

El neonahualismo y otras evoluciones contemporáneas*

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ**

Abstract

NEO-NAHUALISM AND OTHER CONTEMPORARY EVOLUTIONS. *As it is well known, Spanish, Mexican, Afro-Mexican and even North-American cultures have had great impact over Mesoamerican's thinking systems. Their ideologies have modified Mesoamerican beliefs and practices in order to produce a variety of religious mixtures. Nevertheless, it doesn't mean that, within the colonization process, the fluxes of ideas have always been unidirectional. Mexicans and Occidentals have re-signified Mesoamerican beliefs and practices in order to incorporate them to their own culture. Thus, the main intention of this work is to determine how the non-indigenous peoples have re-signified and utilized the Aztec concept of nahualli within the context of their own cultures. The first part of this article deals with an explanation of the historical evolution of non-indigenous points of view concerning nahualism. The second part analyzes the Internet discourse of those who nowadays call themselves nahuales.*

Key words: *nahualism, indigenous conception, new religious movements, religion on-line*

Resumen

Como es sabido, las culturas española, mestiza, afroamericana y aun la estadounidense han tenido un gran efecto sobre el pensamiento mesoamericano; sus ideologías han modificado las prácticas y creencias indígenas, y de esta forma se han producido las más diversas mezclas en el ámbito de lo religioso. Sin embargo, esto no quiere decir que, en el proceso de colonización, la transmisión de ideas haya sido siempre unidireccional; sino que, por el contrario, los mexicanos y los occidentales se apropiaron de diversos símbolos, creencias y prácticas amerindias para resignificarlas e incorporarlas a su propia cultura. Así, la intención de este artículo es definir cuáles son los principales modos de apropiación de la noción nahualli por la cultura mestiza y occidental. Primero se explica cómo ha evolucionado a lo largo del tiempo el punto de vista de los no indígenas sobre el nahualismo. En un segundo apartado, se analiza el discurso presentado en la red por aquellos que hoy día se hacen llamar nahuales.

Palabras clave: *nahualismo, concepción de lo indígena, nuevos movimientos religiosos, religión en Internet*

Nahualismo: visiones y perversiones

En el contexto mesoamericano, por lo general se utiliza el vocablo náhuatl *nahualli* (*nahual* o *nagual*), para hacer referencia a dos nociones diferentes. Por un lado, dicho término alude a un cierto tipo de especialista ritual, caracterizado por las fuentes antiguas en razón de su capacidad para cambiar de forma a voluntad. En

* Artículo recibido el 17/11/05 y aceptado el 09/02/06. Este trabajo fue realizado con el apoyo del Programa de Becas-Crédito de Conacyt y el Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Doy las gracias a mis profesores Michel Graulich, Alfredo López Austin y Roberte Hamyon, cuyos consejos, enseñanzas y trabajos han inspirado mi investigación.

** Posdoctorante del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). nahualogia@yahoo.com.mx

tanto que, por el otro, tal palabra es usada para designar a una suerte de *alter ego* o doble de los individuos, tan íntimamente ligado a las personas, que la muerte de uno supondría el deceso inmediato del otro.¹

Desde el inicio de la época colonial, el término *nahualli* fue calificado por los conquistadores y frailes evangelizadores como sinónimo de “brujo” (véase De Molina, 2001: 63; De Sahagún, 1938: X, 33; Clavijero, 1974: 107; De Olmos, 1990: 40-41; De Paredes, 1759; Núñez de la Vega, 1988: 754). La imagen del *nahualli* fue satanizada y quienes se consideraban como *nana-hualtin* fueron perseguidos por la Inquisición.² Cuando la Ilustración llegó a la Nueva España, las creencias indígenas en general, y el nahualismo en particular, comenzaron a ser estimadas por los grupos dominantes –mestizos y españoles– como producto de la ignorancia y el atraso en que vivían los indígenas y no como fruto de la inspiración demoniaca. Incluso en el presente, entre las clases privilegiadas de la Ciudad de México, *nagual* se ha convertido en sinónimo de “naco”, “ñero”, “inculto”, “vulgar”, etcétera. Siguiendo el mismo orden de ideas, el *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México* (1964: 1084) apunta: “se llama *nagual* a una persona ignorante o en extremo ruda”. En el lenguaje popular, se dice de una persona con rasgos fenotípicos indígenas muy marcados, que “tiene cara de *nagual* y nariz de chile relleno” o de quien porta demasiados adornos: “va como el *nagual*, lleva cargando hasta la mano del metate”. Así, la utilización citadina de esta palabra parece ser heredera de aquella perspectiva española y mestiza que consideraba a la cultura indígena un obstáculo para modernizar al país.³

Al mismo tiempo, en el proceso de construcción de la identidad mexicana, los ideólogos de la Independencia

comenzaron a contemplar el pasado indígena como una especie de época dorada que servía de prefacio a la historia de un país naciente (Villar, 2002). Un siglo más tarde, después de innumerables conflictos armados, los intelectuales del periodo posrevolucionario (1921-1950) se dieron a la tarea de difundir la imagen del mexicano como producto del glorioso mestizaje entre la España moderna y el mundo prehispánico (Fábregas Puig, 2004). El Estado promovió la emergencia de un arte nacionalista que transmitía los iconos y valores de la nueva cultura mexicana.⁴ Y es a partir de este momento que varios autores mexicanos y extranjeros, atraídos por el exotismo indígena, empezaron a inspirarse en el *nahualli* para crear las obras más diversas en casi todos los géneros artísticos.

Tal es el caso de David Alfaro Siqueiros (*El nagual*), Francisco Toledo (*Mi sobrina y su nagual*), Patricia Soriano Troncoso (*Nahual de conquista*), Filemón Santiago (*Comida del nagual*), García Quintana (*¿Qué es el nahual?*) y William Bourroughs (*Nagual art*) en la pintura; Pawel Anaskiewicz (*Nahual III*) y Linda y Opie O'Brien (*Nahual*) en la escultura; Javier Dzul (*Nahual-Way*) en las artes coreográficas; Ron Darksen (*The nagual*) y Ana Leiva (*Nahual*) en la fotografía; y Carlos Samayoa Chinchilla (*El brujo de Chitzajay*), Mario Monteforte Toledo (*Entre la piedra y la cruz*), Luis González Obregón (*México viejo*) y Elmore Leonard (*The accident at John Stam's*) en la literatura. Algunos grupos musicales, como Víctimas del Doctor Cerebro y Friends of Mezcalito, y músicos solistas, como Julio Estrada, han compuesto canciones en torno al *nahualli*.

