

# ¿Dónde está? El espacio del otro "yo" en el imaginario de indígenas y antropólogos de Mesoamérica

Alessandro Lupo\*

**RESUMEN:** Para muchos indígenas mesoamericanos el ser humano está concebido como un conjunto de componentes, incluso exteriores al cuerpo (como la "sombra" y el "alter ego"), de los que depende la constitución física y moral, la resistencia y el destino del individuo; esto permite proyectar las causas últimas de lo que constituye, sostiene y amenaza a la persona en una dimensión espacial radicalmente distinta a la de la vida cotidiana. Examinando las narraciones autobiográficas de dos antropólogos-narradores estadounidenses, se intenta poner de relieve los inconvenientes que pueden derivar de una representación ambigua (¿etnografía o ficción?) de las concepciones indígenas acerca del tonalismo y el nagualismo.

**ABSTRACT:** Many Mesoamerican natives conceive the human being as a whole composed by several parts, placed both within and outside the body (e.g. the "sombra" and the "alter ego"), which determine the individual's physical and moral constitution, their resistance and destiny, this allows the projection of the ultimate causes of that which forms, sustains and threatens the person in a radically distinct spatial dimension. Examining the autobiographical narratives of two American novelists-anthropologists, the Author tries to show the risks that can arise from the ambiguous representation (ethnography or fiction?) of native ideas about tonalism and nagualism.

"What does it matter where my body happens to be?"  
[the Knight] said. "My mind goes on working all the same".

LEWIS CARROLL,  
*Through the looking-glass*

**E**n gran parte de Mesoamérica y más concretamente en lo que actualmente son México centromeridional, Guatemala y Honduras, la población indígena suele explicar toda una serie de fenómenos de la existencia partiendo del supuesto de que los seres humanos poseen una naturaleza compuesta, hecha de la efímera y mudable agregación de varios componentes, dotados de consistencia corporal va-

\* Univeristà di Roma "La Sapienza".

riable y que no siempre se hallan reunidos en el mismo espacio.<sup>1</sup> En otras palabras, proyectan las “causas” de no pocos aspectos y acontecimientos de la realidad en la que cotidianamente viven en una dimensión “ajena”, distinta en el plano espacial y ontológico.

Efectivamente, además de hacer suya, fundiéndola con concepciones precolombinas similares, la idea cristiana de que el cuerpo de cada individuo encierra en su interior un principio vital del que no se separa hasta la muerte y que tras ésta continúa su existencia con otras formas, los indígenas afirman que los seres humanos están conformados también por otras “partes”, que tienen la facultad de abandonar el cuerpo durante la vida o que incluso existen fuera del mismo, de las que dependerían muchas de las características que diferencian entre sí a los individuos y marcan su destino, y cuyas vicisitudes repercutirían directamente sobre aquéllos. Existe la convicción de que junto al alma inmortal hay también un “espíritu” (a menudo llamado “sombra” en español y en las lenguas nativas), capaz de abandonar espontáneamente el receptáculo corporal durante el sueño y estados similares, o bien de “caer” traumáticamente a causa de emociones especialmente violentas, con graves repercusiones para la persona que sufre la pérdida.

Pero también existe la creencia que —además de los componentes anímicos “internos”, ya sea que puedan o no separarse del organismo, como la *sombra* y el alma cristiana— las personas poseen una indisoluble relación de co-esencia con un *alter ego* (que los estudiosos suelen llamar *tonal*),<sup>2</sup> el cual normalmente bajo aspecto animal, lleva una existencia separada y paralela hasta el punto de que cualquier percance que le ocurra al animal, incluso la muerte, repercute simétricamente en su contraparte humana y viceversa. El carácter y la resistencia del individuo van ligados a la naturaleza de este “doble” —es decir, a las características de su especie, si se trata de un animal, o a la cantidad de “fuerza” que lo caracteriza, si se trata de un fenómeno de la naturaleza (rayo, viento, nube, cometa. . .)—; es así como los individuos que poseen un *alter ego* especialmente poderoso, como el rayo, el viento, el ja-

<sup>1</sup> Una versión reducida de este texto fue presentada en el simposio *Altrove immaginari. Modelli di società tra etnografie inventate e costruzioni utopiche*, organizado por la Universidad de Salerno en Fisciano y Amalfi los días del 22 al 24 de septiembre de 2000. Las investigaciones etnográficas sobre las que se basa mi conocimiento de los indígenas mexicanos (realizadas a partir de 1979 y durante 34 meses) fueron posibles gracias al apoyo constante del *Ministero degli Affari Esteri* y a las contribuciones del *Consiglio Nazionale per le Ricerche*, del *Ministero della Pubblica Istruzione* y del *Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica*.

<sup>2</sup> Del término náhuatl *tonalli*, que para los nahuas del altiplano central indicaba antiguamente el componente espiritual que ponía en relación al individuo con el cosmos y podía abandonarlo durante el sueño o tras un trauma emocional. [López, 1980, I:223-252; Signorini y Lupo, 1989: 41-44] El uso antropológico de la palabra *tonal* para designar el concepto de espíritu compañero, probablemente extraño al pensamiento nahua prehispánico, depende de que muchos grupos indígenas (incluso no nahuas) del actual México centromeridional utilizan con frecuencia esta palabra (y sus derivados: *tona*, *tono*, etc.) junto a los términos vernáculos para designar al *alter ego*. [Foster, 1944; Tranfo, 1979]

guar o el águila, están dotados a menudo de facultades, como transformarse en seres de lo más variado o actuar conscientemente como su *alter ego*, negadas a quienes poseen “dobles” más débiles. [Foster, 1944; Pitt-Rivers, 1970; Tranfo, 1979; López, 1980, I: 424-430; Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1999]

La existencia de estos componentes del ser humano, que escapan a la percepción ordinaria y a los que se atribuye una consistencia diferente de la corporal, “más sutil” (según la acertada expresión de López Austin [1994:23], quien evita atribuir al pensamiento indígena la rígida dicotomía espíritu/materia por serle ajena), les permite a los nativos multiplicar los planos de la realidad y disponer así de otra dimensión sobre la cual fundar tanto la explicación de muchos hechos aparentemente fuera del control humano como la convicción de poder afrontar de manera eficaz las adversidades de la existencia. No sorprende que la otredad de esta dimensión esté representada en términos espaciales, ya sea proyectando en una inaccesible lejanía geográfica el lugar donde viven los *alter ego*,<sup>3</sup> ya sea concibiendo verdaderos “reinos” ultraterrenales, a menudo situados en la profundidad del inframundo o en las entrañas de montes sagrados.

En el primer caso, la distancia y lo áspero del terreno hacen difícil, cuando no imposible, que los seres humanos lleguen a toparse con sus dobles animales, de este modo se conjura no sólo la constante amenaza que representa para cualquier animal salvaje el contacto con el hombre, sino también lo absurdo de un posible encuentro entre dos partes del “yo” cuya razón de ser radica en su separación complementaria. Por ello, cuando se piensa que un individuo vive durante el sueño las experiencias de su “doble” o que ciertos brujos son capaces de actuar mediante su propio *alter ego*, con frecuencia se explican estos hechos como proyección mística del componente espiritual responsable de la percepción y la voluntad de uno de los polos de la relación de coesencia al otro; una especie de pendularismo de la conciencia, la cual es, en resumidas cuentas, el verdadero rasgo unificado de este “yo” compuesto [Signorini y Lupo, 1989:69-71; López, 1980, I:422-430]; un ir y venir de la única facultad perceptiva entre dos receptáculos corporales, que pueden existir en el mismo instante sólo por estar situados en espacios distintos y separados.

