

Mundos otros, ciudades sumergidas

Hacia una propuesta de caracterización ontológica de los mundos indígenas de alteridad en Mesoamérica*

Other Worlds, Underwater Cities

A Proposal for the Ontological Characterization of Indigenous Alterity Worlds in Mesoamerica

David LORENTE FERNÁNDEZ

<https://orcid.org/0000-0002-8254-0566>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

Dirección de Etnología y Antropología Social

david_lorente_fernandez@hotmail.com

Resumen

Recurriendo a una revisión de la literatura etnográfica mesoamericana y los propios datos de campo del autor, se plantea una caracterización de los “mundos otros” o “mundos de alteridad” indígenas destacando ciertos aspectos ontológicos que desafían las conceptualizaciones convencionales elaboradas tanto por la propia etnografía como por la etnohistoria. Partiendo de una problematización de las inestabilidades, ambigüedades o contradicciones aparentes que traslucen los datos etnográficos, e inquiriendo desde qué perspectiva no lo son, se propone una serie de conceptos dirigidos a repensar la definición de los mundos de alteridad: indefinición geográfica, *continuums* ontológicos, naturaleza fractal y estructura iterativa, al tiempo que se cuestiona el empleo acrítico del término “inframundo”.

Palabras clave: mundos otros, inframundos, cosmografía, cosmología, ontología, chamanismo, nahuas, Mesoamérica.

Abstract

Through a review of the Mesoamerican ethnographic literature and the author's own field data, this article proposes a characterization of indigenous “other worlds” or “worlds of otherness”, highlighting certain ontological aspects that defy conventional conceptualizations elaborated both by ethnography and ethnohistory. Starting from a problematization of the apparent instabilities, ambiguities or contradictions that show through in ethnographic data, and inquiring from what perspective they are not, a series of concepts are proposed aimed to rethink the definition of worlds of alterity: geographic indefiniteness, ontological continuums, fractal nature, and iterative structure, while questioning the uncritical use of the term “underworld”.

Keywords: *other-worlds, underworlds, cosmography, cosmology, ontology, shamanism, Nahuas, Mesoamerica.*

* El proceso de corrección del artículo corrió a cargo del autor (N. del E.).

Recepción: 26 de abril de 2022 | Aceptación: 30 de mayo de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

INTRODUCCIÓN

La etnografía desafía muchas veces las conceptualizaciones convencionales que se han forjado en Mesoamérica de los “más allá”, “inframundos” o “mundos sobrenaturales” de los pueblos indígenas,¹ esos ámbitos de existencia no ordinaria que parecen rehuir no sólo la estabilización de una definición, sino su propia denominación. ¿Ante qué tipo de realidades indígenas nos encontramos exactamente? ¿Se trata de formulaciones susceptibles de fijarse en modelos cosmográficos? ¿De traducirse a coordenadas espacio-temporales occidentales? ¿De acuerdo con qué criterios analíticos resultaría legítimo acercarse a estos “mundos” y tratar de aprehenderlos? ¿Dónde encontrar estos criterios, dentro o fuera del pensamiento indígena? ¿Sería factible extraer del análisis crítico de la literatura etnográfica ciertas lógicas y nociones sobre la naturaleza y la condición ontológica de estos mundos, avanzando hacia una suerte de propuesta (tomando en serio el pensamiento del otro) de caracterización?

Sabemos que una propuesta de este tipo no se ha llevado a cabo, y que la conceptualización de los “mundos” indígenas parte principalmente de la historia y de los modelos basados en materiales documentales coloniales o precolombinos.² No obstante, el examen de la etnografía permite poner en el centro del análisis los aspectos más problemáticos: las ambivalencias e inestabilidades inherentes a las nociones y categorías involucradas, las aparentes inconsistencias o paradojas, es decir, todo aquello que parece constituir precisamente las teorías cosmológicas indígenas y encontrarse en el centro mismo de su conceptualización.

Así, es común constatar que los mundos indígenas no parecen coincidir exactamente con regiones geográficas determinadas —como el cielo, el mar o el interior de la tierra—, ni tampoco encontrarse muchas veces situados por encima o por debajo del mundo de los seres humanos, sino concebirse

¹ Nos referimos a las conceptualizaciones formuladas habitualmente tanto por la propia etnografía como por la historia.

² Véanse al respecto los dos planteamientos desarrollados por López Austin: el de los ámbitos cosmológicos asociados con Tamoanchan y Tlalocan (1994), y el posterior, relativo a las espacio-temporalidades que designó recurriendo a los términos de ecúmeno y anecúmeno (2015). Cabe mencionar también los trabajos, revisionistas y basados principalmente en materiales históricos, de Nielsen y Sellner (2009, 2015), Díaz (2009, 2015) o Mikulska (2015), entre otros, que se centran en plantear cuestionamientos críticos al modelo cosmológico mesoamericano dividido en estratos o niveles, discutiendo nociones como Mictlan o Ilhuicatl, o problematizando sus emplazamientos cósmicos.

de manera yuxtapuesta, como (literalmente) mundos paralelos. En uno u otro caso, más que criterios de tipo geográfico o espacial, son otros indicios los que, en las descripciones etnográficas, revelan que se ha accedido a ellos: el encontrarse ante otro tiempo, otro espacio, otro tipo —a menudo la ausencia— de luz, animales extraños, una humanidad alterna. De este modo, si algo pareciera caracterizar a estos mundos frente a las condiciones de existencia ordinaria que rigen la vida de los pueblos indígenas es *stricto sensu* el constituir espacios-tiempos de alteridad. Son configuraciones de alteridad, temporalidades de alteridad, hábitat de seres de alteridad. Una alteridad ontológica que lo impregna y configura (la definición de) todo: espacialidad, temporalidad, habitantes. El acceso y la salida de estos mundos implica igualmente, para los seres humanos, volverse o dejar de ser otro. Por ello, consideramos que el concepto más apropiado para designar a estos mundos indígenas es el de “mundos de alteridad” o “mundos otros”.³

Un punto de partida interesante para estudiar estos mundos indígenas podría ser problematizar las inestabilidades, ambigüedades o contradicciones aparentes que traslucen los datos etnográficos, y preguntarse desde qué perspectiva no lo son. Siguiendo este enfoque nos centraremos en algunos aspectos que aparecen con frecuencia en las teorías indígenas de los mundos de alteridad mesoamericanos:⁴ la oscuridad inherente a muchos de ellos y su dependencia con respecto al dominio solar; el englobar o identificarse en parte con el mar; la convergencia de temporalidades-espacialidades a la vez arcaicas y futuristas (tiempos pretéritos y futuros que se reflejan en los “contenidos” heterogéneos de los mundos otros); la existencia de relaciones parentales de alianza y filiación, así como una jerarquía, entre los seres de

