebla; coordinadora de los libros *Los que saben. Testimonio de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, publicado en 2003 e *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, (2009). Actualmente desarrolla el proyecto de investigación: “Procesos de adivinación/sanación/reparación/propiciación en el contexto del conocimiento y la práctica del chamanismo de los pueblos indígenas” (CONACYT, 2009-2012).

Domicilio de contacto: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2 Oriente 409. C.P.72000 Puebla, Pue. Correo electrónico: antonellafagetti@yahoo.com.mx

## Resumen

*Nexikole y texoxa*: el daño por brujería como categoría nosológica Nahua

El artículo aborda el tema de la práctica de la brujería en un pueblo Nahua de la Sierra Negra de Puebla. Se presenta, por un lado, la caracterización de lo que en el campo de la medicina tradicional mexicana se conoce como “daño por brujería”, que – con el “susto”, el “aire” y el “mal de ojo” – constituye una de las categorías nosológicas que con más frecuencia encontramos en los pueblos indígenas. Por otro, se analizan las concepciones en torno a las prácticas que, en Tlacotepec de Díaz, Puebla (México), apuntan a provocar diferentes males. En este pueblo Nahua, el agente del mal se conoce como *nawalli*, término que la gente traduce como “brujo”, mientras que al agente del bien, el que cura, nombrado *ixtlamatki* (“el que sabe”), es quien se encarga de la recuperación de la salud del enfermo. A lo largo del texto, se establecen los motivos que inducen al *nawalli* a perjudicar a sus enemigos, los medios que emplea para hacer daño y las consecuencias que sus acciones tienen sobre sus víctimas. Por medio de la

descripción del caso de una mujer, víctima de un daño por brujería perpetrado por su propia suegra, analizamos el ritual de curación llevado a cabo por un *ixtlamatki* y nos preguntamos cuáles son los factores que intervienen en el proceso de curación y el papel que juega la eficacia simbólica.

## Riassunto

*Nexicole e texoxa*: il male per stregoneria come categoria nosologica Nahua

L'articolo affronta il tema della stregoneria in un villaggio nahua della Sierra Negra di Puebla. Si presenta, da un lato, la caratterizzazione di quello che nel campo della medicina tradizionale messicana è noto come "danno di stregoneria", male che – con il *susto*, l'*aire* e il *mal de ojo* –, costituisce una delle categorie nosologiche che incontriamo con maggiore frequenza nei villaggi indigeni. Dall'altro lato, si analizzano le concezioni connesse alle pratiche che, a Tlacopetec di Diaz, Puebla (Messico), mirano a provocare diversi malesseri. In questo villaggio nahua, l'agente del male è noto come *nawalli*, termine che la gente traduce come "stregone" (*brujo*), mentre l'agente del bene, colui che cura, è chiamato *ixtlamatki* ("colui che sa"), ed è colui che prende in carico il malato per ripristinarne lo stato di salute. Nel presente lavoro si ricostruiscono i motivi che inducono il *nawalli* ad attaccare i suoi nemici, i mezzi che impiega per arrecare danno e le conseguenze che le sue azioni hanno sulle vittime. Attraverso la descrizione di un caso specifico, riguardante una donna vittima di una aggressione stregonica perpetrata dalla suocera, si analizza il rituale di cura messo in atto da un *ixtlamatki*, e ci si chiede quali siano i fattori che intervengono nel processo di cura, nonché il ruolo giocato in esso dalla efficacia simbolica.

## Résumé

*Nexicole et texoxa*: les dommages par sorcellerie comme catégorie nosologique nahua

L'article aborde la pratique de la sorcellerie dans un village Nahua de la Sierra Negra de Puebla (Mexique). Il présente, en premier lieu, la caractérisation de ce qui, dans la médecine traditionnelle mexicaine, se connaît comme la "blessure de sorcellerie". Celle-ci avec le "susto", le "aire" et le "mal de ojo" constitue une des catégories nosologiques les plus fréquemment rencontrées chez les peuples autochtones. En second lieu, il analyse les conceptions touchant les pratiques qui, à Tlacotepec de Diaz, Puebla, visent à provoquer différents maux. Dans ce village Nahua, l'agent du mal se connaît sous le nom de *nawalli*, terme que les gens traduisent comme sorcier. L'agent du bien, celui qui guérit, *ixtlamatki* ("celui qui sait"), est celui qui s'occupe de restaurer la santé du mala-

de. Dans le texte, on établit les motifs qui induisent le nawalli à nuire à ses ennemis, les moyens qu'il utilise pour provoquer le mal et les conséquences que ses actions ont sur ses victimes. Par la description du cas d'une femme, victime d'une blessure de sorcellerie de la part de sa propre belle-mère, on analyse le rite de guérison réalisé par un ixtlamatki et on se questionne sur les facteurs qui interviennent dans le processus de guérison et le rôle joué par l'efficacité symbolique.

## Abstract

*Nexicole and texoxa*: damage by witchcraft as a Nahua nosologic category

The article raises the theme of witchcraft in a Nahua village in the Sierra Negra, Puebla (Mexico). On one hand, it presents the characterization of what is known in Mexican traditional medicine as damage by witchcraft. This – along with “susto”, “aire” and “mal de ojo” – constitutes one of the most frequent nosological categories found in indigenous villages. On the other hand, the article analyses the conceptions of acts destined to provoke different illness in Tlacotepec de Diaz, Puebla. In this Nahua village, the agent of evil is known as nawalli, name that the people translate as «brujo» (witch). The agent of good, he who cures, ixtlamatki (“he who knows”) is the one responsible for the restoration to health of the sick. Are established, in the text, the motives which induce a nawalli to harm his enemies, the means he uses to harm them and the consequence his actions have on his victims. By means of the case description of a woman, victim of damage by witchcraft caused by her own mother in law, we analyze the healing rite performed by an ixtlamatki and ponder the factors which intervene in the healing process and the role of symbolic effectiveness.