En el segundo caso, el de los “reinos” paralelos, los indígenas imaginan lugares cuya naturaleza radicalmente “ajena” está sancionada por el control que directamente ejercen sobre ellos las fuerzas extrahumanas, expresada por toda una serie de clásicos indicadores de su diversidad con respecto al mundo humano (por ejemplo, la inversión de los modelos de comportamiento, la desaceleración del tiempo

<sup>3</sup> La lejanía de este lugar la sostienen, por ejemplo, los huaves del Istmo de Tehuantepec [Tranfo, 1979:196], así como también los nahuas de la Sierra de Puebla: “Algún animalito que es [el doble dado por] Dios, ése poco sale, está guardado. . . Él Dios lo manda, no lo deja que ande para matar [que le maten], ése está guardado. . . en el monte o en la cueva. . . hasta allá, pa’ ahí lejos, donde no anda gente”. [Signorini y Lupo, 1989:68]

—por lo que un día de allí equivale a un año terrestre—, etcétera). En esta tipología tiene cabida el *Talocan* de los actuales nahuas de la Sierra, en el que la divinidad terrestre atrapa gran parte de las “sombras” que pierden los individuos después de un susto [Knab, 1991; Lupo, 2001], aunque también para los mayas tzotziles de Chiapas, los recintos sobrenaturales donde los Santos guardianes custodian “al seguro”, a los espíritus animales de las personas, los mismos que tratan de hacer escapar los brujos para así poder atacarlos. [Guiteras Holmes, 1961:177; Vogt, 1965, 1969:371, 1983:98-141; Gossen, 1975]

La narrativa y los textos de uso ritual de los diferentes grupos indígenas mesoamericanos hacen referencia constantemente a esta otra esfera de lo real, a la que pertenecen las causas últimas —y por lo mismo consideradas más verdaderas— de muchos fenómenos, entre ellos la propia vida de los humanos. En los textos orales más o menos formalizados de las diferentes tradiciones indígenas, la referencia a ese “otro lugar” se traduce en la expresión recurrente, unas veces afirmativa y otras interrogativa, “dónde/donde está”, “dónde/donde se encuentra”, “dónde/donde se quedó”. [Köhler, 1995:26-61; Lipp, 1991:172; Sandstrom, 1991:307; Vogt, 1983:120; Weitlaner, 1961:82] Cuando, por ejemplo, los terapeutas rituales nahuas de la Sierra de Puebla clasifican la enfermedad de un paciente como “susto”, *nemouhtil*, además de suministrar al enfermo fármacos vegetales y manipular su organismo para volver a colocar las partes afectadas (como la úvula o el recto) que se piensa quedaron dislocadas, pronuncian largas oraciones dirigidas a las entidades extrahumanas que atraparon a su “sombra”, *ecaluil*, para que consientan en devolverla [Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1995a] porque es precisamente la carencia de este componente espiritual la principal responsable de la enfermedad, su causa última, debido a ello los esfuerzos de los curanderos indígenas se concentran en esta dirección; así, dar con el lugar en que se retiene a la “sombra” y por consiguiente, hallar a la figura extrahumana que la tiene prisionera, es lo que vertebra toda la intervención terapéutica. Esta fase del rito, así como los textos utilizados en la misma, son centrales y poseen tanta riqueza expresiva que fue examinando esta parte de las oraciones de curación; así, Italo Signorini y yo dimos por fin con algunos indicios que nos encaminaron por la intrincada maraña de las concepciones sobre las múltiples “almas” nahuas. [Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1998:31]

“¿Cani yetoc? ¿Dónde está?”, preguntan en sus oraciones dos curanderos, mientras invocan la ayuda de Dios y los santos:

... ¿Cani yetoc niespíritu?

¿Cani onyetoc?, ¿cani onpiyalotoc?

¿Cani nanquipixtoqueh?

Ox yetoc itech mahtactionahui tepexiuuh;

¿Dónde está su espíritu?

¿Dónde se encuentra?, ¿dónde lo están reteniendo?

¿Dónde lo están teniendo?

Quizá se encuentra en catorce precipicios;

ox yetoc itech mahtactionahui cuouhyo;  
 ox yetoc itech mahtactionahui *barrancas*;  
 ox yetoc itech mahtactionahui *cuevas*;  
 ox yetoc itech mahtactionahui oztocme.

quizá se encuentra en catorce selvas;  
 quizá se encuentra en catorce barrancas;  
 quizá se encuentra en catorce cuevas;  
 quizá se encuentra en catorce cavernas. . .

[Guadalupe Vásquez Bonilla, 6/11/1985]

. . . Tehhuatzin timomaca *cuenta*:  
 ¿Cani yetoc? ¿Cani moahci nehin  
 conetzin?  
 Ox yehhuan nehin *Juan Antonio Trinidad*  
 quiipiyah  
 huan *María Nicolasa Trinidad*.  
 ¿Xa yehhuan quipixtoqueh?  
 ¿Yehhuan quiquitziyah?  
 Tehhua timomacaz *cuenta, señor Santiago*  
*milagroso*.

Tú te das cuenta:  
 ¿Dónde está? ¿Dónde se encuentra este  
 hijito?  
 Tal vez lo tienen estos *Juan Antonio*  
*Trinidad*  
 y *María Nicolasa Trinidad*  
 [la pareja de deidades terrestres].  
 ¿Acaso ellos lo están teniendo?  
 [Acaso] ellos lo agarran?  
 Tú te darás cuenta, *Señor Santiago*  
*milagroso*.

[Miguel Cruz, 25/10/1984; Signorini y Lupo, 1989:216-217]

En la súplica de otro especialista, la prolija enumeración de los lugares en los que podría encontrarse la "sombra" perdida tiene como finalidad no dejar escapar ninguna porción del *otro lugar* en el que se encuentra peligrosamente exiliada la preciosa fuerza vital del enfermo:

Nican nimitztatauhiti ica miac *favor*.  
 Xinechnezcayotili cani mocaahuac  
*niespíritu de nehin José Alcántara*,  
 cani *modetenero*,  
 cani moilochti,  
 cani mocaahuac.  
 Mah amo nechtatilican itech talocan  
 tahpiani,  
 mah amo nechtatilican itech tepeyohcal  
 tahpiani,  
 mah amo nechtatilican inchayohcan  
 tepehuani,  
 mah amo nechtatilican inchayohcan  
 huehhueyi ahuani,  
 mah amo nechtatilican inchayohcan  
 huehhueyi *rayohtzitzin*,  
 mah amo nechtatilican inchayohcan  
 huehhueyi mixahuani,