³ Utilizamos aquí el término “mundos otros” como sinónimo de “mundos de alteridad”. “Mundo otro”, en singular, y con un sentido distinto del que le concedemos aquí, fue acuñado originalmente por Perrin (1995) para evitar los términos de “más allá” u “otro mundo” (que remitirían para él al mundo de la muerte) y de “mundo sobrenatural”. Perrin sigue un enfoque dualista en sus estudios sobre el chamanismo para distinguir el mundo de los seres humanos de un mundo distinto ante el cual ejercerían su intercesión los especialistas rituales. No obstante, no le da a la expresión “mundo otro” un sentido de otredad, de alteridad, de diferencia radical con respecto al mundo que se toma de referencia, y lo restringe al singular. Aquí sostenemos que estos “mundos”, plurales y coexistentes, tienen como característica distintiva su alteridad ontológica. Desde otra perspectiva, Pitarch (2012) acuñó el término de “mundos virtuales indígenas”, para referirse a los “más allá” indígenas. En el contexto de la etnología amerindia, estos “mundos” proliferarían en las tradiciones indígenas vinculadas con una ontología multinaturalista (Viveiros de Castro 2004).

⁴ Seleccionamos algunos de los rasgos que consideramos distintivos de estos mundos, sin pretender la exhaustividad.

alteridad; ciertas relaciones de depredación hacia el mundo humano; o la existencia de realidades dependientes de la mirada proyectada desde el interior o el exterior de estos mundos, en las que objetos y sujetos cambian frecuentemente de identidad para el observador externo o el visitante.

Al mismo tiempo, el examen de la etnografía indígena permite revisar algunas asunciones comúnmente adoptadas al caracterizar y pensar los mundos otros, como la descripción estratificada del cosmos en pisos superpuestos, unido a la ubicación específica de regiones cosmológicas, junto a la problemática que suele llevar aparejado el uso del término “inframundo” (opuesto generalmente al de “cielo”), algo común en la etnología mesoamericana. Ante ello, aquí enfatizaremos las cualidades que las teorías indígenas otorgan a estos mundos: su indefinición geográfica, naturaleza fractal, o la estructura iterativa a partir de la cual son pensados, esto es, su capacidad de repetirse a sí mismos, unido a la noción de “*continuum* cosmológicos” que empleamos para dar a entender la manera en que espacios geográficos en apariencia heterogéneos desde las coordenadas de espacio y tiempo convencionales son asimilados en un mismo dominio “otro”, regido por criterios ontológicos compartidos, lo que explica el formar parte de un mismo dominio de alteridad.

A continuación abordaremos primero el mundo de alteridad de los nahuas de Texcoco, entre quienes hemos efectuado una extensa investigación, para continuar la discusión en una serie de apartados dialogando con distintos aspectos ontológicos de los mundos otros presentes en diferentes etnografías de Mesoamérica. Las hemos seleccionado atendiendo a que privilegian la exposición de los datos a la luz de las descripciones indígenas, destacando las lógicas y categorías nativas y sin apearse a modelos establecidos, o a que problematizan las dinámicas y lógicas distintivas de los mundos de alteridad planteando reflexiones teóricas a partir de casos específicos.

EL MUNDO SUBACUÁTICO DE ALTERIDAD ENTRE LOS NAHUAS DE TEXCOCO

La geografía montañosa de la Sierra de Texcoco⁵ se caracteriza por la existencia de un intrincado complejo de arroyos y manantiales que espejean al

⁵ Situada a 40 km al oriente de la Ciudad de México, la Sierra de Texcoco está integrada por cinco pueblos enclavados en el triángulo formado por los cerros Tláloc, al sur, Tlamacas

sol entre viviendas y campos de cultivo. En esta configuración hidrográfica, de poca profundidad y aguas transparentes, con fondos pedregosos, circundada de árboles, que entrelaza diversas poblaciones, los nahuas sitúan su principal mundo otro. Una constelación topográfica que, en su extensión semejante a una red, una mujer nahua comparó, señalándola desde la cima de un cerro —y la comparación es significativa pues pareciera aludir a un territorio paralelo— con la superficie de un mapa: un mundo alterno constituido de agua.

Desde la perspectiva indígena, este mundo asume el aspecto de una sociedad sumergida de naturaleza semejante a la de los pueblos de la Sierra: compuesta por seres sociales, que se vinculan por lazos de parentesco, contraen matrimonios, procrean hijos, habitan en casas, consumen un tipo de alimento semejante al de los nahuas y ejercen trabajos y ocupaciones. La diferencia principal es que se trata de *espíritus*⁶ —“aire de adentro del agua”— que revisten no obstante una fisonomía antropomorfa.⁷

*Oscuridad presolar e hipermodernidad*⁸

El dominio de los *espíritus* es concebido como un ámbito oscuro. Esto se atribuye a que, como dimensión espacio-temporal, se corresponde con una era cosmogónica anterior a la primera salida del Sol. El mundo subacuático constituye un reducto presolar, caracterizado por la noche primigenia. Los

al norte, y Tetzcotzincó al oeste, en el Estado de México. Se población, de cerca de 25 000 habitantes, ejerce, junto a la agricultura de regadío y autoconsumo, trabajos asalariados en las urbes de México y Texcoco, o la venta de flores ornamentales y la música profesional. El náhuatl de Texcoco, perteneciente al subárea dialectal “nuclear” del náhuatl moderno dentro del náhuatl “central” (Lastra 1980, 5), está en clara recesión. Hoy la mayoría de la población es hispanohablante. Un panorama general de la Sierra de Texcoco figura en Lorente (2011a, cap. 2; 2020b). Acerca de la metodología etnográfica seguida en la investigación de campo realizada en la región entre 2003 y 2021, véase Lorente (2021).

⁶ A lo largo del artículo el término *espíritu* aparece señalado en cursiva para indicar que, pese a tratarse de un sustantivo tomado del español, reviste para los nahuas de Texcoco una significación propia (Lorente 2020a). Véase la nota 18.

⁷ Los nahuas se refieren a estos seres como *ahuaques*, “dueños del agua”; no obstante, más adelante veremos que, desde una perspectiva interna a su mundo, estos *espíritus* constituyen “seres humanos, personas”: una humanidad alterna.

