

# ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

5



Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
México 2006



Ilustración de portada tomada del *Códice de Huamantla*.

Primera edición: 2006

© 2006, Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISSN: en trámite

D.R. Derechos reservados conforme a la ley  
Impreso y hecho en México  
*Printed in Mexico*

EL *PANOPTIKON* MAZAHUA  
VISIONES, SUSTANCIAS, RELACIONES

JACQUES GALINIER  
*Université de Paris X*

A partir de mis recientes investigaciones de campo en la región de Ixtlahuaca (2001 y 2005), quisiera hacer hincapié en una serie de problemas epistemológicos que plantea el estudio de la noche mazahua. Mi punto de partida será lo que podríamos definir provisionalmente como un “canon del terror nocturno”.<sup>1</sup> Por *panoptikon* me refiero a una visión espectral, sin límites espaciales ni temporales, que se infiere de las glosas indígenas acerca de los episodios nocturnos. De inmediato, debemos señalar que su descripción impone la consideración de una multiplicidad de interacciones: no solamente entre humanos y animales, sino también entre hombres, vegetales y minerales. La yuxtaposición de estos elementos permite urdir la tela de fondo que los mazahuas consideran como el “mundo de la verdad”, más allá de los aspectos diurnos, que “engañan” y ocultan la realidad. En última instancia, el *panoptikon* mazahua plantea la cuestión del sujeto que controla esta visión panorámica, un sujeto que identifico como “el diablo”, el dueño de las sustancias, de las metamorfosis y de constantes transacciones espacio-temporales.

*Sueños y espíritus de difuntos*

Como preámbulo, quisiera explicar por qué se impone reconsiderar a fondo los escasos datos etnográficos que tenemos acerca tanto de los sueños como del sueño en la cultura mazahua y de manera general del concepto de “noche” vigente actualmente en esos pueblos.<sup>2</sup> Después, queda por descifrar

<sup>1</sup> Hablaré de “canon” para evitar términos equívocos como “complejo” o “síndrome”, considerando los presupuestos actuales, compartidos por los portadores de la cultura mazahua, acerca de los fenómenos nocturnos.

<sup>2</sup> La etnografía mazahua carece de un *corpus* de monografías extensas que permitan entender de manera sólida las articulaciones entre el sistema de creencias y la representación

de qué manera se conceptualizan las conexiones entre entidades del mundo, tanto a seres vivos o inanimados como a los objetos lúicos. Precisamente, debemos develar las concatenaciones simbólicas que rigen los *efectos de sinapsis* –como de “patitos”– que permiten comprender como una sola unidad semántica a la vez las creencias acerca del sueño, de las brujas, de los ancestros y de las sustancias diversas tan peligrosas como vitales. Los sueños mazahuas que recopilé dan a conocer la configuración de una multiplicidad de espacios sensibles: salvajes (barrancas, pozos, ríos) o domésticos (lumbre), así como de diferentes formas de “agencia” (por ejemplo, la sirena que escarba un pozo). Esos territorios se identifican directamente con el espacio ocupado *post mortem* por los humanos. Los espíritus que aparecen en los sueños se materializan bajo la forma de aves, de árboles, estrellas, flores, animales, tule. Por ejemplo, el espíritu del difunto sale como palomita blanca, o los difuntos se dirigen hacia un pozo profundo o un jardín precioso. La convicción que tengo, a partir de este *corpus* de datos, es que se impone enfatizar más las relaciones que las esencias, más las conexiones que las propiedades de los objetos o de los seres vivos. En consecuencia, consideraremos a los humanos como cierta clase de animales, o a los animales como una variante (entre otras) de los humanos. Por eso, siguiendo la lógica mazahua, utilizaré el concepto de “ontología alternativa”, de sustitución. En efecto, lo que se desprende de las exégesis nativas es que los humanos disponen de una ontología usual, estándar, más otra virtual, que se puede actualizar precisamente en el contexto de los eventos nocturnos. Asimismo, los animales disponen de una ontología básica y de otra virtual (humana). No obstante, existe una zona de incertidumbre acerca de la categoría de sujeto. En particular, como veremos, los mazahuas no vacilan en atribuir a los animales una psicología idéntica a la de los humanos, en particular porque sueñan (no todos). Los comentarios locales no solamente insisten en esta dimensión voraz de los afectos animales, sino que explican, a través de los procesos de metamorfosis, cómo ciertos humanos pueden rebasar las categorías, y cómo se efectúan los procesos transespecíficos. Por una parte, los animales sueñan, pero además los sueños sobre los animales están cargados de sentido. Si son acerca de un perro significan una pelea entre la gente: un sueño de mordida de perro indica que será efectiva. Esos sueños hacen las veces de testimonios de la

---

del mundo nocturno. Véase la literatura más relevante en este sentido: Cortés Ruiz 1972, Embriz 1994, Fabila 1954, Guadarrama 1997, Gutiérrez Sánchez 1993, Iwńska 1971, Papousek 1982, Sandoval 1997 e Yhmoff Cabrera 1979.

copresencia de una forma corporal y de un espacio extradoméstico: la barranca (muerte de difunto), el río para lavar (muerte de difunto), agua revolcada y milpa (sueño benéfico), entre otros.