Aquí te voy a suplicar un gran favor.  
 Muéstrame dónde se ha quedado  
 el espíritu de este *José Alcántara*,  
 dónde se ha detenido,  
 dónde se ha demorado,  
 dónde se ha quedado.  
 Que no me lo escondan los guardianes del  
*Talocan*,  
 que no me lo escondan los guardianes de  
 las cuevas,  
 que no me lo escondan en la morada de los  
 señores de los cerros,  
 que no me lo escondan en la morada de los  
 grandes señores de las aguas,  
 que no me lo escondan en la morada de los  
 grandes *Rayos*,  
 que no me lo escondan en la morada de los  
 grandes señores de la llovizna,

mah amo nechtatilican inchayohcan  
 huehhueyi ehecame,  
 mah amo nechtatilican inchayohcan  
 huehhueyi tichuame,  
 mah amo nechtatilican inchayohcan  
 huehhueyi tapetaniloyan,  
 mah amo nechtatilican inchayohcan  
 huehhueyi tepeyohcal tahpiani.  
 Xinechnezcayotili cani mocahuac,  
 cani moilochti  
 niecahuiltzin nehin *José Alcántara*.  
 Amo nicahci.  
 Huehcauh *ya* nictemohtoc  
 huan amo nicahci.  
 ¿Cani mocahuac?  
 Xa itech ahueyil,  
 xa itech atahuit,  
 xa itech ohti,  
 xa itech *carretera*,  
 xa itech hueyoh,  
  
 xa itech *hospital*,  
 ozo xa tiopan mocahuac,  
 xa *de repente* itech ehecat mocahuac.  
 ¿Cani mocahuac?  
 Xa inchayohcan *rayohtzitzin*,  
 xa inchayohcan huehhueyi tepehuani.  
  
 Como ompaca huin mocahuac,  
 xinechmaca *cuenta*,  
 para ompa nitanohnotzaz.

que no me lo escondan en la morada de los  
 grandes vientos,  
 que no me lo escondan en la morada de los  
 grandes rayos,  
 que no me lo escondan en la morada de los  
 grandes relámpagos,  
 que no me lo escondan en la morada de los  
 grandes guardianes de las cuevas. . .  
 Muéstrame dónde se ha quedado,  
 dónde se ha detenido  
 la Sombra de este José Alcántara  
 No la encuentro.  
 Ya hace tiempo que la estoy buscando  
 y no la encuentro.  
 ¿Dónde se ha quedado?  
 Tal vez en el [río] Apulco,  
 tal vez en un barranco,  
 tal vez en un camino,  
 tal vez en una carretera,  
 tal vez en un "camino real"  
 [sendero importante],  
 tal vez en el hospital,  
 o tal vez se ha quedado en la iglesia,  
 tal vez de repente se quedó en el viento.  
 ¿Dónde se ha quedado?  
 Tal vez en la morada de los Rayos,  
 tal vez en la morada de los grandes  
 señores de los cerros. . .  
 Si se quedó allá,  
 dame cuenta,  
 para que allá (yo) llame.

[José Morales, 29/11/1988; Lupo, 1995a:128-136]

En las sugestivas narraciones de los viajes oníricos que realizan los terapeutas nahuas al *Talocan*, el reino subterráneo de la ambivalente divinidad terrestre, lo que buscan y a menudo encuentran, son las "sombras" de los enfermos que a veces se esconden tras la apariencia de objetos familiares (por ejemplo, vajilla o vestidos si se trata de una mujer; sombreros y machetes si se trata de hombres) y otras veces adoptan apariencia humana. Sin embargo, en otros grupos indígenas mesoamericanos, lo que ven y curan los especialistas rituales en sus peregrinaciones extracorporales son los *alter ego* animales, los ataques contra los cuales pueden representar una de las amenazas más serias para la incolumidad de los individuos. Ya hemos

aludido al temor de los tzotziles de Chiapas de que sus propios espíritus compañeros animales puedan escapar de los recintos en los que se encuentran encerrados y protegidos por las divinidades, exponiéndose de este modo a los peligros de posibles depredadores naturales y mágicos. [Guiteras, 1961:177; Vogt, 1965, 1969:371; Gossen, 1975]; las ceremonias terapéuticas de mayor enjundia consisten en favorecer el regreso de estos animales a sus corrales de origen, restableciendo así la tutela sobrenatural momentáneamente perdida. [Holland, 1978:180-199; Vogt, 1983:98-141; Vogt y Vogt, 1970]

En el caso de los huaves de la costa de Oaxaca *niüing ahliüy*, “dónde está”, es el nombre que se utiliza para indicar las enfermedades más graves contempladas por la medicina tradicional, es decir, las repentinas y violentas que según se cree, son provocadas por ataques imprevistos a su “doble”. La designación que se reserva para estos casos de sufrimiento pone inmediatamente de manifiesto la dimensión “ajena” en la que se han de buscar las causas del mal y aplicar el remedio. La acción terapéutica, centrada totalmente en lo ritual, consiste en la representación dramática en casa del enfermo, de lo que el especialista realiza paralelamente, mediante su poderoso *alter ego* controlado a distancia, en el lugar “donde está” el “doble” vulnerado del paciente en cuestión. [Signorini y Tranfo, 1979; Signorini, 1996]

Basar la terapia en intervenciones rituales dirigidas a una imaginada y lejana “otra mitad” (o “fracción”) del enfermo es una constante en la medicina indígena mesoamericana (aunque, desde luego, no sólo en ésta). Pese a que en la terapia se dedica casi siempre una atención para nada secundaria a la acción sobre el cuerpo físico del paciente—mediante el suministro de fármacos o la manipulación mecánica—, priva sobre todo el tratamiento de sus componentes inmateriales (o “más sutiles”), especialmente cuando se tratan males graves o más difícilmente extirpables. Dicho de otro modo, la terapia no se queda en el mero recurso de técnicas y sustancias eficaces sobre el organismo, según el saber tradicional,<sup>4</sup> sino que se actúa también en la dimensión paralela y escondida—la de los “dobles” y las “sombras”—, a la que pertenecen las causas últimas y profundas de muchas de las desgracias humanas; la dimensión, para entendernos, que Evans-Pritchard [1976], y tras él Bibeau [1982] y tantos otros, han llamado del “por qué” (contraponiéndola a la del “cómo”). Con todo ello, más que limitarse a intentar resolver, a veces con medios inadecuados, patologías y disfunciones de tipo orgánico, lo que se persigue es, sobre todo, que la persona que sufre pueda hallar incluso más allá de sus propios límites corporales las respuestas y los recursos para extirpar, amortiguar o soportar mejor su penar, otorgándole un sentido.

<sup>4</sup> Ni que decir tiene que los fundamentos de dicha “eficacia” sólo coinciden en parte con los reconocidos por la biomedicina. [cfr. Bibeau, 1998; Dow, 1988; Good, 1994; Kirmayer, 1993; Lupo, s.f.; Nathan, 1994]

Un ejemplo de lo vitales y “útiles” que pueden resultar las concepciones indígenas ilustradas en lo referente a la naturaleza compuesta del “yo”, me lo proporcionó el dramático encuentro que tuve en la primavera del año 2000 con un viejo conocido, mestizo de la Sierra de Puebla, ex director de la escuela del pueblo, que un año antes había sido víctima de una grave trombosis cerebral que le privó del uso de la palabra, del movimiento y de otras importantes funciones durante largos meses, comprometiendo seriamente su autosuficiencia aún en la actualidad. Durante el interminable periodo en que luchó por recuperar algo de control de su propio cuerpo, me contaba que había vivido experiencias nuevas y sobrecogedoras, sobre todo el desprendimiento de su “yo” perceptivo-volitivo del almacén corporal, inerte a los estímulos. Su estado de invalidez se reflejaba angustiosamente también en los sueños, en los que volvía a experimentar la sensación de que se había cortado el cordón que mantenía unidas y conectaba las diferentes partes de su persona. En aquel estado en el que había caído, sin posibilidad de comunicarse ni con su propio cuerpo ni con el mundo exterior, y no habiendo vivido nunca antes ninguna experiencia semejante, había encontrado elementos a los cuales aferrarse, comparables con la *Metamorfosis* de Kafka —por el desconcierto de hallarse en un cuerpo totalmente extraño—, y con las creencias indígenas sobre el “doble” y la posibilidad de perder traumáticamente (con la “sombra”) fragmentos de la propia totalidad espiritual. Dicho con otras palabras, había encontrado de algún modo un significado en lo excepcional de su situación comparándola con ejemplos que hasta aquel momento siempre había creído que eran pura fantasía, préstamos de tradiciones culturales ajenas; desde entonces, confesaba, miraba con asombrado respeto, aunque no propiamente con fe, las concepciones de los indígenas.