⁸ Damos a este término el sentido de una exacerbación de los rasgos de la modernidad, especialmente el exceso en lo que se refiere a la urbanización o los elementos arquitectónicos y tecnológicos que aparecen con recurrencia en el mundo otro.

espíritus del agua se adscriben al estado original del cosmos, el tiempo oscuro de los orígenes. No obstante, los nahuas insisten en la dependencia que los *espíritus* experimentan con respecto al mundo solar actual, en el que se desarrolla la vida de los seres humanos de la Sierra. Los *espíritus* del agua requieren del “calor” y de la “luz” del sol para poder subsistir: dependen de la energía calórico-lumínica del Sol (Tonalcontli) que vivifica la era actual.⁹ La tradición oral insiste en el hecho de que estos seres emergen a la superficie de los arroyos y manantiales al mediodía con el propósito de “calentarse” y “alimentarse” de los rayos solares, lo que insinúa que el ámbito presolar es, además de un ámbito oscuro, un lugar frío. La dependencia del exterior exige visitar condiciones ontológicas distintas de las imperantes en el interior, para obtener lo que allí falta y es requerido.

No obstante, aunque se insiste en la oscuridad de este mundo, las descripciones suelen presentarlo iluminado. Dentro impera la iluminación “artificial”, que impulsa a su vez el dinamismo energético que se atribuye a ese mundo. El ámbito subacuático está constituido por complejas megalópolis de luz, edificios de cristal, estructuras de rascacielos, un tráfico acelerado de vehículos y energía eléctrica. En su carácter ontológicamente otro, el mundo del agua no permite la entrada de los rayos solares que caracterizan a la era cosmogónica de la humanidad actual, y debe ser iluminado desde dentro. Es una luz captada asimismo del exterior, ajena al mundo otro:

Ellos toman de acá la energía para hacer su luz en ese mundo, en el que hay ciudades y calles con alumbrado, rascacielos con ventanas y una línea de tren que da servicio como el metro de la Ciudad de México. De la energía que ellos toman de acá de la Sierra cuando se llevan la luz porque pega el rayo en los cables o en un transformador o un tractor, de esa misma energía hacen ellos su luz allá.¹⁰

Pero, pese al abastecimiento continuo de electricidad hurtada al mundo serrano, la oscuridad del mundo otro nunca parece ser por completo disipada y domina siempre como una característica inherente al origen presolar del mundo de la alteridad. Por ello, pese a enfatizar el alumbrado de las ciudades, la tecnología o la luminosidad de las construcciones, cuando los nahuas se refieren al mundo otro aludiendo a su naturaleza ontológica

⁹ El nacimiento del Sol marca el inicio de la era actual: la de los *tlacatl cristianos*, los nahuas serranos. Acerca del surgimiento mítico del Sol (y de la Luna), véase Lorente (2020b, 166; 2023).

¹⁰ María Espinosa, 62 años, Santa Catarina del Monte, 27 de octubre de 2004.

indican sucintamente: “Son como nosotros, nomás *ellos* viven adentro de la oscuridad”. La alteridad temporal del mundo subacuático parece implicar siempre cierto grado de oscuridad, como ilustró un granicero o *tesiftero*,¹¹ el especialista ritual al que se atribuye la facultad de interceder ante este ámbito, quien explicó que en sus viajes oníricos “tenía que llevar una luz” para poder orientarse.

El mundo acuático es, pues, ontológicamente, un mundo presolar, ancestral y vinculado con los orígenes, pero al mismo tiempo su temporalidad se identifica con el futuro. Es un mundo de avances tecnológicos y novedades, que parecen instalar en él la hipermodernidad.¹² Pasado y futuro coexisten dentro del agua, algo que no sólo manifiestan las condiciones de luminosidad (oscuridad vs iluminación artificial) sino las edificaciones que se describen como distintivas del mundo otro. Los nahuas hablan de una suerte de amalgama de elementos ultramodernos que se combinan con construcciones de un pasado vinculado con un tiempo ancestral. Así, las edificaciones del mundo otro parecieran revelar la coexistencia en él de temporalidades distintas y, al mismo tiempo, simultáneas: un tiempo del pasado y uno del futuro. El tiempo ancestral aparece plasmado en forma de pirámides y palacios, una arquitectura identificada mitológicamente con los ancestros y el tiempo presolar, lo que justifica probablemente su inclusión en el mundo del agua. Las pirámides que aparecen en las descripciones semejan las del cercano Teotihuacán. Los palacios del mundo subacuático parecen recrear la evocación que el imaginario texcocano hace de las ruinas del cerro Tetzcotzinco —la residencia real de Nezahualcoyotl, con jardines, salón del trono y dependencias asociadas—,¹³ pero que también incluyen elementos

¹¹ “El que ataja el granizo”. Acerca de este especialista ritual, denominado también granicero, y cuyas atribuciones consisten en interceder a favor de las comunidades serranas en su relación con los “dueños del agua”, principalmente en casos de depredación y de enfermedad, véase Lorente (2011a, cap. 4; 2017; 2020b, 63-75; 2022b).

¹² Parece que el mundo de la alteridad fue moderno antes incluso de que los nahuas se familiarizaran con la modernidad. Relatos sobre cómo era el mundo del agua hacia 1950, cuando no había transporte en la Sierra y los nahuas se desplazaban a pie, describen las ofrendas de vehículos (confeccionados con caucho) que los especialistas rituales ofrecían en el manantial.

¹³ No debe ignorarse al respecto que Nezahualcoyotl supone para los nahuas texcocanos un ancestro fundador; antes de la primera salida del Sol, según describe el mito, el “Rey” Netzahualcoyotl edificó el santuario dedicado al dios de la lluvia emplazado en la cumbre del Monte Tláloc (Lorente 2012a). Tanto éste como otros vestigios arqueológicos regionales se vinculan, pues, con la era cosmogónica primordial, lo que parece explicar la inserción de este tipo de edificaciones palaciegas y precolombinas en un espacio-tiempo de oscuridad.

más acordes con los palacios “occidentales”: grandes salones, recintos con mesas, salas de fiestas, caballerizas, mesas con candelabros y vajillas, muebles lujosos. Esta arquitectura ancestral se amalgama en el mundo de alteridad con edificios ultramodernos luminiscentes, torres de la luz, las vías en miniatura de un tren o automóviles como los de la Ciudad de México, junto a “calles pavimentadas de puro vidrio, donde hay muchos edificios altos, como torres [rascacielos], con ventanas de aluminio, unas junto a otras, para arriba [formando]... toda una ciudad, ciudades, bajo el agua...”¹⁴

En suma, en la Sierra de Texcoco el mundo otro amalgama la antigüedad arcaica de los orígenes con la tecnología y arquitectura de la modernidad. Tiempo de los ancestros y tiempo futuro revelan su coexistencia objetivados, por así decir, en edificaciones que remiten a dos referentes temporales indisociables. La modernidad urbana y lo precolombino: la alteridad engloba a la vez lo que fue y lo que será. Las ofrendas destinadas a los *espíritus* del agua —“una torre de luz con los cables junto a una pirámide y un palacio”—,¹⁵ que pueden resultar heterodoxas para un observador externo por manifestar una suerte de mezcla de momentos históricos y estilos arquitectónicos difícil de descifrar, expresan al mismo tiempo las temporalidades del pasado y del futuro que caracterizan a la alteridad.