### *Energía y cambios transespecíficos*

Durante el sueño, los vivos abandonan provisionalmente la forma humana, pero no se deshacen de su psicología (los actos rituales, como el carnavales, expresan de manera espectacular la vigencia de este continuo). Además, tenemos muchos casos de diálogos entre humanos y animales, incluso de transacciones, de “regateo”, que nos explican cómo se negocia un rescate, por ejemplo; cómo se mantiene una clase de homeostasis, de equilibrio en la comunidad; o al contrario, se solicita al diablo para tener acceso a las riquezas que se encuentran enterradas en los cerros. Las transformaciones de ciertos componentes animales en humanos se verifican en una versión del diluvio que recopilé, en la cual el castigo de Dios respecto al perro se manifiesta por la traslación de su cabeza al trasero: por eso el perro apesta del hocico y no del ano. Otra creencia: las ranas serían los vectores de las lluvias, visto que brincan una encima de otra y logran traer la lluvia, lo que no habían podido hacer el toro ni el caballo. La lluvia se le solicita también al Señor de la Cruz llevándole imágenes, un cuartillo de frijol y de maíz en una canasta. En cuanto al coyote, es un vector de civilización. Así reza un mito: “Los indios no tenían lumbre. El coyote fue a ver a los hombres de una tribu que sí la tenía. Los fue a ver y les robó un poco de lumbre. Se quemó y salió corriendo. Por esto está quemado”. Recordemos otras asociaciones: cuando se tira el cordón umbilical de la niña en la lumbre, o cuando se reporta que si un hombre avienta aire en el fogón, su mujer le engañará.

De facto, para que funcione este sistema, debe poseer una dinámica interna, lo que nos remite a la noción de fuerza, o de “aire” oriundo del mundo de los ancestros. Para los mazahuas, esta fuerza se combina con el hambre y el deseo de manducación. Sus instrumentos son muy variables (torbellinos, mandíbulas, entre otros), como los procedimientos que permiten lograr este fin: succión, aspiración, estrangulación, decapitación, desollamiento, hundimiento. A pesar de la diversidad de estas manifestaciones, el principio se mantiene en particular, en las operaciones que tienen como fin el paso de sustancias delicadas del interior hacia el exterior del cuerpo, como en la brujería. Pueden tener una materialidad o no, como el aire de difunto, lo que complica el diagnóstico. Por ejemplo, ¿cuál es la relación

entre tierra y aire de muerto?, ¿de equivalencia, de sustitución, de complementariedad? Así, a los recién nacidos les da el “mal aire” bajo la forma de un remolino. Cuando van a enterrar alguien al panteón, si el espíritu del sepulturero no está fuerte, en el momento de la excavación de la fosa le duele la cabeza. Entonces, toma un trago de alcohol y se le pasa el dolor. Cuando se levanta uno en la noche corre el “aire negro” (*oborama*). Por eso, a los niños les pega el aire de difunto, considerando que los difuntos son espíritus.

Todas esas creencias nos convencen de que el universo no solamente está poblado, sino que lo está en demasía por seres que piensan, que tienen una función difícil de dilucidar, que elaboran estrategias de supervivencia y que deben desaparecer de manera violenta. Si los animales hacen las veces de soportes del pensamiento, no se trata de los animales en sí, sino de sus formas transicionales. Hablo de forma en el sentido de la *Gestalttheorie*; es decir, adquieren ciertas propiedades de los humanos, en diferentes contextos, bajo el aspecto de “venados”, “guajolotes” o “ranas”. No son puras formas, sino también “imágenes-fuerzas”, o sea, surgen del acoplamiento de una representación y de una capacidad de acción. Sin embargo, resulta enigmático el paso de la fuerza a la antropomorfización de la fuerza dentro de las estrategias de control del espacio nocturno, ya que las entidades de la noche se comportan como humanos, con su volición, afectos, deseos y sus proyectos políticos de control del mundo.

### *Cartografía del panoptikon*

Los mazahuas siguen refiriéndose a una clase de “mapa cognitivo” que se confunde en parte con el *panoptikon*, no solamente a la visión del mundo físico y de sus pobladores, sino también a sectores distintos con sus orientaciones cardinales, a la posición de los cerros, a la división del espacio entre una parte visible y una parte subterránea. La cartografía “diurna” solapa otra, “nocturna”, a la cual los sueños dan acceso. Señala la posición de objetos o lugares sagrados, que constituyen una clase de “fondo”, del cual se destacan algunas entidades notables. Una radiografía de la noche mazahua revela que los puntos sensibles del espacio son diferentes de los del día. Ahora bien, ¿por qué se activan tantas energías durante la noche? Todo el sistema diurno de representación se transforma cuando se mete el sol: cambia la intensidad de la luz, la velocidad de los desplazamientos (de las brujas por ejemplo), tanto en los episodios de vigilia como en el sueño. No debemos descartar tampoco el efecto de contraste de la misma visión,

entre la aparición y su contexto óptico, de oscuridad. No obstante, aparte de la visión como relámpago, se plantea el problema de la visión como aproximación retiniana que hace difícil reconocer lo que es la realidad de los objetos (por ejemplo, en la profundidad de las minas, el hombre que no alcanza a distinguir los rasgos faciales de su yerno).