Resulta posible que dichas concepciones, por un lado, padezcan un manifiesto e imparable proceso de corrosión frente a la creciente intrusión de los modelos culturales occidentales y por otro, ganen “adeptos” fuera del restringido círculo de los indígenas más tradicionalistas. Pero esto no ocurre solamente en el vasto territorio contiguo y a menudo culturalmente indefinido de los mestizos, siempre dispuestos a beber de fuentes distintas según la conveniencia del caso. La fascinación del *alter ego*, de la pluralidad de las “almas”, además de los peligros y las facultades ligados a esta visión multiplicada del “yo”, hace mucho que ha atrapado incluso a concienzudos etnólogos occidentales y a los lectores de sus obras. Sin embargo, en este círculo el interés por el tema ha dado origen a dos ramificaciones distintas, aunque no libres de superposiciones y malentendidos, por un lado el atento examen “científico” de las ideas y prácticas de los indígenas, que se propone como finalidad su detallada y escrupulosa descripción, la comparación y el análisis histórico-antropológico; por el otro, una consideración de estas ideas y prácticas mucho más participativa, que desemboca en una reelaboración “creativa” más o menos concientemente

libre del enfoque que tiende a la objetividad. Habiendo afrontado la tarea del primer tipo, con la expresa intención, además de limitar en lo posible mis intervenciones personales sobre el valor documental de todo cuanto describía y transcribía [Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1995a, 1995b], en estas páginas no me voy a ocupar de este filón, que si bien implica inevitablemente un componente de manipulación, como todas las escrituras etnográficas, por lo menos trata de limitarlo y controlarlo. Me voy a detener brevemente en esa otra corriente que ha originado una literatura que cuenta con un público infinitamente más vasto y que goza de un sorprendente éxito comercial.

El paladín de esta corriente es indiscutiblemente Carlos Castaneda, a quien se debe en buena parte la difusión poco menos que planetaria del interés por las “prácticas chamánicas” de los indígenas mexicanos, por el consumo de peyote y por términos como *tonal* y *nagual*, que anteriormente eran sólo utilizados por estudiosos mesoamericanistas para indicar al *alter ego* y al brujo capaz de transformarse mágicamente. [Foster, 1944; Aguirre, 1963; Durand y Durand-Forest, 1970; Hermitte, 1970; Pitt-Rivers, 1970] Siguiendo su ejemplo han venido surgiendo por doquier epígonos más recientes, aunque menos afortunados, dispuestos a mantener viva la curiosidad de los lectores apasionados por el esoterismo étnico con la narración de sus experiencias al lado de “chamanes” indígenas mexicanos.

No voy a detenerme aquí en el ya viejo debate sobre la veracidad o falsedad de los personajes y experiencias descritos por Castaneda en los abundantes capítulos de su itinerario de aprendiz de chamán. [Castaneda, 1968, 1971, 1972, 1974, 1977, 1982]<sup>5</sup> No cabe duda de que la lectura de sus libros provoca en quien, como yo, ha desarrollado sobre los temas del tonalismo y el nagualismo detalladas investigaciones de campo entre los especialistas rituales de los diferentes grupos indígenas mexicanos [Lupo, 1981, 1995a, 1999; Signorini y Lupo, 1989] una sensación mixta de extrañeza y familiaridad, de rechazo y seducción. La extrañeza viene dada por la manifiesta incongruencia de su “etnografía” con respecto al coherente y vasto *corpus* de publicaciones científicas sobre el tema y con el conjunto de experiencias que yo mismo, así como otros colegas etnógrafos, he vivido sobre el terreno; la familiaridad, a su vez, nace de la destreza con la que maneja conceptos y prácticas que revelan un buen conocimiento de la literatura y una innegable —aunque limitada— experiencia directa. Mi rechazo nace de la evidente y constante alteración que la fantasía del autor lleva a cabo con relación no digo ya a la “realidad separada” (intrínsecamente indocumentable según rigurosos cánones de validación empírica),

<sup>5</sup> Baste decir que frente a los raros antropólogos que, como Mary Douglas (1975) y Stan Wilk (1977), otorgan “autenticidad” a la epopeya castanediana, la inmensa mayoría, incluidos algunos de los mesoamericanistas más autorizados como Hugo Nutini [1988:422-423], la consideran un parto de la fantasía del autor y de su habilidad para entretejer en un colorido *patchwork* elementos filosófico-literarios en sintonía con las modas del momento. [Jesi, 1978; de Mille, 1978, 1980; Noel, 1976; Needham, 1985]

sino incluso con la banal realidad del “aquí y ahora”; pero he hablado también de seducción, la cual nace de la originalidad de las extrapolaciones que, rellenando su probablemente exigua etnografía con aportaciones “literarias” de muy variada procedencia (desde la fenomenología al budismo zen o a la hermenéutica), ofrece Castaneda sobre las complejas concepciones mesoamericanas de la *persona*, dibujando a veces caricaturas iluminadoras.

No es difícil advertir que en las páginas de *Las enseñanzas de don Juan*, don Genaro y los demás maestros y colegas indígenas del narrador carecen de sólidos elementos de cotejo, así como también resulta patente que los innumerables diálogos entre el discípulo y el maestro —que reproducidos entre comillas, constituyen el núcleo de toda la obra— no son la fiel transcripción de conversaciones realmente mantenidas. Y sin embargo, parece evidente que la “falsificación” de Castaneda, aun traspasando el ámbito tolerado por cualquier reelaboración descriptiva que por atrevida que sea, tenga como objetivo representar documentalmente una realidad reconocible, en el fondo anticipa algunos de los resultados más extremos de la reciente antropología reflexiva, que ha erosionado muchas de las barreras que existían anteriormente entre escritura etnográfica y narrativa, entre “ciencias” y “arte”, resaltando la subjetividad y las experiencias personales del investigador-autor.