Depredación, donación

La oscuridad inherente al mundo subacuático se vincula con su carácter carencial en lo que respecta a los bienes y seres que alberga. El mundo otro manifiesta un déficit permanente de elementos constitutivos. Esta falta de recursos explica el continuo movimiento de depredación que se dirige hacia el mundo solar exterior. La existencia y reproducción de los *espíritus* depende de allegarse elementos exógenos. Las tempestades eléctricas constituyen la expresión paradigmática del violento expolio terrenal que los seres de la alteridad ejercen sobre los bienes del dominio serrano, de los que, se explica, aquellos se aprovisionan periódicamente.¹⁶

¹⁴ Adrián López Mandes, 61 años, San Jerónimo Amanalco, 13 de mayo de 2015.

¹⁵ Acerca de estas ofrendas y su elaboración en los rituales terapéuticos, véase Lorente (2008; 2011a, cap. 4; 2016a).

¹⁶ De ahí la denominación de “*razzia* cósmica” con la que designamos a esta depredación ejercida por los *espíritus* del agua sobre las propiedades, cultivos, ganado y los propios seres humanos nahuas (Lorente 2011a).

Los rayos son los “látigos” de los *espíritus* con los que éstos obtienen, además de la electricidad que nutre las ciudades luminiscentes, ganado doméstico y árboles con que reforestar el mundo otro; se dice que los elementos del mobiliario urbano tienen el mismo origen (bardas o fragmentos de carretera son trasladados con rayos).¹⁷ Las personas muertas por rayos son llevadas al manantial.

Por su parte, el granizo es el recurso con que los *espíritus* “cosechan” el aroma de las frutas y cultivos de las milpas. Mediante el aire, este aroma es trasladado y “embodegado” —como si se tratase de un proceso agrícola humano— en el mundo otro.

Esta dinámica atmosférica manifiesta que el mundo de la alteridad constituye un lugar de destino, sujeto a la necesidad de un abastecimiento permanente; pero, derivado de ello, también es un lugar de origen. El agua que brota en los manantiales y la lluvia fecundante nace del mundo otro gracias al movimiento constante de depredación y asimilación. Una lógica de “donación” que vivifica el mundo de los nahuas serranos surge de la destrucción o sustracción previa de seres y bienes mundanos (Lorente 2011a; 2022b).

Una humanidad alterna

*Espíritus*¹⁸ desde la mirada nahua, los seres del agua son descritos, cuando se los considera desde el interior del mundo subacuático (en sueños, por los enfermos, o en las exégesis del granicero), como “humanos, personas, una generación viva”. Se los concibe como una humanidad alterna, cuyo origen son los nahuas muertos por rayos o por pérdida de su *espíritu* en los arroyos, pero que habitan en condiciones ontológicas distintas de las del mundo ordinario, conservando no obstante su condición humana original. Los seres del agua se “crean” mediante la depredación de seres humanos y su conversión en una humanidad alterna mediante un proceso de familiarización por medio de la cohabitación y el consumo del alimento

¹⁷ Véase una diversidad de ejemplos de esta lógica predatoria en Lorente (2011a, cap. 3; 2010a).

¹⁸ Acerca de la noción de *espíritu* en la Sierra de Texcoco y el complejo anímico asociado con la concepción de la persona nahua, y concebido como un “segundo cuerpo” interno, véase Lorente (2020a; 2011a, cap. 3).

proporcionado por la humanidad otra (Lorente 2011a; 2022b).¹⁹ Al convivir y consumir la comida del otro, se adquiere su corporalidad, su tipo particular de mirada y se establecen vínculos con la sociedad humana de la alteridad. Lo que los humanos conciben como “enfermedad”, para los seres del agua se trata de una forma de generar parientes e incrementar la demografía del más allá (Lorente 2010a; 2011a; 2022b).²⁰

La humanidad del agua manifiesta su alteridad principalmente en su aspecto corporal mestizo —“son *güeros*, como extranjeros”—, así como en su conducta, descrita como individualista y agresiva. Ataviados de “charro”, esgrimen armas prensiles (los “látigos²¹-relámpagos”) y son caracterizados por los nahuas como una humanidad antagonista e incluso enemiga, que, leal a sus parientes del mundo otro, somete a los miembros de las comunidades serranas a sus necesidades y a una competencia por los recursos.

Jerarquía y estratificación social

El mundo del agua está organizado de manera estratificada y piramidal. Un personaje central, femenino, de carácter real, que habita en un palacio —la Reina Xochitl— ocupa la cima de la estructura social. Bajo ella se encuentran los científicos, la policía y el ejército, autoridades como mayordomos, fiscales y delegados —imagen del sistema de cargos de la Sierra—, herreros, músicos y vendedores y, en el escalafón último, los sirvientes del palacio.

El mundo subacuático se concibe provisto de un gobierno centralizado, ligado a la realeza, con tres niveles básicos de organización: monarca, funcionarios, sirvientes. El palacio es la imagen que trasluce de manera paradigmática este tipo de organización vertical, donde las órdenes circulan de arriba a abajo y son acatadas sin cuestionamiento (al mismo tiempo, su estructura habitacional se corresponde con los niveles jerárquicos). A la vez,

¹⁹ La enfermedad implica —es— un tránsito de colectividad social y una modificación del estatus ontológico de la entidad incorporada, que transita de una “humanidad nahua” a una “humanidad otra”. Acerca de los episodios terapéuticos y esta dinámica de incorporación de seres humanos, como parientes, al mundo otro, véase Lorente (2011a, cap. 4; 2012b; 2010b; 2020b).