Entre esas manifestaciones artísticas es posible encontrar tanto obras que revelan cierto conocimiento del nahualismo como creaciones completamente

¹ Cabe aclarar que, aun cuando algunos investigadores como Foster (1944) y Aguirre Beltrán (1955 y 1978) diferencian entre tonalismo (la creencia en el doble) y nahualismo (la creencia en el hechicero transformista), en mi opinión esta distinción no es pertinente para el estudio de las culturas mesoamericanas. Si se desea obtener mayor información sobre el tema, véase, por ejemplo, los trabajos de Martínez González (2004), Guiteras Holmes (1961), Villa Rojas (1947), Vogt (1969), Hermitte (1970), Gossen (1975), Pitt-Rivers (1970 y 1971), López Austin (1989), Signorini y Lupo (1989), Pitarch (2000), Figueroa (2000), Arnould y Dehouve (1997) y Báez Jorge (1998).

² A pesar de que desde 1580 el Vaticano retiró a la Inquisición la facultad para juzgar a los indígenas, se conservan testimonios de juicios realizados y sentencias ejecutadas contra hombres-*nahualli*. Véase, por ejemplo, los procesos de Pueblo Nuevo de Magdalena de la Pitta (Archivo Histórico Diocesano de Chiapas, AHDCH, *Autos criminales contra Diego de Vera. Pueblo Nuevo de Magdalena de la Pitta*, 1678), las dos cuevas de Jiquipilas (AHDCH, *Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nahuallistas y supersticiosos*, 1685) y Quechula (AHDCH, *Expediente contra Tiburcio Pamplona, indio del pueblo de Quechula, por brujo*, 1801), y los testimonios aportados por De Grijalva (1924: cap. XX, 112-113), Sánchez de Aguilar (1900: 78 y 93), Gage (1946: 252), Herrera (1934: 114) y Núñez de la Vega (1988: 33).

³ De hecho, los ciudadanos emplean con frecuencia frases del estilo de “Si serás indiorante”, “Pareces indio bajado del cerro a tamborazos” o “Te pasas de azteca”. Mientras que, en las zonas rurales, los mestizos se distinguen de los indígenas haciéndose llamar “gente de razón”. Sin embargo, esto no constituye más que una visión parcial del fenómeno, pues, como se ve en los trabajos de Robe (1971) y Lagarriga (1993), el nahualismo parece haber traspasado los límites culturales y haberse infiltrado en el pensamiento mestizo contemporáneo.

⁴ Según Blas Galindo (1988: 1), el nacionalismo en las artes surgió inducido por la política cultural de un Estado que tenía necesidad de un arte propio de la Revolución, pues el desarrollo de la “alta cultura” se había interrumpido durante el conflicto armado.

abstractas que no muestran ninguna relación con la temática tratada. En algunos casos, las imágenes cuyo título se vincula al *nahualli* parecen representar visiones psicodélicas (semejantes a los llamados fosfenos), lo que quizá esté vinculado con la popular idea de que el nahualismo mesoamericano se deriva, en gran medida, de la práctica de estados de conciencia alterada (véase, por ejemplo, los trabajos de Harner, 1980: 63 y De la Garza, 1993).

Obviamente, toda esta simbología nacionalista, edificada en torno a lo indígena, no se quedó del lado de las altas artes, sino que terminó por permear la cultura popular y se difundió en los más diversos espacios y aspectos identitarios. Así pues, conocemos un grupo de rock guatemalteco llamado Alux Nahual, un conjunto de heavy metal chicano nombrado Nahual y una agrupación estadounidense denominada Marlon Simon and the Nagual Spirits. Existe igualmente una revista literaria de ciencia-ficción y fantasía, *El Hijo del Nahual*; una publicación mexicano-norteamericana nombrada *El nahual*; una estación de radio –Nagual–; una marca de tortillas –Tortillas Nagual–; y una compañía tamaulipeca de teatro –Nahual–. Asimismo, Nahual es el nombre de un caballo de carreras; de un perro de competencia; de un barco argentino; un navío alemán; un café de Matamoros, Tamaulipas; una academia de español; y un encuentro deportivo guatemalteco.

A partir de las décadas de 1960 y 1970, con el surgimiento de varios movimientos contraculturales, los saberes indígenas comenzaron a ser revalorados por los no indígenas como formas alternativas a los modos de vida occidentales.⁵ Dentro de este contexto, las experiencias “místicas” de Gordon Wasson con la célebre terapeuta mazateca María Sabina y la obra fantasista de Carlos Castaneda (1968, 1973 y 1975) han tenido un gran efecto en el público.⁶ Castaneda, apodado el *Nagual*, se presenta como un estudiante de antropología de la Universidad de California que, tras su encuentro con un brujo yaqui llamado don Juan Matus, se convierte en su aprendiz. En sus libros describe viajes extracorporales, transformaciones en animales y múltiples manifestaciones sobrenaturales. Todo ello en un lenguaje ambiguo que, supuestamente, proviene de la transcripción del discurso de don Juan Matus.

Sin embargo, la obra de Castaneda no es sólo el resultado de la manipulación de creencias indígenas, sino que se trata de la invención de una nueva mística que retoma términos autóctonos y los sitúa en un contexto original. Contrario a lo que figura en las fuentes del siglo XVI, para este autor (1975: 117 y 122) las nociones de *nagual* y *tonal* no están relacionadas con la animidad sino que constituyen dos polos de la conciencia humana:

Cada ser humano tiene dos lados, dos entidades distintas, dos partes contrarias que toman fuerza en el momento del nacimiento; una se llama *tonal*, la otra *nagual* [...] El *nagual* es aquella parte de nosotros para la cual no hay descripción, ni palabras, ni sentimientos, ni conocimiento.

Cuando menos al principio, los textos de Castaneda fueron considerados verídicos por algunos científicos sociales. Su influencia, sumada a la de Eliade (1986) y Harner (1980), propulsó la generación de investigaciones en torno al uso de estados de conciencia alterada en el misticismo indígena mexicano. Dentro de este enfoque, uno de los trabajos más ambiciosos es sin duda el desarrollado por Jacobo Grimberg-Zylberbaum (1989):⁷ un proyecto, cofinanciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), que pretendía el análisis y la interpretación del pensamiento de “los chamanes de México” en términos psicológicos. Lo más interesante es que, en su obra, el autor no entiende el discurso de los chamanes como derivado de la cosmovisión indígena, sino que lo explica como producto de las experiencias de los personajes al incursionar en la otra “realidad”. Y, en consecuencia, se ve al chamanismo como un proceso de autoperfección que conduce, en última instancia, a tener “un control total sobre su propia conciencia y mente” (Grimberg-Zylberbaum, 1989: vol. VI, 20).