Las concepciones elaboradas por los indígenas mesoamericanos a lo largo del tiempo y mediante el contacto con modelos culturales externos (como los europeos y africanos), en torno a lo que constituye la persona, a la inaferrable multiplicidad de los factores que concurren en las vicisitudes humanas, a la posibilidad de que experiencias sensoriales especiales vayan ligadas a dimensiones extraordinarias de la realidad, le han ofrecido probablemente a Castaneda sólo el punto de partida, el material bruto del cual arrancar para construir su sugestiva epopeya iniciática. En vez de detenerse en la fascinación que de por sí ofrecen las ideas nativas sobre el *tonal-alter ego* y el *nagual*-mago metamórfico, Castaneda ha tomado los dos términos y como cascarones léxicos vacíos de significado los ha rellenado con sus propias y personales extrapolaciones sobre los temas del desdoblamiento, de la transformación, de la telequinesia, etcétera. Lo que a él le interesaba no era ofrecer ninguna puntillosa y cotejable descripción de creencias y prácticas “chamánicas” indígenas, sino presentar su propia y sugestiva —y por lo mismo, no necesariamente fiel— traducción, una reinterpretación que mediante los filtros múltiples de las modas culturales juveniles que se afirmaron en los Estados Unidos en los sesenta y setenta (como las técnicas orientales de meditación, el zen, la cultura de la droga), satisficiera las expectativas de un público mucho más vasto y condescendiente que el de la antropología académica. No ha de sorprender su manera de liquidar en pocas líneas todo el *corpus* de conocimientos acumulado por los etnólogos sobre las entidades llamadas *tonal* y *nagual*:

Le dije lo que sabían los antropólogos sobre esos dos conceptos, [Don Juan] me dejó hablar sin interrumpirme.

“Bien, todo lo que crees saber sobre el tema es un puro disparate”, dijo luego. “Esta afirmación la baso en que todo lo que estoy diciendo sobre el *tonal* y el *nagual* no pueden habértelo dicho antes. Cualquier estúpido comprendería que no sabes nada, porque para estar informado tendrías que ser brujo, y no lo eres. O bien tendrías que haber hablado con un brujo, y no lo has hecho. Así que, olvídate de todo lo que has escuchado antes, porque no te serviría de nada”. [Castaneda, 1978:179]

Por boca de su maestro, don Juan Matus, Castaneda da a entender que los saberes acumulados por los etnólogos que le precedieron carecen de todo fundamento y valor (como si éstos mismos no derivaran, inevitablemente, de “conversaciones con brujos”) y que la única vía para adquirir el conocimiento “verdadero” y el *poder* que de éste deriva, es experimentar en primera persona la iniciación chamánica. Poniendo en tela de juicio y posteriormente superando sus propios e imperfectos modelos perceptivos y valorativos profanos, Castaneda afirma haber alcanzado el control del ser humano en su ilimitada plenitud, accediendo a una dimensión por así decir “pura” y metacultural del “yo” y de sus facultades, respecto a la cual todas las multiformes versiones ofrecidas por la etnografía no pueden más que resultar mutiladas y grotescas. En esta dimensión, el *tonal* y el *nagual* sólo son dos mitades complementarias de la “burbuja perceptiva” en la que se encuentran inmersos los individuos; el primero correspondería a todo aquello que se puede decir y que tiene un nombre, mientras que el segundo sería la contraparte indescriptible e inefable del yo y de las cosas [Castaneda, 1978:181, 185]; una mitad “es el centro último de la razón, el *tonal*; la otra mitad es el centro último de la *voluntad*, el *nagual*”. [Castaneda, 1978:344; cursivas en el original]<sup>6</sup>

Más allá de la complicada doctrina castanediana acerca del “yo” (sobre la que no es necesario que nos detengamos), su representación del *tonal* y del *nagual* remite a un plano del ser al que pocos conseguirían acceder, pero que para éstos se desvela en su absoluta perfección. Ante esta monolítica realidad última, por consiguiente, pierden peso y significado las diferencias culturales entre los individuos y se hace posible la extraordinaria sintonía de pensamiento y acción del yaqui atípico y desarraigado Juan Matus (de madre yuma y de formación yucateca [Castaneda, 1983: 173]), del mazateco Genaro Flores y de las otras figuras de “indios” de diferente procedencia que pueblan las aventuras místicas de nuestro autor. Al tratar el *tonal* y el *nagual*, lo que Castaneda pretende presentar a su público no es ya (como quizá lo era todavía al comienzo de su empresa) el tipo de *realidad* etnográfica de las tradi-

<sup>6</sup> Vale decir que toda la compleja ilustración de las facultades identificadas con estos dos términos, contenida en *Tales of power* [Castaneda, 1974], poco o nada tiene que ver con los significados atribuidos a las mismas palabras por gran parte de los indígenas mesoamericanos y por los etnógrafos que han estudiado su pensamiento.

cionales monografías académicas, inevitablemente sujeta a las deformaciones originadas por las categorías, los instrumentos y los métodos cognoscitivos y expositivos del estudioso, aunque siempre verificable con algunos elementales criterios de validación—o de invalidación, en su caso—, sobre el quién, el dónde, el cuándo, el cómo y el por qué de la investigación. Lo que Castaneda desea ilustrar (por supuesto, no “explicar”) es la otra dimensión más “real” del ser, que no es posible aprehender si no es experimentando la plena inmersión emocional del sujeto observante en las vivencias místicas del observado.<sup>7</sup> Y para conseguir enganchar totalmente al lector, abandona el tradicional (y distanciado) planteamiento descriptivo de la etnografía para adoptar el tono participativo y envolvente de la narración literaria. Desde esta diferente clave expositiva, la “autenticidad” demostrable de los datos etnográficos pasa a un segundo plano con respecto a la eficacia representativa de la trama, construida con el objeto de ilustrar la realidad ulterior o para utilizar el léxico castanediano, *separada*. Por las mismas razones llega a ser completamente irrelevante la discordancia de las concepciones del *tonal* y del *nagual* deducibles del adoctrinamiento de don Juan y don Genaro con respecto a toda la literatura etnográfica existente sobre el tema (liquidada como “puro disparate”), puesto que aquéllas derivarían del acceso privilegiado y único a experiencias negadas a los predecesores de Castaneda, que quedan fuera del alcance de quienes se limiten a escuchar las enseñanzas de los especialistas rituales sin compartir sus vicisitudes anímicas.

La decisión de Castaneda, que muy pronto iba a contar con un buen número de seguidores, estaba relacionada tanto con una consciente renuncia a la “distancia” emotiva del objeto de estudio sobre la que se basa la pretensión de plantear el conocimiento antropológico en términos “científicos” [cfr., Lévi-Strauss, 1984, VIII; Remotti, 1990], como con la preferencia por un tipo de escritura que contrapone a la llaneza de la descripción indirecta la fascinación y el gancho de la narración personal. Esta estrategia ha tenido años después, aguerridos defensores en los teóricos de la “construcción del texto etnográfico”, entre quienes podemos citar a Mary L. Pratt, quien, en *Writing culture* [Clifford y Marcus, 1997], no considera tan diferentes los textos etnográficos basados en investigaciones realizadas en primera persona (que “tienen la tendencia a ser sorprendentemente aburridas” [Pratt, 1997:60]) a las obras (mucho más amenas) de quienes, utilizando material de segunda mano, saben aprovecharlo para construir una etnografía convincente, vívida y acertada. [Pratt, 1997:55] Pratt se centra en *Shabono*, resumen autobiográfico redactado por Florinda Donner [1982] sobre su (presunta) permanencia entre los yanomami de

<sup>7</sup> No ha de sorprender que sus comentaristas más entusiastas, como Wilk [1977:89] extraigan de su obra la exhortación a que “in our interaction with the sociocultural other, the grounding of [anthropology] should not be exclusively Western science, but *fundamentally existential mystery*” (“en nuestra interacción con el otro sociocultural, la base [de la antropología] no debe ser la ciencia occidental exclusivamente, sino *el misterio fundamentalmente existencial*” [cursivas mías]).