La distorsión de los objetos es más obvia si consideramos dos espacios o tiempos nocturnos, que son anteriores al mundo actual de los humanos: el de los gigantes y el de los enanos. La mitología nos proporciona un dato importante respecto a la noche, literalmente “cargada por los enanos” (Ixtlahuaca). Los gigantes (*wema*) eran seres débiles; cuando se les soplaban, se caían. Andaban de noche, lo que no le gustó a Dios. Después vinieron los enanos. Pero nada más arrastraban las imágenes, y tampoco le gustó a Dios. En seguida, creó a los hombres, que finalmente lo dejaron satisfecho. Esta creencia, por supuesto, tiene equivalentes prehispánicos. Agreguemos otro dato colateral, respecto a la miniaturización de los objetos. Según esta tradición, ahora caduca, las mujeres se enterraban con un telar miniatura, los hombres con un arado de cera.

El otro aspecto importante es que de noche todo el espacio está virtualmente antropomorfizado, lo que implica que los objetos del mundo actúan como humanos potenciales. La sociedad nocturna tiene una densidad de población que no se compara con la diurna. Es decir, no solamente las posibilidades de interacciones son infinitas y constantes, sino que los riesgos de accidentes son más frecuentes estadísticamente: los humanos utilizan el potencial de intermediarios, los animales salvajes desatan su poder maléfico, el paisaje se transforma y se vuelve peligroso (ya se trate de cuevas, pozos, ríos, barrancas u obstáculos de toda índole). En una palabra, los objetos nocturnos son “objetos-fuerza”, la energía cósmica se extiende a los confines del mundo de arriba y de abajo. Dicha masa energética satura un mundo nocturno omnipotente, omniactivo. Este lema se puede comprobar en las clasificaciones de las enfermedades y por la extrema complejidad del concepto de “brujería” (un tipo de aporía intelectual a la altura de lo que son el tonalismo y el nahualismo entre los otomíes).

La visión global del *panoptikon* es virtual, pero se supone que está al alcance del Dueño del Mundo, el diablo. Es el panorama a partir del cual todas las fuerzas pueden visualizarse. Una buena comparación podría ser la de un mapa militar en el que un Clausewitz distribuiría las diferentes fuerzas del combate. Por eso, tanto el diagnóstico como el pronóstico implican la elucidación de los tipos eficientes de interacción. Los complicados “itinerarios terapéuticos” seguidos por los mazahuas –de la medicina

chamánica a la occidental y viceversa, a menudo un gran número de veces—son el resultado de la inestabilidad de los diagnósticos y de la incertidumbre generalizada en cuanto al juego de las fuerzas. El problema antropológico es cómo definir este tipo de lógica que procede a partir de ajustes y aproximaciones, y no de un modelo explicativo estándar. Las estrategias individuales enseñan paradójicamente la poca visibilidad de este *panoptikon*, tal vez una “trampa chamánica” que sirve de pretexto a todo tipo de explicación en términos de causalidad. Debemos investigar distintos niveles explicativos indígenas: en primer lugar explorar la estructura hojaldrada de las explicaciones etiológicas, la racionalidad y la intencionalidad, más la coacción de los niveles de creencia de las víctimas y de los expertos terapéutas. La noche es el momento durante el cual se ajustan todos esos niveles explicativos. Deben considerarse a la luz de las ontologías sustitutivas. Esta labilidad es el terreno que permite la coacción de fuerzas de distinta índole.

Los límites topográficos del *panoptikon* nocturno se confunden con esas periferias sensibles que son el cerro de Jocotitlán y el Nevado de Toluca. Sabemos que estos cerros intercambian afectos y están sexualmente marcados. La geografía mazahua se identifica con una dinámica de géneros, de lo masculino y de lo femenino, de tal modo que se puede analizar a partir de esos tres códigos: astral, geofísico y sexual. El *panoptikon* es un sistema proyectivo que anima la naturaleza, la antropomorfiza, la carga de sentido y de afectos, de sustancias, y sobre todo define paquetes de relaciones, de permutabilidad, de transmigración, transmutación de elementos humanos o extrahumanos de ida y vuelta.

### *La interacción hombre/animal como modelo performativo*

Las relaciones de los humanos con los animales se manifiestan tanto en el saber compartido como en los mitos. Sirven de soporte de la “visión” durante el sueño, como lo confirman los informantes, porque los mismos animales sueñan. Parece haber, como entre los otomíes, una circulación de sueños a partir de un “archivo onírico” común, pero es difícil afirmarlo categóricamente. No obstante, todo indica que humanos y animales comparten los mismos sentimientos, sean diurnos o nocturnos, lo que va en el sentido de esta tesis.