²⁰ Por ello, los rituales terapéuticos se basan principalmente en devolver su condición humana (nahua) al espíritu apresado y en lograr su expulsión de la comunidad humana de la alteridad (Lorente 2010a, 186; 2011a, cap. 4; 2012b; 2022b).

²¹ Una imagen tomada seguramente de las antiguas haciendas, dentro de las cuales se encontraba buena parte del territorio serrano (Lorente 2011a, cap. 2).

es un poder que surge de la Reina y del palacio para irradiar por el territorio acuático circundante, como si se tratara de un centro neurálgico rector. Aunque lo rodeen ciudades modernas, el poder emana del palacio y organiza las funciones de los miembros del mundo de la alteridad: éstos ejercen, desde un punto de vista territorial, funciones asociadas con la vigilancia y el reparto del agua, abasteciendo y controlando de manera organizada un amplio territorio que adopta el aspecto de los arroyos y riachuelos serranos.²²

*Miradas externas e internas: las piedras son viviendas
y los ríos, carreteras*

Así como la humanidad alterna es concebida como *espíritus* en el exterior del mundo del agua y como seres humanos dentro del mundo subacuático, conforme a la mirada o ubicación del espectador, así también los elementos del entorno geográfico pueden ser una u otra cosa dependiendo de la mirada que se proyecte sobre ellos. Mientras los nahuas hablan de piedras, de distinto tamaño, que contornean los cursos de agua o emergen del interior diáfano de la corriente, en la mirada de los seres del agua se trata de “viviendas” que, en función de su número, forman “pueblos” o “ciudades”. Otro tanto sucede con los cursos de agua: se trata de arroyos en la mirada de los nahuas serranos pero para los seres del agua son, en función del caudal, “camino” o “carreteras”. Estas “vías de comunicación” enlazan entre sí las piedras que son las “casas” que forman aglomeraciones urbanas. El resultado es que lo que para los nahuas son rasgos del territorio geográfico serrano, en la mirada de los seres del agua son edificaciones y calzadas de una suerte de territorio paralelo de alteridad, urbanizado y antiguo-moderno (Lorente 2022b).²³

La mujer que, desde la cima de un cerro, describió la hidrografía serrana como “la superficie de un mapa” —en el sentido de un mundo alterno constituido de agua—, parecía estar traduciendo, con bastante exactitud, la configuración del mundo acuático como una topografía ontológicamente otra “sobrepuesta” a —o, más exactamente, podría decirse

²² Imágenes de este “palacio” en la tradición oral de la Sierra aparecen descritas y analizadas en Lorente (2011a; 2012a; 2012b).

²³ En otros términos, las realidades difieren dependiendo de la corporalidad de quien las percibe, un humano nahua o un ser de la humanidad alterna, y de si la mirada es proyectada “desde dentro” o “desde fuera” del mundo otro.

“inscrita” en— el mundo de los nahuas serranos, perceptible físicamente a simple vista, pero cuya auténtica realidad precisaría de un acto de “traducción visual”. En suma: el mundo otro no “está” en los manantiales y cursos de agua, no existe un “inframundo” dentro de un territorio irrigado y accidentado de cantos rodados, sino que como parte de la misma geografía serrana se encuentra un territorio ontológicamente otro que comprende modernas ciudades con viviendas y antiguos palacios enlazados por un sistema vial de carreteras.

El cambio de mirada pareciera revertir los términos de una geografía —serrana— en otra —un mundo otro—. ²⁴ No se trataría, pues, de un inframundo, ni de un más allá, sino de una realidad ontológica otra coexistente, inmediata, simultánea a la realidad serrana del presente, del mundo solar, del aquí y el ahora.

El cielo y el mar

Otros dos ámbitos en apariencia distintos son abarcados y comprendidos por esta concepción serrana del mundo otro: el cielo con sus nubes, y especialmente las de tormenta, unido al dominio del mar. Para los nahuas, los seres del agua habitan al mismo tiempo en los manantiales y en las nubes que se desplazan en el cielo. Con frecuencia, se los sitúa tanto en el interior del mundo acuático como albergados en las tempestades eléctricas: las prácticas de los graniceros, al rastrear los espíritus humanos apresados bien en las nubes o en el manantial, ilustran este aspecto (Lorente 2011a, cap. 4). Las nubes comparten las condiciones ontológicas de los arroyos, y conforman una suerte de dominio común sin solución de continuidad. El hecho de estar estos ámbito “arriba” o “abajo” no suele resultar en exceso relevante. Aunque las nubes y el manantial se diferencian —las nubes son extensiones fugaces del mundo otro, formas temporales creadas con el agua de abajo y carentes de mobiliario frente a la condición permanente y edificada del manantial—, arroyos y nubes constituyen ontológicamente un ámbito compartido por el que circulan los seres del agua.

²⁴ Acerca de las problemáticas de “traducir” una geografía o, más precisamente, un dominio ontológico a otro durante los rituales de curación efectuados por el *tesiftero*, véase Lorente (2020b, 65, 154; 2022b).

Por otro lado, el ámbito subacuático se concibe vinculado con el mar: conductos y túneles subterráneos conectan las aguas marinas y los arroyos de la Sierra.²⁵ El agua asimilada con el mundo otro se considera que llega del mar hasta surgir de los manantiales en las comunidades. El mar arriba a la Sierra oscurecido, bajo tierra, sin contacto con la luz solar, manifestando su condición ontológica de espacio-tiempo presolar. Ambos “lugares” se vinculan con el tiempo de oscuridad de los orígenes. A su vez, algunos graniceros revelan la posesión del “don” al mostrar en las líneas de la mano “las estrellas del mar”, lo que pone en relación el mundo marino con los seres del agua.

Arroyos que corren por la geografía serrana, cielo y mar integran el mismo mundo de alteridad.

ALGUNOS RASGOS DE CARACTERIZACIÓN ONTOLÓGICA DE LOS MUNDOS DE ALTERIDAD MESOAMERICANOS

El mundo otro texcocano tiene características específicas, pero también ciertos elementos y lógicas inherentes que parecieran ser compartidas por otros mundos de alteridad mesoamericanos, y que pueden rastrearse en otras monografías al examinar problematizaciones latentes en los datos de campo y las paradojas o inestabilidades que surgen en las descripciones etnográficas.