En la década de 1970, otros personajes –como Florinda Donner-Grau, Taisha Abelar y Ken Eagle Feather– pretendieron haber sido discípulos de don Juan Matus o de otros miembros de su comunidad, para eventualmente convertirse en brujos. Gracias a su amplia difusión, las enseñanzas de Castaneda tuvieron una gran

⁵ Esto no significa que todos los movimientos revivalistas tengan necesariamente su origen en los años sesenta, pues existen agrupaciones, como The Sun Dance Religion, encabezada por Black Elk, que surgieron entre 1930 y 1950. Lo que sí es específicamente sesentero es el deseo de los occidentales de escapar de Occidente por medio de la apropiación de la cultura y de los saberes de las sociedades tradicionales.

⁶ Estos autores presentan una nueva imagen del indígena mexicano, en la que el indio, prehispánico o contemporáneo, aparece como poseedor de un conocimiento oculto e inaccesible para las mentes occidentales.

⁷ Para este autor, “el chamán-*nahual* es el Hombre de Conocimiento por excelencia; es el maestro de maestros, el creador de nuevos linajes o el sucesor o guía de linajes del pasado. El chamán-*nahual* posee el poder y el conocimiento que le permiten ejercer un control sobre la materia, sobre la mente o sobre ambas” (Grimberg-Zylberbaum, 1989: vol. VI, 20).

influencia sobre el discurso de terapeutas psicomísticos contemporáneos de todo el planeta.⁸ De hecho, encontramos rastros del pensamiento de Castaneda en lugares tan remotos como Sudáfrica. Así, por ejemplo, Theun Mares,⁹ *nagal* [nah-hal] zimbabuense, dice en Internet que él es “autor y enseñante del enfoque tolteca de la vida”. No obstante, también señala que sus preceptos difieren “de la tradición mesoamericana de la toltequidad, del nagualismo y el chamanismo”.

En la actualidad, existen varios movimientos psicomísticos, dispersos por distintos países occidentales, que inspirados por el nahualismo y por distintas corrientes neochamánicas¹⁰ enseñan la vía de la salvación. Laura Paxton,¹¹ anunciada como *nagual woman shaman healer guide*, afirma enseñar y aconsejar a las personas respecto a cómo “dominar el sueño de su vida dentro de la tradición tolteca de don Miguel Ruiz”. Mientras que su colega, Barbara Simon,¹² igualmente dada a conocer como *nagual woman*, ofrece sesiones de “yoga tolteca”.

Neonaguales: tradición y herencia (la Sixth Sun Foundation)

Al buscar en Internet, pudimos localizar alrededor de 13 mil menciones, en inglés y en español, de la palabra nagual. Muchas de esas referencias remitían a terapeutas psicomísticos que, diciéndose naguales, forman parte de una red de una veintena de sitios reagrupados en una asociación denominada The Sixth Sun Foundation. Éste es el texto introductorio de la página principal de dicha asociación:

Hace miles de años, los toltecas eran conocidos en el sur de México como hombres y mujeres de conocimiento. Los antropólogos han hablado de los toltecas como una nación o raza. Sin embargo, los toltecas eran científicos y artistas que formaron una sociedad para explorar y conservar el conocimiento espiritual y las prácticas de los antiguos.

Puede parecer peculiar que ellos combinaran lo sagrado con lo secular, pero los toltecas consideraban que la ciencia y el espíritu eran lo mismo, pues toda la energía, material o etérea, deriva de la misma fuente y se gobierna por las mismas leyes.

Los toltecas llegaron juntos como maestros (*naguales*) y estudiantes a Teotihuacan, la antigua ciudad de las pirámides próxima a la Ciudad de México llamada donde “el hombre se hace dios”. Teotihuacan siguió siendo el centro del conocimiento espiritual y de la transformación por varios miles de años y sigue siendo depositaria de conocimiento silencioso.

Después de milenios, la conquista europea, aunada a un breve periodo de descontrolado abuso del poder personal por unos cuantos aprendices, forzó a los *naguales* a esconder su sabiduría ancestral y a mantener su existencia en la oscuridad. Ellos creyeron que era importante proteger el conocimiento de aquellos que no estaban preparados para usarlo sabiamente o de quienes podrían volver a utilizarlo de manera abusiva para el beneficio personal. Afortunadamente, el conocimiento esotérico de los toltecas fue conservado y transmitido a través de las generaciones en diferentes linajes de *naguales*. Manteniéndose oculto y en secreto por cientos de años, las antiguas profecías anunciaron la llegada de una era en que sería necesario devolver la sabiduría a la gente. Ahora, Don Miguel ha sido guiado para compartir con nosotros las poderosas técnicas de los toltecas.

Según la tradición tolteca, “el *nagual* guía al individuo hacia la libertad personal”. Don Miguel Ruiz comenzó a enseñar en una pequeña sala en Logan Heights, California. En compañía de su madre Sarita inició con prácticas curativas, pero a medida que sus conocimientos del inglés mejoraron, prefirió orientar sus enseñanzas hacia la “tradición oral”. El número de sus estudiantes se multiplicó y, tras una enfermedad cardíaca, don Miguel empezó a delegar la enseñanza de sus conocimientos a sus discípulos.