Aparte de los sueños, la muerte aparece como otro estado mental crítico, es decir como apertura hacia este tipo de conocimiento, porque permite la revelación y la actualización de los puntos salientes del territorio. Debemos destacar la posición particular del perro, el cual hace las veces

de “psicopompo”. Ayuda a los difuntos para atravesar un río, si los familiares no olvidan de darle una comida abundante. Este Charón mazahua, como el dios griego, sirve de marcador del espacio entre la morada de los vivos y el más allá. El caso de las mujeres muertas de parto es particularmente interesante porque señala un amplio campo de transformaciones, en vegetales (flores) o en animales salvajes (venados) o volátiles (patos). Cuando mueren a la puesta del sol alcanzan el astro en el poniente, en conformidad con la creencia mexicana acerca de las emblemáticas *ciuateteo*.

Prosigamos con la cuestión de las interacciones entre los distintos actores de la noche. Aparece de inmediato la íntima conexión entre el cuerpo mundano y los cuerpos celestes. Para los mazahuas, las relaciones entre los humanos y los cuerpos astrales (en particular el Dios cristiano en su versión solar) se ubican dentro de un marco rígido de prohibiciones (la cuestión de la pureza sexual se nota por ejemplo en el hecho de que las madres sin cónyuges no pueden cargar las imágenes durante las procesiones de las fiestas católicas). Las transgresiones implican consecuencias visibles a nivel de los equilibrios entre los diferentes componentes del cuerpo humano. En particular, en el cuerpo de la mujer, cuyos ciclos menstruales están sometidos a los del astro lunar. Cuando la luna está llena significa que la mujer va a tener un bebé. Cuando es creciente será macho, si es menguante será hembra. Los eclipses significan una pelea entre el sol y la luna, y ponen de manifiesto las relaciones conflictivas entre hombres y mujeres. En caso de eclipse de sol, si una mujer está embarazada, se encierra hasta que nazca el bebé o bien lleva un pañuelo o un listón rojo para que el feto no se quede con la boca partida, nazca con un labio leporino, los pies pegados o una mano incompleta. Los eclipses significan una pelea entre el sol y la luna. Así, el restablecimiento de la disyunción entre los astros permite evitar las malformaciones congénitas. Esta recuperación de la “buena medida” sexual se observa durante las ceremonias del casamiento, y en particular a propósito del sueño de los futuros cónyuges. Antiguamente, según los ancianos, en el oratorio donde tenían que pernoctar no debían dormir en absoluto, por ser el sueño (*sleep*) pecaminoso (*z'e*). Esta creencia llama particularmente la atención porque pone de relieve la confusión entre control del sueño y control de los géneros. Enfatiza el estado de vigilia durante los rituales nocturnos, y posiblemente de fertilidad agraria, que siguen activos a lo largo del año. En el caso mazahua, podemos suponer que esta prohibición se aplicaba también a otra clase de rituales. Lo impactante de esta creencia es que se observa un nexo entre oscuridad, sueño y pecado. El hecho de no dormir dentro de un recinto sagrado evita la

mancilla corporal. Esta precaución recuerda los estados alterados de conciencia. Se controla el sueño porque durante su desarrollo intervienen episodios que van en contra del orden social.

*Brujas, hemocompatibilidad y ontocompatibilidad*

La noche es por excelencia el espacio o tiempo de los intercambios de fluidos, en particular de la sangre. Recordemos las creencias acerca de las “brujas”, omnipresentes en toda la zona mazahua. Observando el campo semántico de la sangre, aparecen diferentes cualidades: la “sangre blanca” (*khi na tos*), la “sangre morena” (*khi na posu*), o cualidades que son función de características físicas, tema particularmente relevante en los mitos. Por ejemplo: “el Dueño del Agua rapta a las muchachas de tez blanca. Se encuentran sus collares y sus aretes en el lugar donde las ha robado. El Dueño del Agua tiene peones a su servicio”.

La hemotipología mazahua enfatiza la oposición entre “sangre fuerte” (*na se khi*) y “sangre débil” (*ya se khi*). Se considera que la unión entre dos primos hermanos provoca un “choque” de las sangres, que puede engendrar un estado de “locura” (*ya tu mbeni*). La búsqueda nocturna de sangre es un *leitmotiv* que afecta a las mujeres en particular. Se relaciona con las creencias acerca de una Melusina india, la Llorona (*ni su weto*), la mujer que había sacrificado a su hijo y lo había arrojado al río. “En el momento de morir tuvo que rendir cuentas a Dios. Por eso buscó a otro bebé para matarlo a su vez”. Estas creencias entran directamente en el “complejo de las brujas” (*sa i me*). Dichas criaturas circulan en el cielo bajo la forma de bolas de fuego. Se quitan los ojos, se deshacen de las manos, de los pies, los cuales toman la forma de patas de guajolote. Una vez convertidas en guajolotes negros, van a matar a los niños.<sup>3</sup> “Las brujas se alimentan únicamente de la sangre que chupan de los bebés. Son mujeres cuyo comportamiento es malo, que serán rechazadas del purgatorio”. Matan a los niños, exclusivamente a los débiles. Para protegerlos, se disponían tijeras abiertas en cruz debajo de la almohada, o un pedazo de espejo para que las brujas, al verse, se espantaran. Los bebés se consideran frágiles hasta que tengan sus primeros dientes. Después, el “espíritu” ya no los puede atacar.