Venezuela, texto que los especialistas denunciaron como apócrifo y plagio [De Holmes, 1983; Pratt, 1997:54-60], pero puede aplicarse fácilmente también a los escritos de Castaneda, que inauguraron el giro de determinada literatura etnográfica hacia el autobiografismo y la refractariedad a la validación. No sorprende que *Shabono* fuera presentado por Castaneda [*cit.* en De Holmes, 1983:665] como "*a masterpiece. For me it is at once art, magic, and social science, and so skilfully balanced that I cannot assess which takes the lead*";<sup>8</sup> una definición que no sólo le iría como anillo al dedo a la propia obra de quien la formuló, sino que —en la inextricable maraña de estos tres géneros tan distintos entre sí— parece erigirse en manifiesto literario del cantor de don Juan.

Sin embargo, el problema no consiste —como al parecer cree Mary Pratt— en la resistencia algo obtusa de los antropólogos "cientificistas" hacia obras que aun no surgiendo de experiencias directas, pretenden representar de manera acertada y eficaz realidades culturales ajenas, sino surge de la falta de claridad de ciertos autores a la hora de ofrecer las coordenadas que siempre (mucho más en el momento actual de intensa reflexión crítica sobre los procesos de creación de los textos etnográficos) deberían permitirle al lector hacerse una idea de la personalidad y la perspectiva de quién escribe, de las circunstancias y del contexto de la investigación, así como de las otras variables que concurrieron en la producción del texto que se está leyendo. Precisamente por la creciente sensibilidad hacia el "diálogo" entre observadores y observados y por la transformación de los papeles de cada uno de ellos en el tablero de la investigación, no estaría mal otorgar un fundamento reconocible y verificable a las descripciones de las realidades culturales ajenas, para con ello posibilitar entre otras cosas, que los nativos puedan asomarse al texto como interlocutores potencialmente críticos, incluso abandonando la pasividad del papel de anónimos o, de todos modos, ilocalizables *informantes*.

Quienquiera que haya explorado escrupulosamente las concepciones de un grupo diferente al propio, sobre el ser humano y sus múltiples componentes y facultades, sabe la resistencia que oponen los enunciados y los comportamientos de los agentes sociales a las fáciles lecturas iniciales; así como también sabe que esas mismas concepciones, por susceptibles que sean de parecer distintas según las circunstancias de la investigación y la subjetividad de observados y observadores, no dejan de tener márgenes de reconocibilidad que no pueden dilatarse al infinito. Mientras más presente se tiene el esfuerzo que requiere captar y restituir en su complejidad los universos del pensamiento ajeno, cuya comprensión pasa por una incesante y laboriosa obra de reajuste y calibración con respecto a las confirmaciones y desmentidos, ni siquiera siempre explícitos, que se obtienen sobre el terreno, más

<sup>8</sup> "una obra maestra. En mi opinión es al mismo tiempo arte, magia y ciencia social, y equilibradas con tanta habilidad que no sé decir cuál prevalezca".

sospechosa se hace la facilidad con que el giro autobiográfico-narrativo permite liberarse de las trabas de la fidelidad a la "verdad" etnográfica, que será todo lo resbaladiza y elusiva que se quiera, pero desde luego no es prescindible, por lo menos para quienes siguen reivindicando su lugar dentro de las ciencias sociales y no en el de la pura ficción. Que toda restitución (descriptiva, visual, sonora, etc.) de las realidades sociales y culturales pase inevitablemente por la lente deformadora de la experiencia, de las categorías, de los prejuicios y de las técnicas representativas del observador, no significa que dichas realidades puedan transformarse e interpretarse según el gusto de cada cual. Si las etnografías tradicionales pueden resultar a veces aburridas, ello depende también de que sus autores a veces se empeñan en no ignorar o no domesticar excesivamente los hechos observados, cuya multiplicidad, variedad y complejidad muy pocas veces se presta para dar de sí mismos una descripción que resulte totalmente coherente y sensata. Y es que el etnógrafo a veces se ve obligado a detenerse en agotadores *excursus* ilustrativos para dar adecuado espacio a las múltiples facetas, discrepancias y contradicciones presentes en el conjunto de los fenómenos y las acciones sociales. Por su parte, la representación de las realidades nativas mediante la narración en primera persona de vicisitudes individuales más o menos fantásticas, goza del indudable privilegio de poder otorgar a esas realidades la atractiva ilusión de la coherencia con que todo hecho se reviste por estar desarrollado en forma de cuento.

Un singular ejemplo de los tropiezos que pueden derivar por no haber optado claramente entre la opción etnográfico-documental y la ficción autobiográfica lo ofrece el último texto que voy a examinar cuyo objeto, entre otras cosas, son los conceptos de *tonal* y *nagual*. Se trata del volumen publicado en 1995 por el antropólogo estadounidense Timothy J. Knab, quien bajo el título *A war of witches*, ha recogido sus varios años de investigaciones en la comunidad nahua de San Miguel Tzinacapan, donde cuenta (según la portada de la edición italiana) "La iniciación de un antropólogo americano al chamanismo: un viaje al extraordinario mundo de los aztecas entre ritos y magias, sueños y visiones, curanderos y ánimas perdidas".<sup>9</sup> A diferencia de lo que ocurre con los libros de Castaneda, aquí sí que es posible reconocer plenamente los lugares y los personajes, pese al elemental proceso de enmascaramiento esbozado por el autor, inútil para quien conozca la región. El poblado protagonista del asunto ha sido rebautizado como San Martín Zinacapan, la cabecera municipal, Cuetzalan, se convierte en Quetzalan,<sup>10</sup> la protagonista femenina cam-

<sup>9</sup> Salvo esta cita, que tomo de la edición italiana, las demás están traducidas directamente del texto original en inglés.

<sup>10</sup> No hay que excluir que con ello Knab siga la reductiva etimología adoptada por los mestizos del lugar, quienes prefieren hacer derivar el topónimo del célebre pájaro *quetzal* en vez del más oscuro *cuetzaltotot*, como fundadamente opinan los indígenas. [Taller, 1994:77, 91; Lupu, 1997:276-278]

bia el nombre de Rufina<sup>11</sup> por el de Rubia, y así sucesivamente. El constante uso de términos y frases en náhuatl —Knab no pierde ocasión para demostrar que los domina— contribuye a atestiguar que todo lo referido en el texto refleja las auténticas creencias de los indígenas; lo cual no podía decirse de la "vía yaqui al conocimiento" castañediana, que de yaqui tenía poco. [v. Spicer, 1969:321; Nutini, 1988: 422] Pese a su consistente fundamento etnográfico, el volumen carece del enfoque más académico que el autor hubiera querido otorgarle, y al que tuvo que renunciar porque las autoridades chinas en el Tibet secuestraron sus apuntes de campo. [Knab, 1995:255] El resultado fue una obra que él mismo define de "antropología narrativa", cuyo principal objetivo es ofrecer "una narración completa, concisa y apasionante que plasma de manera legible el bagaje de años de experiencia". [*Ibid.*: 258] Sin embargo, estas aclaraciones no acaban de resolver la ambigüedad de un libro que, aun colocándose explícitamente en el filón de la literatura de entretenimiento, no por ello deja de enumerar —como las publicaciones "científicas" más clásicas— los entes que financiaron la investigación y los innumerables e ilustres interlocutores y mentores académicos del autor. Esta ambigüedad atraviesa como un "hilo de Ariadna" toda la narración, perceptible tanto en la posición y actuación del narrador-protagonista ante los nativos, como en el uso que hace de los datos de campo junto a las informaciones sacadas de fuentes histórico-antropológicas diversas.