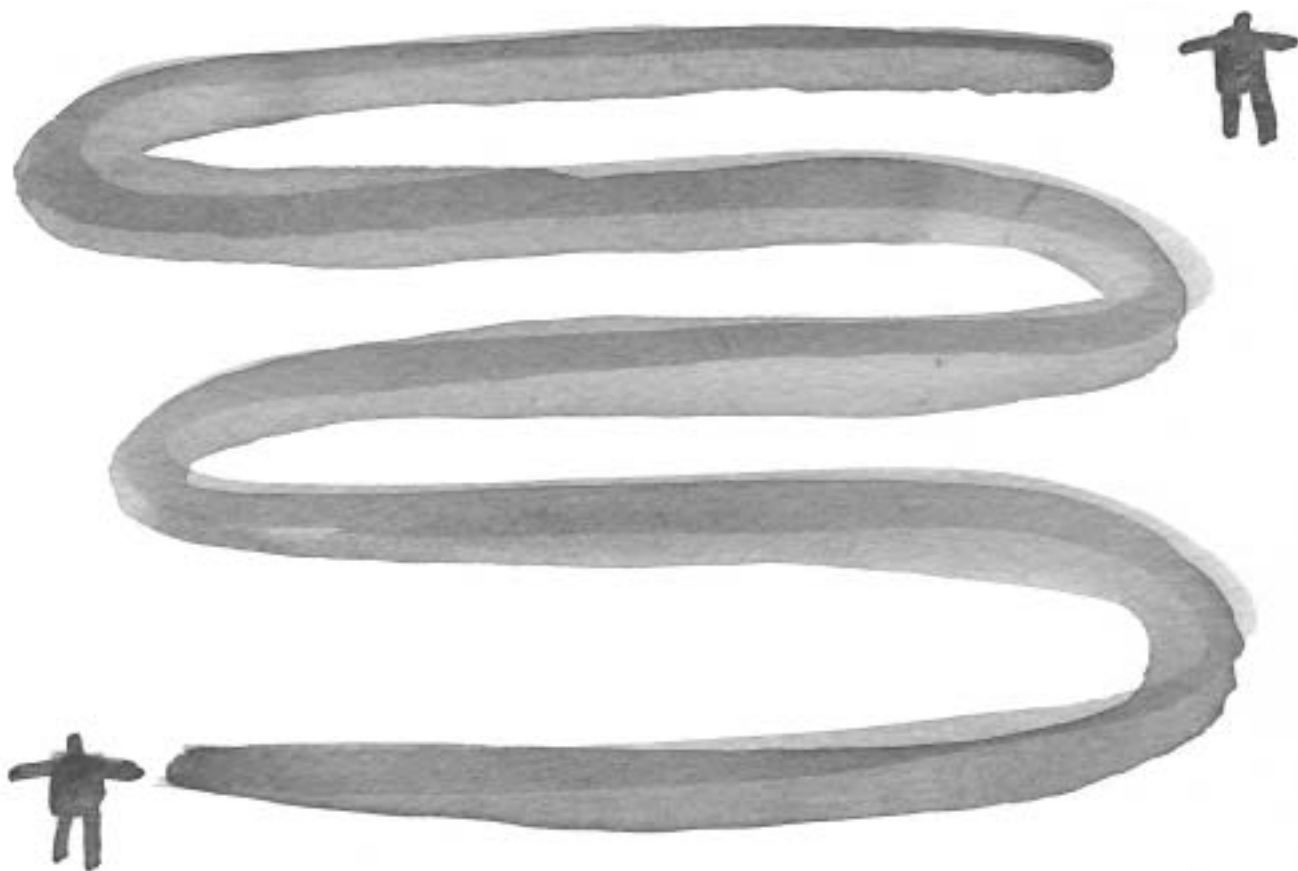
⁸ “El término *psico* significa la predominancia de prácticas terapéuticas psíquicas. Aquel de *místico* nos remite a las conceptualizaciones weberianas de diversas vías religiosas de salvación y, más específicamente, a la salvación obtenida por la autoperfección de tipo místico, caracterizada por la obtención de un estado de ser específico por medio de prácticas metódicas cuya finalidad es la transformación de los afectos. Se designa igualmente a las referencias hechas a los aspectos místicos de las tradiciones religiosas y a su posibilidad de alcanzar un estado de ser ideal situado más allá de las contingencias de la vida humana ordinaria” (Rocchi, 2000: 585).

⁹ *Beyond templates*, 2003 [disponible en <http://beyondtemp.narod.ru/mares.htm>].

¹⁰ Movimientos psicomísticos en gran medida inspirados en los modelos chamánicos propuestos por Harner (1980) y Eliade (1986). Un elemento común a tales grupos es que conciben al chamanismo como una suerte de misticismo primitivo –y no como un sistema religioso– que, por basarse en procesos neuropsicológicos, se encuentra desprovisto de toda carga cultural. Además, Townsend (1998: 110) afirma que estos movimientos valoran la participación personal e individual en el misticismo religioso y el contacto directo con lo trascendente.

¹¹ *Angels gather here*, 2003 [disponible en <http://laurapaxton.com/>].

¹² Barbara Simon y Regina Cates, *Romancing your soul*, 2004 [disponible en <http://www.romancingyoursoul.com/>].



Si hacemos caso omiso de los eminentes y recurrentes errores cronológicos relativos a la cultura tolteca, podemos observar que el discurso manejado posee un marcado carácter arcaizante, pues no sólo se postula que el “conocimiento” proviene de los toltecas de Teotihuacan, sino que, además, se insinúa que ellos a su vez lo heredaron de “los antiguos”. Sin embargo, resulta claro que, aun cuando el grupo estudiado se reclama heredero de una tradición prehispánica, se evita todo nexo posible con la imagen sanguinaria de los aztecas, a quienes se considera “aprendices que abusaron del poder”, y se mantiene pura la imagen del conocimiento nagual de los toltecas. Al mismo tiempo notamos que, en este discurso, se encuentra presente la idea de la renovación. La imagen misma de un Sexto Sol, enunciada en el nombre de la asociación, implica una ruptura con la era actual y el inicio de una nueva época, algo característico de la ideología new age.

Como muchos otros movimientos psicomísticos, los miembros de la Sixth Sun Foundation dicen estar un paso adelante de la ciencia y creen en la alianza entre ésta y la religión. Un discípulo de don Miguel Ruiz, llamado Gary Van Warmerdam,¹³ señala que

...hoy en día, las civilizaciones han desarrollado mecanismos sofisticados para incrementar y transferir conocimientos. Sin embargo, ¿cuántas veces en nuestras vidas este conocimiento se traduce en felicidad y paz? El conocimiento que nosotros utilizamos para diseñar automóviles, construir microprocesadores más rápidos o teorizar sobre la manera en que una estrella se formó no nos hace sabios. Sólo el conocimiento que permite un mayor entendimiento, la compasión, el perdón y el amor puede guiarnos hacia la sabiduría.¹⁴

Paradójicamente, la Sixth Sun Foundation acompaña a este discurso sobre la antigüedad de su doctrina

¹³ *Toltec spirit: wisdom of Don Miguel Ruiz and the four agreements passed on to others*, 2003 [disponible en <http://www.toltecspirit.com/>].

¹⁴ El rechazo del saber antropológico ya se encontraba presente en la obra de Castaneda. El autor (1975: 117) escribe: “Yo le dije lo que los antropólogos conocían sobre esos conceptos [...] ‘Todo lo que tú crees saber al respecto no son más que puras tonterías’, dijo él”. Recientemente, Víctor Sánchez (1997: 37) –ex antropólogo y antiguo adepto de Castaneda– fundó la antiantropología como un medio para “explorar aquellas zonas en las que un investigador más académico no puede penetrar [...] Experimentar por sí mismo la cara oculta de la percepción y de la interacción, la dimensión desconocida de

con una serie de términos propios de la jerga científico-tecnológica contemporánea –conexiones, energía, interacción, etcétera–, difunde sus enseñanzas por Internet¹⁵ y publica sus métodos en discos compactos. Asimismo, imita el modelo institucional científico en su discurso sobre el aprendizaje de las técnicas “toltecas”. La “sabiduría tolteca” es enseñada por medio de cursos y seminarios de entrenamiento en la University of Transformation. Los conocimientos impartidos por tal “universidad” son supuestamente semejantes a los estudios que culminan con la obtención de un título universitario.¹⁶ De hecho, se observa que los adeptos de este grupo no se presentan como terapeutas ni pacientes, sino como estudiantes y profesores de una universidad.¹⁷

Al igual que los neobudistas y neohinduistas contemporáneos (véase Koné, 2000: 535 y Altglas, 2000: 547), los neonahualistas postulan que su doctrina no es una religión, sino una forma de vida en la que se rinde homenaje a “todos los grandes maestros espirituales que ha habido sobre la tierra”.¹⁸ Y por las características atribuidas a los toltecas, su herencia no podría consistir ni en un vasto saber científico, ni en una doctrina religiosa pura y dura. El mensaje de don Miguel Ruiz, fundado sobre valores considerados universales, deriva de la traducción del pensamiento tolteca en términos simples que promueven el cambio por la “verdad” y el “sentido común”. Según don Miguel Ruiz en su *best seller The four agreements*, se postula la existencia de un saber espiritual complejo e inaccesible, pero simplificado.