<sup>3</sup> Esas creencias omnipresentes en muchas regiones del país han sido estudiadas de manera sistemática por Nutini y Roberts en el estado de Tlaxcala, para entender la lógica cultural en la cual se integran (Nutini y Roberts 1993).

El ritual de metamorfosis en las brujas tiene como “altar” el fogón. Las mujeres se quitan los pies o las piernas arriba de la lumbre. De sus manos salen alas, su visita se anuncia por un silbido en las cercanías de la casa que van a atacar. Cuando la mujer está medio dormida es el momento durante el cual la bruja puede agredir a su bebé: le chupa la sangre, por lo que la criatura se vuelve “pachurrada” (*hibi*), y en el vientre del niño aparece una mancha de guajolote. Tan pronto como la bruja está satisfecha, recupera los pies, manos y ojos. Es capaz de llenar un barril entero de sangre. A veces comenta el evento con su hija y le dice que el acto ha sido “sabroso”. Puede ser una mujer del pueblo. En Santo Domingo consideran que esos eventos son muy frecuentes durante las noches. Cuentan que antes colgaban a las mujeres sorprendidas como brujas y las quemaban. Pueden ser hombres (*za i me*), pero mayoritariamente son mujeres. Brincan de felicidad porque chuparon sangre. Si se encuentran sus piernas, se las cubre con la cal del nixtamal. En este instante las piernas se pudren y muere el *za i me*.

En verdad, se plantea un problema difícil de resolver respecto a la circulación continua de sangre entre humanos y animales. ¿Son los humanos intermediarios? No obstante, lo que se desplaza es más que sangre. Se trata de un proceso de transfusión de energía, de propiedades reproductoras (de allí la ecuación sangre = esperma). El depredador celeste (o más bien astral, la luna) se agrega a otros depredadores terrestres (o voladores) que actúan en función de sus necesidades. Todo indica que se trata de conocidos, hasta vecinos del lugar, o de los propios comensales. Las conexiones entre entidades naturales y cósmicas están marcadas por eventos excepcionales, como cataclismos o eclipses. La luna, entidad mayor, funge como el paradigma de esas transformaciones.

La porosidad de las envolturas corporales concierne a los humanos y a los animales; es decir, los vectores patógenos atacan a la vez a los seres y sus medios de producción, a raíz de la envidia. Es un proceso que aparece como un subproducto de este universo de tensiones y de todas las interacciones agresivas. En realidad, es difícil definir categorías separadas como “envidia”, “brujería”, “chupada de bruja”, visto que el campo de la patología es coextensivo a todo lo virtualmente posible en el espacio/tiempo nocturno. Ahora debemos seguir investigando el porqué de la transformación nocturna, es decir, la necesidad de un proceso de cambio que reúna condiciones específicas de oscuridad y temperatura. Para los mazahuas, la noche no solamente facilita las permutaciones, las incorporaciones y las metamorfosis, sino que otorga un marco a todos esos mecanismos. Éstos se ponen en marcha sin la necesaria ayuda de la conciencia, y dejan una

huella durable no solamente en el sueño enunciado, sino también en las ideas culturales que ubicamos bajo la etiqueta de “creencias” o “representaciones”. Una consecuencia importante concierne al mismo régimen de verdad de esos enunciados. De manera un poco infantil, nosotros los antropólogos necesitamos respuestas afirmativas o negativas, tal vez para afirmar un discurso de autoridad que realmente no existe. En el caso de los mazahuas, se trata de un modo asertórico, pero lleno de incertidumbre a la vez, porque la afirmación de la creencia (en las brujas) no se puede destacar totalmente de las percepciones nocturnas, cuando se escucha el deslizamiento discreto de las alas de la bruja en el techo de la casa. *Fru, fru...*

### *Función escópica y depredación*

Ahora regresemos al tema sumamente complejo de la “visión”. Se trata de un verdadero enigma conceptual, difícil de explicar, a pesar de que se manipula constantemente. El espejo sigue desempeñando un papel importante como vector de imágenes, de lo que sucede, pero también como instrumento de seducción. Las muchachas que tienen un espejo escondido contestan las señales ópticas de un pretendiente. El espejo es el símbolo material de esta función escópica, que se amplifica en el *panoptikon* mazahua. Ahora que están entrando en el mundo de la televisión, algunos ancianos comentan que la pantalla les borra la vista y engaña a los jóvenes, fascinados por ella. Aquí aparece un dato importante, la “ceguedad” de las brujas, o la transformación misteriosa de una función escópica. Es decir, una entrada al mundo del sueño no significa la ausencia de visión, lo mismo que la ablación de las piernas permite la locomoción pero de otro tipo. No se trata aquí de un simple proceso fisiológico, el sueño (*sleep*) que otorga no solamente una distinta visión del mundo, la del sueño (*dream*), sino también de transformaciones corporales alternativas. Esto restablece toda una serie de pasarelas entre sueño y sueños, entre sueño y espacio, sueño y tiempo, sueño y fisiología corporal. Se trata de una dimensión de los procesos nocturnos a la cual podemos dar más crédito examinando todos los “infra-rituales” de entrada en el sueño, de organización del espacio habitacional, y de las medidas apotrópicas o de profilaxis para evitar la contaminación de la casa por fuerzas ajenas.