Así, ¿cómo se debería juzgar la ambivalencia de quien por un lado impresiona a los indígenas con trucos químicos ("desinfectando" la casa de una enferma con una mezcla explosiva de "triyoduro de nitrógeno" [Knab, 1995:30]); y por otro, reza en la intimidad de su casa urbana oraciones de curación por una niña enferma, dirigidas a las figuras de lo sobrenatural nahua? [*Ibid.*:166] ¿Cómo compaginar el enfoque cientificista que lleva al autor a ofrecer, en relación con las más diversas prácticas y creencias tradicionales, explicaciones estrictamente racionales (por ejemplo, diagnosticando como forma de "envenenamiento" numerosos casos de ataques mágicos [*ibid.*:14, 16, 27-28] o bien, desempolvando a propósito de las ofrendas alimentarias que se hacen actualmente a la divinidad terrestre, la teoría sobre la aportación proteica de los sacrificios humanos de los aztecas [*ibid.*:39]) con su papel de protagonista en la terapia mágico-ritual de la curandera enferma, durante la cual en plena noche, está él solo frente a una cueva, descuartizando un pollo, invocando en náhuatl a los "señores de la tierra" y ofreciéndoles el corazón palpitante del animal "proclamando que era el mío"? [*Ibid.*:39-40] E incluso, ¿qué valor hay que dar a la

<sup>11</sup> Se trata de la célebre curandera Rufina Manzano, a la que se dirigieron innumerables investigadores en los años setenta y ochenta, objeto de una monografía en uno de los seis volúmenes publicados sobre los "Chamanes de México" por el psicólogo mexicano Grinberg-Zylberbaum, [1987:181-198] y fotografiada en un reportaje del *National Geographic* sobre los aztecas en 1980. [McDowell, 1980:715]

descripción de los componentes anímicos nahuas, que no sólo están en contradicción con la evidencia etnográfica ofrecida por minuciosos estudios realizados en el mismo territorio [cfr. Signorini y Lupo, 1989; Lupo, s.f.a], sino que mezcla términos nahuas prehispánicos con concepciones vigentes entre los grupos indígenas de otras regiones de México? Es lo que ocurre cuando Knab, habiendo designado impropriadamente como *nahual* el *alter ego* (que en cambio, se llama *tonal*) para indicar al brujo, introduce impropriadamente el término náhuatl clásico *nahualli* (ajeno al vocabulario utilizado en Cuetzalan donde se le denomina *nahual* a quien practica la magia) [Knab, 1995:32, 48-49]; o bien, cuando hablando de los “dobles” animales de las personas, atribuye a los nahuas de Tzinacapan la idea (existente entre los grupos mayas de Chiapas [véase más arriba], pero extraña en la Sierra de Puebla) de que los dobles permanecen en recintos subterráneos custodiados por protectores sobrenaturales. [Knab, 1995:49] Por no hablar de la incongruencia, con respecto a las mismas concepciones indígenas, del episodio en el que él captura, mata y devora un flacuache que primero había asegurado era su *alter ego*—lo cual debería haber provocado su muerte instantáneamente—, para luego relegarlo de inmediato a “uno de sus hermanos o hermanas” [*ibid.*:103-104], malinterpretando así la naturaleza estrictamente individual de la relación de coesencia con el “doble” (que une a una persona determinada con un solo animal) y extendiéndola impropriadamente a la especie (como si se tratara de “totemismo individual”). [Cfr. Lévi-Strauss, 1962:24]

Por otra parte, el propio Knab advierte la dificultad de conjugar la credibilidad de su testimonio antropológico [*ibid.*:128] con la profundidad de su involucramiento en el terreno de los conflictos sociales y de sus proyecciones en el plano simbólico. Pero si en un primer momento parece interrogarse sobre los problemas epistemológicos inherentes a su actuación:

Yo era un antropólogo que estudiaba las cosas; no alguien que las hacía y creía en ellas. Esto hubiera requerido el compromiso a servir al mundo de los antepasados y de sus descendientes, los actuales habitantes de San Martín. ¿Podía yo asumir tal compromiso? [*Ibid.*: 33]

Bien pronto abandona estos escrúpulos y llega a resultados no muy diferentes a los de Carlos Castaneda, cuando éste afirma que puede acceder mediante saberes chamánicos nativos a una dimensión ulterior, en la que las diferencias culturales pierden significado. ¿Cómo interpretar, si no, las siguientes afirmaciones de Knab sobre sus propios sueños y la lectura que de ellos hace un curandero indígena?

Él podía ver el mundo de sus antepasados en mis sueños, y estaba convencido de que lo veía yo también. Quizá yo lo veía realmente. Quizá estaba sólo empezando a reconocerlo como un universo de símbolos y tradiciones abierto a quienquiera que estuviera dispuesto a seguir las vías de los antepasados. [*Ibid.*:86]

En la dimensión del sueño, precisamente, es donde encuentra el autor a los personajes del pasado y consigue la información que le permite inducir a sus reticentes interlocutores a desvelar los comprometedores pormenores de la ya lejana "guerra de brujos" que se desencadenó en Tzinacapan en los años treinta.

Los dos ejemplos recién ilustrados de reinterpretación en clave narrativa, de las concepciones mesoamericanas sobre la naturaleza compleja y culturalmente construida del "yo" y la multiplicación de los planos de lo real, son sólo el más llamativo de los muchos reflejos que estas concepciones han tenido en la sociedad que rodea e interactúa con la indígena. Si he declarado mis reservas sobre las obras de Carlos Castaneda y Timothy Knab, no ha sido porque considere ilegítimo ofrecer una lectura fantástica de lo que los pueblos mesoamericanos han imaginado sobre la esencia, las dinámicas y el significado de su propia existencia, ni porque advierta la urgente necesidad de apuntalar la, hoy por hoy, difuminada raya que marca la línea entre la ciencia y el arte, entre la descripción objetiva y la creación subjetiva. Lo he hecho sencillamente porque no considero que sea beneficioso para el diálogo intercultural y la comprensión antropológica del "otro" alentar las tendencias —sin expresarlas claramente— hacia una reformulación idiosincrásica de la realidad que se regule exclusivamente por el gusto estético del sujeto narrante y la eficacia persuasiva frente al público, relegando a un segundo plano, o incluso cancelando, la larga y laboriosa (aunque no por ello menos necesaria) obra de verificación y comprobación sobre los hechos. Como ha recordado Silvana Miceli [1990:75]:

no todas las versiones son buenas, porque los objetos existen, y su realidad está definida por los límites que ella misma impone a los conocimientos posibles sobre esos objetos.

Sean bienvenidas las reelaboraciones artísticas sobre el imaginario anímico de cualquier grupo indígena, pero que no se pretenda hacerlas pasar por lo que no son.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1980 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.

Bibeau, Gilles

1982 "A systems Approach to Ngbandi Medicine", en Yoder, P. S. (ed.), *African Health and Healing Systems: Proceedings of a Symposium*, Los Angeles, Crossroads, pp. 43-84.

1998 "L'attivazione dei meccanismi endogeni di autoguarigione nei trattamenti rituali degli Angbandi", en Lanternari, V. y M.L. Ciminelli (eds.), *Medicina, magia, religione, valori. II. Dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Napoli, Liguori, pp. 131-158.