Así vemos que, siguiendo su propio discurso, los neonahuales se presentan como un movimiento espiritual entre la ciencia y la religión. Su saber se encuentra enraizado en una antigua tradición mesoamericana,

mas ha sido adaptado a las condiciones de la vida occidental moderna. En otras palabras, la Sixth Sun Foundation se muestra a los ojos del cibernauta, no como un sistema acabado y rígido, sino como un sistema abierto y dispuesto a fungir como pura transición o vehículo en la transformación personal.

La doctrina neonahualista

Aun cuando en ocasiones se hable de Dios, de lo divino, de la magia o de la Madre Tierra, las evocaciones de lo sobrenatural son sumamente vagas y tienden a ceder el paso a la omnipresencia del individuo.¹⁹ Se dice que lo más importante para la curación es “el compromiso que hacemos con nosotros mismos”, “saber quiénes somos”, cambiar nuestras vidas para experimentar la libertad, “la verdadera felicidad” y el amor. *La Redención* consiste en “dejar de abusar de nosotros mismos [...] pagar de una vez por todas nuestras acciones y dejar de portar el peso de la culpabilidad”. Para alcanzar la “verdadera felicidad” es necesario deshacerse de todos los “compromisos” que nos estorban, que uno ha hecho a lo largo de su vida pasada, y remplazarlos por cuatro nuevos compromisos fundamentales:²⁰

1. *Sé impecable con tu palabra.* Habla con integridad. Di sólo lo que quieres decir. Evita usar la palabra para hablar contra ti mismo o para chismorrear sobre los otros. Usa el poder de la palabra en la dirección de la verdad y el amor.
2. *No tomes nada personal.* Nada de lo que los otros hagan es por tu causa. Lo que los otros dicen es una proyección de su propia realidad, de su

la realidad y la conciencia”. De hecho, es común que los partidarios de nuevos movimientos místico-esotéricos rechacen el saber científico pero que, al mismo tiempo, crean en la existencia de una nueva ciencia, más humana y preocupada por el conocimiento esotérico (véase Champion, 1993: 206).

¹⁵ Ejemplo de ello es el *Toltec Apprenticeship Community On-line* (TACO) ofrecido por la Sixth Sun Foundation (Alan Hardman, *Toltec apprentice community on-line*, 2005, disponible en www.taco.digitalreef.net).

¹⁶ “*La Práctica del Sueño* representa un trabajo equivalente al nivel de licenciatura de la Comunidad Tolteca. Pues, al igual que en los estudios tradicionales impartidos en las escuelas y las universidades, el *Sueño* es una experiencia que requiere su compromiso personal, emocional y financiero” (Sixth Sun Foundation).

¹⁷ Se cae pues en la incongruencia de rechazar el saber científico tradicional y querer legitimar sus prácticas utilizando el modelo educativo universitario.

¹⁸ “El conocimiento tolteca emana de la misma unidad esencial de verdad de todas las tradiciones esotéricas sagradas del mundo. Dado que no se trata de una religión, se honora a todos los maestros espirituales que ha habido sobre la Tierra. Dado que ella concierne al espíritu [la tradición tolteca] debe más correctamente ser descrita como una manera de vivir.” En la página web *Nahual: Tu animal interior, don del guerrero universal* (2006, disponible en www.arrakis.es/nahual1/nahual2.htm) se indica que “el concepto del nahual no es producto exclusivo de los pueblos indoamericanos. Se trata de un saber milenario compartido por muchas culturas de todo el mundo, en cuyas fuentes bebió también el cristianismo”. Líneas más adelante se apunta que los nahuales de Cristo eran el burro y el buey.

¹⁹ Incluso se dice que “Dios es un espejo”.

²⁰ Una de las discípulas de don Miguel Ruiz, Gloria Jean (*Woman reborn. A gathering of women, a celebration of woman*, 2004, disponible en www.womanreborn.com), explica que “¡no hay nada nuevo que aprender! Las herramientas del camino tolteca te ayudarán a ‘desaprender’ descubriendo y eliminando los obstáculos que limitan tu potencial para crear tu propia visión del Cielo en la Tierra”.

propio sueño. Cuando seas inmune a las opiniones y las acciones de los otros, ya no serás víctima del sufrimiento de la inutilidad.

3. *No hagas suposiciones.* Encuentra el valor de hacer preguntas y expresar lo que realmente quieres. Comunícate con los otros tan claramente que puedas evitar los malentendidos, la tristeza y el drama. Con sólo este compromiso puedes transformar tu vida.
4. *Haz siempre tu mejor esfuerzo.* Tu mejor esfuerzo cambiará a cada momento; será diferente cuando estés sano de cuando estés enfermo. En cualquier circunstancia, simplemente haz tu mejor esfuerzo y evitarás el autojuzgamiento, el autoabuso y el remordimiento.

Estos principios en nada difieren de los valores individualistas de la sociedad capitalista contemporánea.

Además, los miembros de la Sixth Sun Foundation emplean un lenguaje no sexista²¹ y atribuyen a los toltecas preocupaciones presentes en la sociedad contemporánea: la paz mundial, la protección de la naturaleza, etcétera. Igual que los neobudistas y neohindúistas, los neonahualistas se encuentran fuertemente anclados en la ideología posmoderna que, rechazando el saber científico, busca la salvación en la experiencia interior.²² No es la cosmovisión indígena en sí la que interesa a los partidarios de estas corrientes; es una opción, como cualquier otra, para llenar el vacío dejado por las religiones más usuales. De forma contraria a las religiones tradicionales –tanto mesoamericanas como occidentales–, en estos movimientos ya no existe ninguna divinidad, no hay ninguna alteridad con la que se pueda interactuar, no hay más que la salvación personal e individual.