Un mito típico da cuenta de estas transformaciones nocturnas:

Un hombre tenía una mujer muy bella de piel blanca. Un día, informó a su padre que estaba casada. El padre quiso conocer al esposo pero ella se negó. La hija vino a tocar

a la puerta para pedirle que se fuera a dormir con su esposo al oratorio. El padre le invitó a dormir en la casa pero se negó. Cuando llegó la noche, salió y se acercó. Vio al hombre de espaldas. Era chaparro, fornido, y estaba bien vestido. A las cinco de la mañana, la hija dijo: “¡ya nos vamos!” El padre se dio cuenta que se iban en una carriola jalada por víboras. Las ruedas también eran víboras. Nunca la volvió a ver.

Otro tema aclara esos procesos: “Un hombre había hecho un pacto con el Diablo del Cerro. En una mesa estaban amontonadas pilas de monedas (centenarios). El hombre los trajo a su casa, pero salieron lagartijas”. Otro relato dice: “En la hacienda de los Reyes, hay jarras llenas de monedas de oro. Algunos las han encontrado escarbando o labrando; intentaron tomar el dinero de las ollas pero renunciaron, porque la riqueza no puede venir más que de una negociación con el diablo. Un hombre que había firmado un pacto recibió dinero, pero su nariz se alargó y le salieron cuernos. Después se murió”.

Las translaciones en el espacio son también un tema favorito de los mitos:

En el Pedregal, cerca del cerro de Jocotitlán, existe una cueva que se abre únicamente el primero de enero a medio día. Adentro, hay comercios, en particular de ropa. Se cuenta que unos hombres han firmado un pacto con sangre. Una vez muerto, su cuerpo se sale del cajón y se dirige hacia el Pedregal, donde se calienta contra las piedras, observando el sol levante, como lo habían hecho todos sus antepasados. Un hombre había recibido una gran cantidad de oro, obtenida rascando la tierra en el lugar donde se aparece un fuego fatuo (luz mala). Cuando vio el montón de oro dijo: ‘Ahora ya no voy a trabajar’, pero en este instante se encontró en otro lugar, sin nada alrededor de él.

La estructura interna del espacio subterráneo se destaca con mucha frecuencia: “En el Cerro de Santo Domingo existe un túnel que permite entrar en el interior”. Distintos relatos señalan que aparece como una ciudad con distintos niveles. Hay gente que dedica sus actividades a escarbar galerías después de haber construido escalas que conducen al interior”.

Existen otras clases de transformaciones transgenéricas, por ejemplo de fenómenos atmosféricos en elementos del cuerpo humano. “Una mujer que observaba un cirio derritiéndose para conjurar al trueno, vio que la cera se depositaba bajo la forma de una mano, signo de un huracán”. Otra variante: “Una mujer vio el mal tiempo llegar como una pared oscura de la cual se destacaba la cara de una persona”. Es decir, la antropofomización de los objetos del mundo rebasa el simple marco de la relación hombre/animal, incluyendo también a los vegetales y a los minerales; de tal modo que es-

tamos frente a un continuo de hombre a hombre que pasa por las formas vegetales, animales y minerales. Explicación:

El cerro de Jocotitlán tiene agua adentro. Ruge como un toro y platica con el Nevado de Toluca. Cuando se abre el cerro de Jocotitlán, significa que va a haber otro diluvio. El cerro de Jocotitlán tomaba pulque, por eso la mujer de Toluca le da la espalda. A la mujer le da asco el pulque. Mira hacia la tierra caliente donde hay fruta.

Lo que hace falta investigar son los distintos modelos de fusión, de disociación entre seres que tienen una ontocompatibilidad y una hemocompatibilidad, como es el caso paradigmático de los hombres y los zopilotes. Esta compatibilidad puede ser *in absentia* (el caso de los jaguares). En la zona mazahua, el zopilote se ha vuelto el “súper depredador”, en lugar del jaguar, el cual ha desaparecido totalmente de la región, físicamente por supuesto; pero incluso de la mitología, a diferencia de los otomíes del oriente. Los animales pueden ser súper depredadores en la cadena alimenticia, lo que implica un desplazamiento de la posición del hombre en esta misma cadena (por lo menos en el contexto nocturno). Es decir, instala a los vivos en una situación delicada, amenazados a la vez por sus congéneres y por otras criaturas del mundo. Esta característica plantea otro debate acerca de la relación entre hombres y animales, sobre la existencia de una fascinación mutua, y las ventajas que se sacan de tal situación.