Es posible establecer diferencias entre los mundos otros mesoamericanos según los modos de relación²⁶ dominantes en cada uno de ellos, pudiéndose distinguir dos principios o lógicas de relación principales. Por un lado, aquellos mundos otros que otorgan énfasis a las dinámicas de depredación dirigidas hacia el “exterior” —como el de Texcoco y otros mundos de alteridad presentes en el Altiplano Central y ciertas regiones de México—,²⁷ y mundos otros cuyas lógicas relacionales destacan la donación o la entrega de elementos de origen interno a un exterior identificado con el mundo humano. Acuñamos el término “*razzia* cósmica” (Lorente

²⁵ El mar es la fuente última de referencia que aparece presente en los ritos de petición de lluvia, efectuados en la cima del Monte Tláloc, concebido como un gran depósito, en cuya cima llega a escucharse “el resuello del mar”; en una roca cercana habita el ancestro Nezahualcoyotl, calificado como “Rey del Mar”. En el interior del Monte Tláloc viven los dueños del agua, que fabrican las nubes de lluvia con el agua marina (Lorente 2010b; 2011a, caps. 3 y 4; 2012a).

²⁶ Siguiendo la nomenclatura desarrollada por Descola (2012, 445-514).

²⁷ Véase una revisión de algunas de estas regiones en Lorente (2009).

2011a) para designar a la primera categoría de mundos, donde la rapiña constituye el principio activador. Los mundos otros donadores, ampliamente conocidos en las descripciones etnográficas de la literatura mesoamericanista, enfatizan la entrega de recursos al exterior, como almas o semillas, que, albergadas en estos mundos como en “almacenes”, son diseminadas hacia el afuera. No obstante, la lógica dominante en ambos tipos de mundos —depredación o donación— aparece a menudo articulada o alternada, en distintos grados, con la lógica opuesta: así, los mundos otros depredadores incluyen donación, y viceversa. En otras palabras, nos encontramos ante lo que cabría denominar como mundos de alteridad cuya lógica presenta un cariz más *cinagético* —o expoliador— o más marcadamente *agrícola* —centrada en la donación y la reciprocidad—, pese a que ambas lógicas se interpenetran (Lorente 2011a; 2022b).²⁸

En ambas categorías de mundos tienden a constatarse ciertas características ontológicas que suelen aparecer, con mayor o menor énfasis, en la literatura etnográfica, lo que permitiría pensarlas como elementos distintivos de las concepciones indígenas de los mundos de alteridad mesoamericanos. A continuación abordaremos algunos de estos rasgos de caracterización que, consideramos, son susceptibles de rastrearse etnográficamente en las configuraciones mesoamericanas de los mundos de alteridad.

Oscuridad vinculada con el mundo otro y dependencia de la luz y del dominio solar

En su estudio del inframundo nahua de Tzinacapan, en la Sierra Norte de Puebla, escribe Knab (1991, 37-38): “Talocan difiere de nuestro mundo por su falta de plantas, las plantas necesitan la ‘luz’ o ‘gracia’, *nexti*, del cielo, *ilhuicac*, para crecer”; no obstante, “*Talocan* es un mundo de oscuridad [...] en talocan no hay luz / en talocan no hay día / en talocan no hay sol”. Una oscuridad distintiva y a la vez definitoria de carencias frente al mundo solar. García de León (1969, 289) apunta que, para los nahuas de Pajapan, Veracruz, los pobladores del inframundo ocupan el espacio diurno una vez que éste aparece oscurecido, convirtiéndolo en una prolongación de aquél:

²⁸ Como hemos mostrado en otro lugar (Lorente 2022b), los modelos mesoamericanos dominantes han sido elaborados enfatizando las características asociadas con las lógicas agrícolas-donadoras y enfatizando la reciprocidad, por ejemplo, en detrimento de la depredación cosmológica.

noche y espacio intraterreno se corresponden. Stresser-Péan (2011) describe entre los nahuas de Cuacuila ritos donde se construye un receptáculo oscuro para atraer a los seres del mundo otro recreando sus condiciones ontológicas. Chamoux (2016, 54-60), por su parte, distingue entre los nahuas del norte de Puebla los dos principales mundos otros atendiendo a las distintas orientaciones de su oscuridad: la “oscuridad feroz” del Mictlan frente a la “oscuridad feraz” de Tlalocan.

Esta identificación del mundo otro con un ámbito oscuro o, más directamente, con la oscuridad o con la noche se constata en distintas culturas mesoamericanas. Así lo ha destacado en una notable monografía etnográfica Jacques Galinier (2016), problematizando las nociones de “noche” y de “nocturnidad”: el inframundo otomí es la noche y la noche es el inframundo. Las cualidades nocturnas y presolares se identifican estrechamente con el mundo otro. También Pitarch registra entre los mayas tzeltales de Chiapas la noción de que lo *ch’ul* —esto es, “el otro lado de la existencia”— se corresponde con la ausencia de luz solar. Este otro lado es móvil, dúctil, dependiente del oscurecimiento de la luz. Se trata de “un ‘otro lado’ sin fronteras precisas: durante el día cede y se contrae como resultado de la dilatación de la luz solar; durante la noche se expande invadiendo el mundo solar porque la luz lunar carece de fuerza suficiente para crear la estabilidad necesaria” (Pitarch 2013b, 16).²⁹ Otro lado y noche se identifican. Por su parte, Neurath (2015) registra asimismo entre los huicholes la condición oscura del inframundo, concebido como el mundo de abajo y de los orígenes, ligado también con el océano, y asociado con la noche.³⁰

La oscuridad, tanto si constituye en sí misma un espacio-tiempo localizado como si se identifica con la noche, tiende a pensarse como una

²⁹ La concepción es congruente con la de los vecinos tzotziles, entre los que anota Guiteras Holmes (1996, 222): “El ser humano le teme a la selva y al monte, a las cuevas y a los sumideros, ya que cuando en ellos se encuentra carece del calor y de la luz protectora del Sol. [...] Allá donde la luz del Sol no llega, el hombre puede perder su alma, el acceso puede cerrarse. [...] A la noche se la teme porque durante ella corre el mal desenfrenadamente, y la Tierra y sus monstruos y criaturas de la oscuridad, incluyendo el alma animal del hombre, quedan en libertad de destruir a los seres humanos. Tan pronto como el Sol se pone, la mayoría de los pedranos se encierran en sus casas, a esperar la gozosa venida del nuevo día”.