Por otro lado, observamos que los miembros de la Sixth Sun Foundation a menudo echan mano del estilo y vocabulario de Castaneda y lo reinterpretan: al retomar la apelación que Castaneda otorga a sus maestros –don Juan Matus y don Genaro–, los neonahuales se hacen llamar “don”.²³ Como Castaneda, los segui-

dores de don Miguel Ruiz hacen referencia a la herencia tolteca y a una mística guerrera. El maestro de Castaneda, don Juan, dice que los humanos son seres luminosos (Castaneda, 1975: 32); don Miguel habla de una luz interior. Para Castaneda, como para los neonahuales, el *sueño* es un instrumento esencial en el conocimiento. En ambos casos, se dice que el conocimiento tolteca se difunde y se transmite mediante linajes de naguales. Por último, al igual que don Juan Matus, don Miguel Ruiz habla de “lugares de poder”, de un “poder personal”, del “conocimiento silencioso”, del hecho de ser “impecable” y de asumir la responsabilidad de los propios actos. Sin embargo, ni don Juan Matus ni Castaneda son mencionados en ninguno de los textos en Internet de la asociación en cuestión.

De hecho, cuando leemos la historia de vida de don Miguel Ruiz, nos damos cuenta de que él no ocupa la posición de Castaneda, sino que se sitúa directamente en el lugar de don Juan Matus.²⁴ Al eliminar la figura del “antropólogo inocente” que nos hace llegar las enseñanzas del sabio indígena, el discípulo se sitúa directamente en el lugar del aprendiz de brujo, y permite que todo el mundo pueda convertirse en una suerte de Castaneda.

Al mismo tiempo, vemos que los neonahualistas son, en cierta forma, anticastanedianos. Si don Juan Matus (Castaneda, 1975: 48) alude a experiencias extracorporales, los neonahualistas especifican que la *experiencia del sueño* “no es una experiencia fuera de sí. Se trata de una experiencia que comienza y termina en el interior de sí mismo”. Mientras que Castaneda habla de un mundo extraño e inaccesible para los no iniciados,²⁵ don Miguel Ruiz habla de una sabiduría simple, rápida y accesible a todo el mundo.²⁶ En la historia de Castaneda, es el discípulo quien parte al encuentro del maestro, en tanto que, para la Sixth Sun Foundation, es don Miguel Ruiz quien va hacia sus alumnos. El aprendizaje de Castaneda se presenta como una búsqueda espiritual cuya finalidad es “ver el mundo tal como es”. Por el contrario, la doctrina de los neonahuales, netamente más pragmática, tiene

²¹ No utilizan el género masculino para el plural, sino que siempre hacen la distinción entre hombres y mujeres, nagual y mujer-nagual.

²² Se observa que no sólo los discípulos de don Miguel hacen continuamente referencia a sus experiencias personales, también se define “el conocimiento silencioso” como más experimental que la simple enseñanza oral.

²³ Lo que muy seguido da como resultado nombres ridículos del estilo de don Alan Hardman y doña Rebecca Haywood.

²⁴ Don Miguel Ruiz nació en el México rural y creció al lado de su madre, una curandera, y de su abuelo, un nagual. Después de un accidente, tuvo una experiencia extracorporal que le hizo darse cuenta de que podía tener una existencia fuera de su cuerpo. Entonces, se preguntó: “si yo no soy este cuerpo, ¿qué es lo que soy?”. Una vez que volvió en sí, comenzó su entrenamiento en la autoprospección en el desierto (igual que Castaneda, Cristo y Mahoma) al lado de su madre y de su abuelo quien, después de su muerte (como los jedi de *Star Wars*), continuaba transmitiéndole sus enseñanzas durante el sueño.

²⁵ El autor (1968, 1973 y 1975) describe un aprendizaje doloroso que lo conduce, después de varios años, al conocimiento.

²⁶ “*The four agreements* ofrece un código de conducta que puede rápidamente transformar nuestras vidas en una nueva experiencia de libertad, verdadera felicidad y amor.” Incluso Brandt Morgan (*Thunderheart: The art of living your own dream*,

como principales objetivos la autocomprensión y la conquista de la “verdadera felicidad”. Así, es posible afirmar que, aun si la doctrina de los neonahuales tiene como modelo los textos de Castaneda, su discurso y sus objetivos parecen ser radicalmente distintos.

El grupo, sus personajes y sus protagonistas

En los sitios de Internet, el movimiento se muestra constituido por un núcleo central –formado por el linaje del Caballero Águila (don Miguel, su madre y su progenitura)– y por un grupo heterogéneo de discípulos convertidos en maestros, llamados *mentores*, más o menos ligados a la doctrina tolteca. Los miembros del linaje del Caballero Águila se distinguen considerablemente de los de la periferia del movimiento.

Para empezar, podemos señalar que, salvo la nuera estadounidense de don Miguel, todos los miembros del núcleo central son de origen mexicano, mientras que la mayoría de los mentores son estadounidenses blan-

cos. Sólo don Miguel Ruiz, su progenitura y don Luis Molinares, quien también es mexicano, se presentan como inspirados: individuos con poca educación formal que descubrieron en ellos un cierto poder como consecuencia de accidentes o de una desgracia personal.²⁷ Por el contrario, la mayoría de los mentores son individuos que, habiendo tenido éxito profesional, decidieron abandonar una vida cómoda y superficial para convertirse en aprendices de don Miguel. Ellos describen así la manera en que sus vidas cambiaron drásticamente y la forma en la que encontraron la verdadera felicidad al lado de él.²⁸ Haciendo ostentación de sus cualidades personales, el mentor se presenta como alguien con quien el nuevo adepto puede identificarse; es un modelo a seguir y un ejemplo de éxito gracias a las enseñanzas de don Miguel Ruiz.²⁹

Otra diferencia importante entre el centro y la periferia del movimiento es que, mientras que los miembros del centro se mantienen fieles al neonahualismo, para los mentores las enseñanzas de don Miguel no constituyen más que una parte de sus conocimientos esotéricos. Mother Gaya, mencionada como mujer-nagual, es a la vez devota de Sri Swami Kaleshwar, del linaje de Sri Shridi Sai Baba. Victoria Miller es psicoterapeuta, enseñante del *sueño*, consultante de feng shui y maestra de yoga. Barbara Simon, quien también se presenta como mujer-nagual, practica el siddha yoga de Swami Muktananda y Swami Chidvilasananda. Aun don Luis Molinares, quien dice haber nacido nagual, practica, además del neonahualismo, el *essential integration and healing*, el *soul energy retrieval integration* y el yoga de Rama Berch. Y ya en el apoteosis de la mezcla, la doctora Deborah Lord afirma que su entrenamiento profesional incluye conocimientos procedentes de las “escuelas místicas” védica, amerindia, egipcia, judeo-cristiana y tolteca, y conoce las prácticas siguientes: “*Shamanic Healing, Somatic Psychotherapy, Subtle Body*



2003, disponible en <http://www.thunderheart.org/>), un discípulo de don Miguel Ruiz, dice haber creado un método de meditación –disponible en disco compacto– que permite a quienes lo practican responder a cualquier pregunta o resolver cualquier problema en menos de 30 minutos.