El problema de la noche mazahua presenta nuevas facetas, a raíz de las transformaciones socio-económicas que sufren las comunidades del valle y de la sierra, en particular cuando los jóvenes entran en los turnos laborales de las maquiladoras instaladas a lo largo de la autopista Toluca-Atlacomulco: “Vivimos como somnámbulos”, confiesa un adulto que dejó de trabajar en tales empresas después de una temporada de tres años. ¿Cuál es el impacto de las creencias sobre la noche cuando ésta está totalmente ocupada en actos laborales? Se trata por supuesto de un cambio tremendo de civilización, de un paso vertiginoso del modo de control de la noche como amenaza hacia su instrumentalización absoluta, de tal modo que los mazahuas se han vuelto los actores pero no los conceptores de una verdadera revolución de su reloj biológico.

Ahora, es necesario entender cómo el “canon del terror nocturno” se articula con la cuestión de la huida del alma, con la circulación de las fuerzas a través de las sustancias (como la tierra) o con la necesidad de la depredación (sangre), la desvitalización de los cuerpos y la conservación de las identidades. De allí la extrema labilidad de los fenómenos supuestamente atribuidos a la brujería. Si las brujas se desplazan como bolas de

fuego, dejando impactos, el mundo no se puede dividir en sectores aislados, porque no existe ninguna frontera que proteja a los humanos de manera hermética, y mantiene un alto grado de ansiedad. En comparación con ciertos grupos otomíes, es indudable que el panteón cosmológico mazahua es mucho más restringido (hasta cierto punto), pero la base axiológica es idéntica.

La cuestión de la visión sigue siendo de magna amplitud entre los mazahuas. Se relaciona, a mi manera de ver, con un gran complejo del sacrificio; de ahí el énfasis en su mitología de los ojos (a propósito de la figura del cíclope mazahua, o del tema de la enucleación), o también las visiones de los santos, de la virgen, conectadas con episodios atmosféricos. Estamos aquí frente a una lógica simbólica que reconcilia juicios de verdad aparentemente contradictorios: la bruja dirige su camino hacia su víctima a pesar de (o gracias a) su ceguera. En otras palabras: *ver es no ver*. Otras funciones corporales se articulan con esa lógica, como la ablación de los miembros para desplazarse. Ahora, ¿qué pasa con la sangre chupada por las brujas? ¿De qué sustancia se trata realmente? No tenemos evidencias a la mano, pero podemos considerar que se confunde con el esperma (como entre los otomíes), lo que da otro estatuto al recién nacido. Aparentemente, la vida biológica implicaría un desperdicio importante de neonatos, es decir, el pago de una deuda literalmente “exorbitante”. No dudo en contemplar una relación con el tema de la *vagina dentada* que había señalado dos décadas atrás en un artículo sobre el sacrificio mazahua (Galiniier 1985: 153-166). Lo que entre los otomíes se expresa en términos fisiológicos (la tumescencia y la detumescencia del pene), sería desplazado aquí por metonimia hacia el recién nacido. El énfasis en la creación de un vacío intracorporal parece determinante, por la absorción de sangre o la expulsión de sustancias (diarreas y vomito), de tal manera que la angustia de no poder mantener el control de los orificios corporales, o de los intercambios epidérmicos parece de primera importancia.

### *Conclusión*

El marco nocturno es probablemente uno de los más impactantes instrumentos conceptuales para entender las culturas mesoamericanas, en particular las otomianas, como lo señalaba el cosmógrafo Thevet en el siglo XVI, a propósito de su veneración de la Luna (Thevet 1574). En Mesoamérica, el mundo de la noche ha sido un poderoso marco de reverberación de los sistemas cognitivos indígenas, como la “pantalla del pensamiento”,

donde se proyecta y a veces se refleja, en el mundo de los vivos, otro tipo de realidad. La articulación de los parámetros: oscuridad, temperatura baja, ausencia de sonido produce los marcadores externos que se combinan con los marcadores internos, del sueño, de la semi-conciencia. La noche mazahua se puede concebir como una bóveda, cuyos soportes o cariátidas serían criaturas de diminutas dimensiones. Pero si la noche se puede asimilar a una construcción, es que sus diversos sectores deben caber dentro de un espacio común, con la diferencia de que, al contrario del espacio diurno, se trata de una estructura mucho más compleja y ramificada, que incluye un “arriba” y un “abajo”, con vías de circulación entre los dos niveles del espacio.

El “canon del terror nocturno mazahua” como conjunto de representaciones remite a una doble lectura de la etnografía de los pueblos otomames. La primera como una posición cultural defensiva para con los peligros de la noche, definida en términos análogos en toda Mesoamérica (y en el mundo rural generalmente). La segunda lectura se refiere a un padrón más específicamente otomiano, que ha cristalizado en el mundo mazahua bajo la forma de ciertos paradigmas dominantes: depredación y súper-depredación dentro de un modelo sacrificial multidimensional; más de lo que me imaginaba hace veinte años (Galinier 1985: 153-166). Las dos hipótesis son válidas y se complementan; es decir, el padrón cultural “nocturno” de los mazahuas está en sintonía total con el padrón mestizo. Donde se ha producido un colapso cultural es a nivel del sistema ritual, que actualmente se limita a algunas danzas patronales y al culto del santo epónimo, más las ofrendas a la tierra y el culto de los muertos. Si queremos seguir investigando el mundo mazahua en su densidad profunda, es probable que la solución no se encuentre en la coreografía bastante estereotipada de las danzas de las pastoras. Actualmente, sirve de marcador identitario “oficial” de la comunidad, incluso durante los encuentros interétnicos. Lo mismo para los sitios internet, que favorecen este “esencialismo electrónico” que ubica a los mazahuas dentro de nuevas formas de la identidad tipo *New Age*. Lo paradójico es que va literalmente en contra de lo que sería un “esencialismo del interior”, una reivindicación de “autenticidad”, es decir el que a mi juicio se apega a valores tan fundamentales como los que forman el “canon del terror nocturno”, dentro del paisaje del *panoptikon* mazahua. La cuestión de la brujería se ha vuelto el punto de fijación del pensamiento mazahua, que enfatiza los riesgos de derrumbe de la organización doméstica y comunitaria. Además, la religión mazahua se enfrenta actualmente con la cohabitación del catolicismo y del evangelismo. Lo que no significa evi-