³⁰ Acerca de Oztotempan, en Guerrero, una enorme falla geológica llamada “el obbligo del mundo” que da acceso al mundo subterráneo, indica Good (2001, 378) dos características distintivas: una, la identificación de su interior con lo oscuro (“En Oztotempan [...] no es posible ver hasta abajo por su gran profundidad, por el precipicio que impide asomarse y por la oscuridad, y que el sol no ilumina hasta el fondo”) y, coherente con ello, el hecho de que “toda la actividad ritual realizada en Oztotempan se lleve a cabo en la noche”.

condición ontológica privilegiada para el desenvolvimiento de la alteridad. La oscuridad presenta una complejidad para traducirla en términos espaciales y temporales de un mundo otro, y representa en distintos sentidos la alteridad desde las coordenadas (de espacio y de tiempo) del mundo solar. No obstante, estas condiciones ontológicas de oscuridad parecen requerir con frecuencia de cierta cantidad de luz (o de elementos luminosos) para subsistir, y los mundos de oscuridad no son autónomos ni desentendidos del dominio solar. El mundo otro de oscuridad resulta ser, a menudo, en mayor o en menor medida “fotófago”, requiriendo sus habitantes la absorción directa del Sol (como en el caso de Texcoco), o de elementos procedentes del dominio solar (sustancias asociadas o cuyo desarrollo se vio propiciado por su luminosidad). Son frecuentes las ocasiones en que las ofrendas predilectas para los seres del mundo de la alteridad resultan precisamente las velas o las flores, que implican elementos vinculados con la luminosidad. El suministro y las absorciones provisionales de luz solar, en las más variadas formas, resultan un requisito caro para el mundo de la oscuridad.

En suma, la oscuridad como condición ontológica o como lugar o tiempo específicos (un sitio oscuro, la noche) es, con frecuencia, el mundo de alteridad, asociado con un dominio presolar, original, y justifica muchas veces la variabilidad de términos o categorías para denominar al mundo otro (inframundo, noche, lugares de oscuridad, etcétera). Al mismo tiempo, esta oscuridad ontológica o los seres cuyo carácter comparten requieren de constantes dotaciones calórico-lumínicas (almas, aromas, flores, electricidad, velas, luz, etcétera) para alimentarse, funcionar o sobrevivir. De esta manera, cualquier *locus* o *tempus* que contenga, remita o se asocie con la oscuridad (el interior del cerro, las cuevas, los cursos de agua, el mar, el espacio infraterreno, pero también la noche) resulta investido de legitimidad para albergar o constituir el mundo original de la alteridad, que preserva, resguardado, un tiempo otro en el presente solar.

Arquitecturas y temporalidades de la alteridad: ciudades futuristas y palacios ancestrales

Son numerosos los casos en que la complejidad de temporalidades que coexisten en el mundo de alteridad se refleja, por así decir, en la cartografía arquitectónica de los mundos otros. La fusión del tiempo arcaico de los

orígenes con la modernidad figura objetivada en elementos urbanísticos y adopta un aspecto visual de heterodoxia arquitectónica. Ésta integra edificaciones de evocación antigua o precolombina, arcaica, con tecnología y megalópolis ultrafuturistas. Mundo ancestral, capitalismo e hipermodernidad pueden coexistir en un espacio-temporalidad distinta del tiempo solar que transcurre en el “exterior”.

La etnografía registrada en Texcoco encuentra paralelos con la de otros pueblos mesoamericanos que manifiestan la presencia de esta suerte de polaridad arquitectónica y tecnológica en el mundo otro. Así, Knab registró en 1976 entre los nahuas de Tzinacapan “ciudades como París y México en *talocan*”, y en una oración destinada a recuperar el alma del enfermo se indica a las entidades del inframundo el lugar donde pueden buscarla: “Tal vez esté en una de las catorce ciudades de *talocan*” (Knab 1991, 37, 49). Existen así ciudades inframundanas similares a las del mundo humano —urbes mestizas o extranjeras inmersas en la oscuridad presolar— donde las almas de los enfermos pueden ir a parar. Lo mismo sucede entre los nahuas del Cofre de Perote, Veracruz, donde un interlocutor explicó a Noriega (2008, 137): “A medio arroyo se abrió como una puerta y entraron. Adentro [...] ‘era como una ciudad más bonita que Xalapa’”. Se trata siempre de ciudades otras pero que se comparan con ciudades humanas conocidas. Los indígenas tratan de describirlas estableciendo paralelos (“como”) con lugares del mundo humano. En la región de los Tuxtlas, Veracruz, “el Chaneco [o Rey de la Tierra] es el rey de los demás chaneques que viven organizados en grandes ciudades” (Münch 1983, 174). Entre los pames de San Luis Potosí, el “Padre Eterno” es el jefe de los truenos que vive en una ciudad y se comunica con los truenos mayores usando un teléfono (Chemin 1980, 76). Pitarch (2012), por su parte, describe ciudades pobladas de espíritus europeos, provistas de tecnología y mercancías propias de la modernidad occidental, en los mundos virtuales de los mayas tzeltales, dentro de los cerros.

Es interesante mencionar que frecuentemente aparecen junto a las ciudades y tecnología moderna aspectos arcaicos o de raigambre precolombina albergados en el mismo mundo otro. Entre los nahuas de Tzinacapan, y recurriendo a su etnografía, Duquesnoy refiere la presencia de un “palacio” que pareciera constituir el centro mismo del mundo otro. Le explica un informante: “Imagínate un palacio enorme. Eso es *talokan*. Ahí viven tata y nana. En este palacio [...], las paredes son como espejos resbalosos. Y te ves en cada uno para que te pierdas. Todo es oscuro porque es un bosque muy cerrado. Corre mucho agua” (Duquesnoy 2015, 12). El palacio

involucra también la idea de una organización de carácter real que irradia desde el centro hacia el resto del mundo otro: “Su reino de ellos se extiende por todos los lados [...]. Talokan [...] administra su reino, ordena y se preocupa de que todo esté bien gobernado” (Duquesnoy 2015, 12-13). El “inframundo” de la Sierra Norte de Puebla aloja así modernas ciudades y palacios, éstos son al mismo tiempo una arquitectura asociada con la oscuridad y un modelo de organización. Por su parte, el “mundo sobrenatural” de los nahuas de Pajapan, Veracruz, incluye, de manera paradigmática, esta fusión de temporalidades que combina a la vez palacios y tecnología de la modernidad. “Este Dueño de los Animales (*Encanto* o *Chane*) habita en un palacio que se encuentra exactamente abajo del volcán San Martín Tuztla y para comunicarse con sus subalternos utiliza una especie de teléfono” (García de León 1969, 294).