²⁷ Herido en la guerra de Vietnam, don Luis Molinares estuvo inconsciente durante varios días; al sentir que abandonaba su cuerpo, se dio cuenta de que era algo más que su cuerpo. Otro personaje, don José Luis, hijo de don Miguel Ruiz, perdió “la vista” durante un periodo de rebelión existencial, con lo cual “aprendió a escuchar su sabiduría interior y a ver de nuevo con otros ojos. Cuando recuperó la vista, se dio cuenta de que la ‘verdadera’ ceguera se había ido”. La enfermedad cardíaca de don Miguel, su padre, y “otros problemas personales”, permitieron a don Mikael “recuperar su propia voz en el camino del *nagual* y el linaje de su familia”.

²⁸ Ed Fox tuvo cierta experiencia en los negocios; Victoria Miller era educadora; Ray Dodd fue músico profesional, ingeniero y alto ejecutivo; Barbara Simon tiene un diploma en Ciencias de la Educación de la University of California, Los Angeles (UCLA); y Alan Hardman era gerente comercial, vendió miel en California, tuvo un restaurante en Vermont y una tienda naturalista en Hawai. En un momento determinado, todos se dieron cuenta de que en realidad no eran felices; conocieron a don Miguel Ruiz en circunstancias variadas y, después de haber seguido sus enseñanzas, encontraron la verdadera felicidad.

²⁹ Ray Dodd es un “orador inspirado”; Ed Fox se define por su “profesionalismo”; Alan Hardman es apasionado y siempre está de buen humor; Victoria Miller posee un “corazón lleno de piedad”; Brandt Morgan siente un “amor profundo por la tierra”; Ted y Peggy Raess están dotados de “gentileza y fuerza”, etcétera.

Alignment, Trauma Release, Meditation, Yoga, Reiki, Healing touch, Chi Kung Healing, Art and Movement Therapy, Soul-Energy Retrieval, Hypnotherapy, Arch Light Healing, and Bach Flower Essences". Así, cada mentor se presenta como un enseñante único que reúne una serie de conocimientos procedentes de las más diversas fuentes.

De hecho, parece ser que, para los adeptos a este tipo de movimientos, también es importante moverse entre diferentes grupos e ideologías, con el fin de desarrollar su propia visión. Así, en una charla en Internet, hallamos la siguiente explicación:

Juan Ruiz no es mi único maestro en el tema chamánico. Para mí la libertad de pensamiento es esencial y me gusta nutrirme de varias fuentes, por lo que, siempre que puedo y tengo tiempo, me acerco a algún chamán o a las enseñanzas de algún maestro físico o extrafísico. Todos los maestros con quienes he tenido contacto tienen una puerta en mi web de Mind-Surf (Karina Malpica, *Las drogas tal cual*, 2003, disponible en www.mindsurf.net).³⁰

Entonces, el neónahualismo, más que un sistema simbólico, aparece como un *collage* de ideas, conceptos y prácticas procedentes de los más variados contextos culturales. La diversidad de conceptos y técnicas manejadas por un terapeuta constituye un elemento relevante en la lucha por conquistar el mercado místico-esotérico moderno.

Conclusiones

Desde el inicio de la época colonial, el *nahualli* ha sido siempre uno de los conceptos mesoamericanos que más ha interesado a los no indígenas y, al mismo tiempo, una de las nociones que nos ha costado más trabajo comprender. En un principio, el *nahualli*, identificado con el brujo europeo, fue visto como un ser maléfico y demoníaco que no hacía sino obstruir la salvación de las almas indígenas. Con la llegada de las ideas de la Ilustración a la Nueva España, la religión mesoamericana en general, y el nahualismo en particular, perdieron su carácter satánico y comenzaron a ser considerados fruto de la ignorancia en que vivían los indios. Ello llevó a que el término *nagual* adquiriera connotaciones que lo acercaban a lo "inculto", "burdo" y "rústico".

Más tarde, los ideólogos de la Independencia se apropiaron del pasado indígena para convertirlo en el primer

eslabón de la historia de un país naciente; el nombre de México, el escudo nacional y los emblemas patrios provienen todos de la cultura azteca. La construcción de la identidad mexicana, definida en términos ideales por el mestizaje de las culturas española e india, implicó glorificar el pasado indígena y difundir, mediante las artes, los símbolos mesoamericanos, entre ellos el *nahualli*, que ha sido desde la Revolución uno de los temas predilectos de numerosos artistas.

Sin embargo, no fue sino hasta las décadas de 1960 y 1970 que, en el marco de los movimientos contraculturales de la época, empezaron a revivir las antiguas prácticas y creencias indígenas. Dentro de este contexto, las obras de Wasson y Castaneda parecen haber tenido una importancia mayor, pues, cuando menos en el caso del segundo, su influencia desbordó la esfera de los nuevos misticismos y se infiltró en el pensamiento de algunos investigadores sociales.

Entre los distintos movimientos psicomísticos contemporáneos derivados de la obra de Castaneda, encontramos a la Sixth Sun Foundation. Una agrupación, dispersa por diversos países occidentales, que pretende ser heredera de la tradición tolteca de Teotihuacan y ofrece a sus adeptos una nueva vía para alcanzar la verdadera felicidad.

No obstante, hemos observado que la mayoría de las creencias enunciadas por este grupo en sus sitios de Internet son compartidas por muchos movimientos psicomísticos actuales. Encontramos la idea de la alianza entre la ciencia y la religión, la creencia en la llegada de una nueva era que traerá la renovación espiritual y un regreso a los orígenes, y la noción de la existencia de una mística universal. Al igual que otras corrientes psicomísticas contemporáneas, los neónahuales sobrevaloran la experiencia personal como herramienta en el aprendizaje y afirman que su doctrina no es una religión sino una forma de vida. El lenguaje que emplean parece calcado de la obra de Castaneda y está mezclado con vocabulario procedente del modelo institucional universitario. Por último, puesto que la mayoría de los discípulos y mentores de la Sixth Sun Foundation pertenecen al mismo tiempo a otros movimientos psicomísticos, surge un amplio abanico de técnicas terapéuticas procedentes de diversos horizontes y empleadas de manera simultánea.

Aun cuando se aluda a un vasto conocimiento esotérico, el método creado por don Miguel Ruiz pretende ser simple, eficaz y accesible a todo el mundo. Lo que podría indicarnos que la adhesión al movimiento se

³⁰ Es interesante notar que este saber "a la carta" no es exclusivo de los movimientos psicomísticos, sino que también lo encontramos en las artes marciales contemporáneas, cuando menos desde Bruce Lee.

funda en el reconocimiento de la eficacia del método enseñado. En otras palabras, la práctica no se define necesariamente por la fe sino por la experiencia directa e individual.