dentamente una regresión del “canon del terror nocturno”, sino un proceso de recomposición conceptual. Además, es difícil afirmar hasta qué punto este tipo de creencia ha sido reprimida, y no se ha conservado dentro del marco de una infrarreligión doméstica.

De los datos examinados se desprende la extrema importancia del concepto de visión. Nos falta indagar a la vez sus aspectos patógenos (enucleación, mal de ojo, ceguedad) y ortógenos (visiones meteorológicas, o piromancia, con la lectura de las velas). Pero también los otros sentidos como el olfato, el tacto (y el riesgo de la desvitalización del cuerpo), más el oído (los ruidos de la noche). En verdad, los mazahuas proponen soluciones argumentadas, en términos kantianos, a un doble imperativo: hipotético, porque sin protección o sin ofrenda no hay salvación, y categórico con el deber de depredación, es decir la necesidad para los seres vivos de sacrificar o de ser sacrificados. En el mundo nocturno, esos procesos son totalmente reversibles. Si las brujas necesitan sangre humana, *son como animales*. Por eso la circulación entre los dos es totalmente efectiva. La depredación de sangre no puede ser directa de humano a humano. Cada vez que se describe la identidad del depredador, no cumple con los requisitos del ser humano, porque tiene miembros o ciertos aspectos físicos ajenos.

No podemos evitar la tentación de comparar la ideología mazahua de la noche con la de sus vecinos otomíes: muchos elementos van en este sentido, como si se tratara de las dos caras de una misma moneda (Galnier 1990). A partir de mis primeras investigaciones en la región, por cierto muy superficiales, esperaba encontrar discrepancias enormes entre otomíes y mazahuas, debido a la profundidad histórica de la separación entre los dos idiomas. Pero saltaron a la vista las similitudes (bien se sabe que la frontera lingüística no es un obstáculo para la circulación de elementos culturales, especialmente en zonas de contacto como lo es la meseta de Toluca Ixtlahuaca). No obstante, me parece atrevido sacar conclusiones definitivas, porque la etnografía mazahua contiene un sinnúmero de lagunas. Sin embargo, reconozcamos que el complejo del depredador animal desempeña un papel básico, este vector central de la concepción mazahua de la noche, lo mismo que en otras áreas culturales del continente americano, como en la cuenca amazónica. Finalmente, sí existen analogías históricas enigmáticas entre todas esas sociedades que utilizan el idioma de la depredación como el punto nodal de su sistema cognitivo. Esta cuestión sigue siendo de actualidad.

*Bibliografía*

CORTÉS RUIZ, EFRAÍN

1972 *San Simón La Laguna*, México, Instituto Nacional Indigenista.

EMBRIZ OSORIO, ARNULFO

1994 *Historia indígena de Michoacán, siglo XIX*, México, Instituto Nacional Indigenista.

FABILA, ALFONSO

1954 *Los otomianos de Zitácuaro*, México, Instituto Nacional Indigenista.

GUADARRAMA LÓPEZ, FAUSTO

1997 *La voz del corazón: poesía mazahua contemporánea*, México, Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de México.

GALINIER, JACQUES

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.

1985 Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice mazahua, *Journal de la Société des Américanistes*, tome LXX, pp. 153-166.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, JAVIER ET AL.

1993 *Mitos y leyendas de los indígenas del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México, Consejo Estatal de Población.

IWÁNSKA, ALICIA

1972 *Purgatory and Utopia. A Mazahua Indian Village of Mexico*, Cambridge, Schenkman Books.

NUTINI, HUGO Y JOHN ROBERTS

1993 *Bloodsucking witchcraft. An epistemological study of: anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala*, Tucson, University of Arizona Press.

PAPOUSEK, DICK A.

1982 *Alfareros-campesinos mazahuas: situación de estímulo y procesos de adaptación*, México, Gobierno del Estado de México.

SANDOVAL FORERO, EDUARDO ANDRÉS

1997 *Población y cultura en la etnorregión mazahua (jañtjo)*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

THEVET, A.

1920 (1574), Histoire du Mechique, en *Journal de la Société des Américanistes*, París, n.s.(1926), vol.12:18.

YHMOFF CABRERA, JESÚS

1979 *El municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo*, México, Enciclopedia del Estado de México.