**Castaneda, Carlos**

- 1968 *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*, Berkeley, University of California Press [1970, *A scuola dallo stegone. Una via yaqui alla conoscenza*, Roma, Ubaldini].
- 1971 *A Separate Reality. Further Conversations With Don Juan*, Nueva York, Simon y Schuster [1972, *Una realtà separata. Nuovi incontri con don Juan*, Roma, Ubaldini].
- 1972 *Journey to Ixtlan. The Lessons of Don Juan*, Nueva York, Simon y Schuster [1973, *Viaggio a Ixtlan. Le lezioni di don Juan*, Roma, Ubaldini].
- 1974 *Tales of Power*, Nueva York, Simon y Schuster [1978, *L'isola del tonal*, Milano, Rizzoli; 2000, *Relatos de poder*, México, FCE].
- 1977 *The Second Ring of Power* [1980, *Il secondo anello del potere*, Milano, Rizzoli].
- 1982 *The Eagle's Gift*, Harmondsworth, Penguin [1983, *Il dono dell'aquila*, Milano, Rizzoli].

**Clifford, J. y George E. Marcus (eds.)**

- 1997 *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.

**De Holmes, Rebeca B.**

- 1983 "Shabono: Scandal or Superbe Social Science?", en *American Anthropologist* 85, núm. 3, pp. 664-667.

**Douglas, Mary**

- 1975 "The Authenticity of Castaneda", en *Ead. Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London, Routledge y Kegan Paul, pp. 193-200.

**Dow, James**

- 1988 "Universal Aspects o Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis", en *American Anthropologist* 88, núm. 1, pp 56-69.

**Durand, Eduard J. y Jaqueline de Durand-Forest**

- 1970 "Nagualisme et chamanisme", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, München, Klaus Renner, vol. 2, pp. 339-345.

**Evans-Pritchard, Edward E.**

- 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, London, Oxford University Press.

**Foster, George M.**

- 1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana* 2, núms. 1-2, pp. 85-103.

**Good, Byron J.**

- 1994 *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Gossen, Gary H.**

- 1975 "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", en *Man* 10, núm. 3, pp. 448-461.

**Grinberg-Zylberbaum, Jacobo**

- 1987 *Los chamanes de México, vol. 2. Misticismo indígena*, México, Alpa Corral.

**Guiteras Holmes, Calixta**

1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoe.

**Hermitte, Esther**

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, INI.

**Holland, William R.**

1978 *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio de cambio socio-cultural*, México, INI.

**Jesi, Furio**

1978 "Introduzione", en Castaneda, C., *L'isola del tonal*, Milano, Rizzoli, pp. 5-21.

**Kirmayer, Laurence J.**

1993 "Healing and the Invention of Metaphor: the Effectiveness of Symbols Revisited", en *Culture, Medicine and Psychiatry* 17, núm. 2, pp. 161-195.

**Knab, Timothy**

1991 "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, pp. 31-57.

1995 *A War of Witches. A Journey into the Underworld of the Contemporary Aztecs*, Nueva York, Harper San Francisco [1997, *Una guerra di streghe*. Milano, Sonzogno; 1998, *La guerra de los brujos de la Sierra de Puebla. Un viaje por el inframundo de los aztecas contemporáneos*, México, Diana].

**Lévi-Strauss, Claude**

1962 *Le totemisme aujourd'hui*, París, P.U.F.

1984 *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi.

**López Austin, Alfredo**

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

**Lupo, Alessandro**

1981 "Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)", en *L'Uomo* 5, núm. 2, pp. 267-314.

1995a *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, México, INI/CONACULTA.

1995b "Parole sante. Dialogo mistico e verifica etnografica", en *Etnosistemi*, núm. 2, pp. 80-94.

1997 "Los cuentos de los abuelos. Un ejemplo de construcción de la memoria entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México", en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 15, pp. 263-284.

1998 "Introducción", en Lupo, A. y A. López Austin (eds.), *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signorini)*, México, UNAM, pp. 13-53.

- 1999 "Nahualismo y tonalismo. Transformación y *alter ego*", en *Arqueología Mexicana*, núm. 35, pp. 16-23.
- 2001 "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Broda, J. y F. Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 335-389.
- s.f. "Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta tra dialogo e azione", en *I quaderni del ramo d'oro*, Siena, Protagon Editori Toscani, núm. 4.

**McDowell, Bart**

- 1980 "The Aztecs", en *National Geographic* 158, núm. 6, pp. 714-751.

**Miceli, Silvana**

- 1990 *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Palermo, Sellerio.

**Mille, R. de**

- 1978 *Castaneda's journey. The power and the allegory*, London, Sphere Books.

**Mille, R. de (ed.)**

- 1980 *The Don Juan papers. Further Castaneda Controversies*, Santa Barbara, Ross-Eriksson.

**Nathan, Tobie**

- 1994 *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob.

**Needham, Rodney**

- 1985 "An Ally for Castaneda", en *Id. Exemplars*, Berkeley, University of California Press, pp. 188-218 [1995, "Un aliado para Castaneda", en *Scripta Ethnologica*, núm. 17, pp. 145-167].

**Noel, D. C. (ed.)**

- 1976 *Seeing Castaneda. Reactions to the 'Don Juan' Writings of Carlos Castaneda*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons.

**Nutini, Hugo G.**

- 1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press.

**Pitt-Rivers, Julian**

- 1970 "Spiritual power in central America", en Douglas, M. (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, London, Tavistock, pp. 183-206.

**Pratt, Mary L.**

- 1997 "Ricerca sul campo in luoghi familiari", en Clifford, J. y G. E. Marcus (eds.), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, pp. 53-80.

**Remotti, Francesco**

- 1990 *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.

**Sandstrom, Alan R.**

- 1991 *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press.

**Signorini, Italo**

- 1996 "Influenze cognitive sulla scelta terapeutica. Il caso dei Huave dell'Istmo di Tehuantepec (Oaxaca, Messico)", en *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, núms. 1-2, pp. 141-154.

**Signorini, Italo y Alessandro Lupo**

- 1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

**Signorini, Italo y Luigi Tranfo**

- 1979 "Las enfermedades. Clasificación y terapias", en Signorini, I., *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, INI, pp. 215-261.

**Spicer, Edward H.**

- 1969 "Review of *The Teachings of Don Juan*", en *American Anthropologist*, núm. 71, pp. 320-322.

**Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC**

- 1994 *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, México, INAH.

**Tranfo, Luigi**

- 1979 "Tono y nagual", en Signorini, I., *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, INI, pp. 177-213.

**Vogt, Evon Z.**

- 1965 "Zinacanteco 'Souls'", en *Man*, núm. 65, pp. 33-35.  
 1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.  
 1983 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, FCE.

**Vogt, Evon Z. y Catherine C. Vogt**

- 1970 "Lévi-Strauss Among the Maya", en *Man* 5, núm. 3, pp. 379-392.

**Weitlaner, Roberto J.**

- 1961 "La ceremonia llamada 'Levantar la sombra'", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 17, pp. 67-95.

**Wilk, Stan**

- 1977 "Castaneda: Coming of Age in Sonora", en *American Anthropologist* 79, núm. 1, pp. 84-91.

**Zolla, Elemire**

- 1978 *I letterati e lo sciamano*, Milano, Bompiani.