Asimismo, se comprueba la total ausencia de evocaciones a lo sobrenatural dentro del discurso neonahualista, y aun cuando en ocasiones se haga referencia a Dios, a lo divino o a la Madre Tierra, lo esencial del discurso se estructura en torno a la salvación personal. En otros términos, el análisis de los textos presentados por los neonahuales nos muestra la inexistencia de nociones propiamente indígenas en el discurso. En conclusión podemos decir que, para sus partidarios, el nahualismo no es más que una de las posibles formas que puede adoptar un conjunto de creencias que se encuentran ampliamente difundidas entre los seguidores de diversos movimientos psicomísticos contemporáneos.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
 1955 *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
 1978 *Nahualismo y complejos afines en el México colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (Reimpresos, núm. 10), México.
- ALTGLAS, VERONIQUE
 2000 "Living in harmony: le souffle à des fins thérapeutiques", en *Ethnologie Française*, vol. 30, núm. 4, número especial, *Les Nouveaux Mouvements Religieux*, pp. 545-553 [París].
- ARNAULD, CHARLOTTE Y DANIELE DEHOUE
 1997 "Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala", en *Tiempos de América*, núm. 1, pp. 25-44 [Fundació Caixa Castelló, Castellón].
- BÁEZ JORGE, FÉLIX
 1998 *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BLAS GALINDO, CARLOS
 1988 "Nacionalismo y neonacionalismo", en *Estudios. Filosofía-historia-letras*, primavera [Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, México].
- CASTANEDA, CARLOS
 1968 *The teachings of Don Juan. A yaqui way of knowledge*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
 1973 *Voir: Les enseignements d'un sorcier yaqui*, trad. Marcel Kahn, Gallimard, París.
 1975 *Histoires de pouvoir*, trad. Carmen Bernard, Gallimard, París.
- CHAMPION, FRANÇOISE
 1993 "La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques ésotériques", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 82, pp. 205-220 [Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), París].
- CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER
 1974 *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, ed. J. O. Arthur, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, México.
- DICCIONARIO PORRÚA DE HISTORIA, BIOGRAFÍA Y GEOGRAFÍA DE MÉXICO
 1964 *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, Porrúa, México.
- ELIADE, MIRCEA
 1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS
 2004 "Los pueblos indios y el nacionalismo mexicano", en *Revista de la Universidad de Guadalajara*, núm. 31 [Guadalajara].
- FIGUEROLA POJUL, HELIOS
 2000 "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", en *Trace*, núm. 38, número especial, *El cuerpo, sus males y sus ritos* [Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México].
- FOSTER, GEORGE
 1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, vol. 2, núm. 1-2 [Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, Los Ángeles y México].
- GAGE, THOMAS
 1946 *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, pról. Sinforoso Aguilar, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.
- GARZA, MERCEDES DE LA
 1993 *Le Chamanisme nahua et maya. Nagual, rêves, plantes-pouvoir*, ed. Guy Trédaniel, Editions de la Maisnie, París.
- GOSSEN H., GARY
 1975 "Animal souls and human destiny in Chamula", en *Man*, vol. 10, núm. 1 [Royal Anthropological Institute, Londres].
- GRIJALVA, JUAN DE
 1924 *Crónica de la orden de NPS Agustín en las provincias de la Nueva España*, Imprenta Victoria, México.
- GRIMBERG-ZYLBERBAUM, JACOBO
 1989 *Los chamanes de México. La voz de ver*, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, México, 6 vols.
- GUITERAS HOLMES, CALIXTA
 1961 *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, The Free Press of Glencoc/Crowell-Collier Publishing Company, Nueva York.
- HARNER, MICHAEL
 1980 *The way of the shaman: A guide to power and healing*, Harper and Row Publishers, San Francisco.
- HERMITTE, ESTHER
 1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- HERRERA, ANTONIO DE
 1934 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de el Mar Océano*, ed. Natalicio González, Guaranía, Buenos Aires [1726].
- KONÉ, ALIOUNE
 2000 "Le Zen en Occident: un vieux vin dans une vieille bouteille?", en *Ethnologie Française*, vol. 30, núm. 4, número especial, *Les Nouveaux Mouvements Religieux*, pp. 535-544 [París].

- LAGARRIGA ATTÍAS, ISABEL
1993 "El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México", en *Anales de Antropología*, vol. 30, pp. 351-358 [IIA de la UNAM, México].
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, IIA de la UNAM, México.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO
2004 "Le nahualli: homme-dieu et double animal au Mexique", en *Anthropozoologica*, vol. 38, núm. 1, pp. 371-381 [Museum National d'Histoire Naturelle, París].
- MOLINA, ALONSO DE
2001 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, Porrúa, México.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, FRANCISCO
1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, eds. María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.
- OLMOS, ANDRÉS DE
1990 *Tratado de hechicerías y sortilegios*, ed. Henrico Martínez, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, México.
- PAREDES, IGNACIO DE
1759 *Promptuario manual mexicano*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México.
- PITARCH RAMÓN, PEDRO
2000 "Almas y cuerpo en una tradición tzeltal", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 112 [EHESS, París].
- PITT-RIVERS, JULIAN
1970 "Spirit power in Central America. The naguals of Chiapas", en Mary Douglas (ed.), *Witchcraft, confessions and accusations*, Tavistock Publications, Nueva York y Londres.
- 1971 "Thomas Gage parmi les naguales: Conceptions européenne et maya de la sorcellerie", en *L'Homme*, vol. 11 [EPHE, Sorbonne, París].
- ROBE STANLEY, L.
1971 *Mexican tales and leyends from Veracruz*, University of California Press, Los Ángeles, Berkeley y Londres.
- ROCCHI, V.
2000 "Du nouvel âge aux réseaux psychomystiques", en *Ethnologie Française*, vol. 30, núm. 4, número especial, *Les Nouveaux Mouvements Religieux*, pp. 583-590 [París].
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE
1938 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Editorial Pedro Robledo, México.
- SÁNCHEZ, VÍCTOR
1997 *Voyage au cœur du chamanisme mexicain*, ed. Jeanine Chedeau, Editions du Rocher, París.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, PEDRO
1900 "Informe contra Idolorum cultores del Obispado de Yucatán", en *Anales del Museo Nacional de México*, vol. VI, Imprenta del Museo Nacional de México, México.
- SIGNORINI, ITALO Y LUPO ALESSANDRO
1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- TOWNSEND, JOAN B.
1988 "Neochamanismo y el movimiento místico moderno", en Gary Doore (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Kairós, Barcelona.
- VILLA ROJAS, ALFONSO
1947 "Kinship and nagualism in a Tzeltal community, southeastern México", en *American Anthropologist*, vol. 49 [American Anthropological Association, Wisconsin].
- VILLAR, MERCEDES
2002 "La visión del indio en la Ilustración y el primer indigenismo mexicano", en *Artengos. Revista de arte y pensamiento*, primavera [México].
- VOGT Z., EVON
1969 *Zinacantan. A Maya community in the highlands of Chiapas*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.