Los palacios de la alteridad, a menudo evocaciones de construcciones precolombinas, como ocurre en Texcoco, suelen corresponderse con la residencia de aquellos seres otros que ostentan una mayor jerarquía —Reina Xóchitl, en nuestro caso; Talokan Tata, en la Sierra Norte de Puebla; Dueño de los Animales, en Pajapan, etcétera— y que se erigen en una posición de dominio sobre una extensa corte de auxiliares o súbditos sometidos a su servicio, bien se trate de seres de otra especie (servidores-iguanas, entre los nahuas Pajapan); de las almas de humanos fallecidos, cautivas en el inframundo, en la Sierra Norte de Puebla, donde “la corte real del tata y el nana cuenta con numerosos *talokej* [...], minúsculos servidores jóvenes” (Duquesnoy 2015, 11), o de *espíritus* del agua subordinados a la Reina Xóchitl, entre los nahuas de Texcoco. Entre los nahuas de la Sierra de Puebla, como escribe Chamoux (2016, 53), los mundos otros o “dominios divinos invisibles” aparecen socialmente “organizados por analogía con pueblos, reinos o señoríos, con gobernantes principales o secundarios, con numerosos vasallos y mensajeros”. La organización jerárquica y piramidal de los Reyes o Señores del mundo otro parece responder a una forma de gobierno que se vincula con un tiempo de oscuridad original.

En suma: palacios y ciudades, templos precolombinos y moderna tecnología reflejarían esta coexistencia simultánea de temporalidades en los mundos otros mesoamericanos: del cosmos en su estado original y el pasado oscuro, ancestral y presolar a la alteridad mestiza, el futuro y la hipermodernidad. En la etnografía de Texcoco: de las construcciones palaciegas ligadas a la arquitectura precolombina y el ancestro Nezahualcoyotl a las edificaciones de rascacielos, megalópolis, torres de la luz, trenes y autopistas.

*Alianza y filiación como categorías parentales y lógicas
de relación en el mundo otro*

En numerosos mundos otros mesoamericanos es común encontrar que los seres aparecen organizados en relaciones descritas con categorías parentales, como la alianza y la filiación. Estas categorías se aplican tanto a los vínculos de los seres del “interior” del mundo otro como a las relaciones que éstos entablan con los del “exterior”.

En ocasiones las figuras principales del mundo otro, o de ámbitos considerados asociados, se presentan relacionadas entre sí por vínculos de alianza. Así, por ejemplo, en la Huasteca, Stresser-Péan (2008, 76) habla de hierogamias entre dioses que enlazan, mediante el matrimonio y de manera inextricable, sus acciones y dominios: “El gran dios del rayo, [es] esposo de la diosa de la tierra”. Otro tanto señala Monaghan (1995, 117) entre los mixtecos de Oaxaca, donde “se casan” la Lluvia y la Tierra. Los nahuas de Pajapan explican que los gobernantes masculinos del “mundo sobrenatural” tienen relaciones matrimoniales con seres femeninos, en ocasiones humanos: el “Príncipe Tortuguita” que rige el mar y a los chanechos marinos tiene una mujer humana por esposa que, desde su vivienda marina, comparte la función de su marido de controlar las mareas (García de León 1969, 299). Entre los lacandones del sur, el dios Sukunkyum domina, con su esposa X-Nuk, una zona del inframundo (Boremanse 2006, 289-290). Desde esta perspectiva, el lenguaje de la alianza podría denotar distintos aspectos en el mundo otro: una interrelación cosmológica entre dominios y seres distintos o la compartición de funciones o del control sobre una región del cosmos.

Pero los modos de relación entre el “interior” y el “exterior” del mundo otro también pasan muchas veces por el lenguaje y la lógica de la alianza. Así, en distintos mitos y cosmologías mesoamericanas los seres otros establecen una alianza matrimonial con almas humanas al apresarlas e incorporarlas a su mundo. Entre los nahuas de Texcoco, los *espíritus* del agua “se casan” con los espíritus humanos y los asimilan al mundo subacuático durante los procesos que los nahuas describen como “enfermedad”. Los *espíritus* humanos son involucrados en actos de comensalidad, cohabitación y unión con un *espíritu* del agua del sexo opuesto que se concibe será su cónyuge (Lorente 2011a; 2022b). De este modo, más que una idea de consumo o devoración de almas por las entidades otras, lo que está involucrado en los episodios de enfermedad y captura anímica es una lógica de

incorporar y producir miembros del mundo otro por medio de un proceso que se describe como alianza matrimonial. El resultado es la asimilación y la conversión de un humano, mediante la alimentación, comensalidad y cohabitación: se opera la transformación ontológica del alma apresada y su incorporación, social y corporal (y en consecuencia, perceptiva) a otro colectivo, como un miembro-pariente del mundo otro (Lorente 2011a; 2022b).³¹ La alianza puede indicar el tránsito de una colectividad social (humana) a otra (el mundo otro).³²

Pero no sólo las almas apresadas, también el especialista ritual se relaciona a menudo con la alteridad mediante una lógica descrita como de alianza matrimonial. El caso de los especialistas que mantienen relaciones matrimoniales con miembros de la alteridad como formas de mediación no son infrecuentes en la etnografía mesoamericanista (Madsen 1955; Raby 2007; Ariel de Vidas 2003, 489). En Texcoco, los *tesifteros* o graniceros establecen relaciones matrimoniales con los seres del agua, pero también vínculos de parentesco ritual o compadrazgo. Con ambos términos, los nahuas describen un tipo de relación procesual constituida por los continuos intercambios de alimentos, la comensalidad, la ayuda mutua y la interdependencia, un vínculo que permite la intercesión (Lorente 2011a; 2017; 2022b).

La filiación, por su parte, también constituye un referente comúnmente descrito entre los seres del mundo otro. Este vínculo puede servir para explicar la dependencia o subordinación de un ser con respecto a una entidad de mayor jerarquía. Por ejemplo, los nahuas de Texcoco consideran que los *espíritus* del agua son los “hijos” de Tlaloc-Netzahualcóyotl, una deidad regional cuya residencia se sitúa en la cima del Monte Tláloc y cuya autoridad sobre los *espíritus* del agua se plasma en ordenarles hacer la lluvia; a cambio, el “padre” les proporciona el alimento. Un régimen de filiación trasluce así un vínculo de interdependencia donde los auxiliares de una entidad del mundo otro son instados a actuar, en tanto “hijos”, y aquélla los

³¹ Diferentes ejemplos aparecen en Lorente (2011a, caps. 3 y 4; 2012b). En un relato recogido por Neff (2001, 357-358) en Guerrero, se habla de dos “muchachas bonitas” que entran a un cerro, una de ellas “advirtió al muchacho [que las seguía] que su papá era una serpiente pero que ella no iba a permitir que se lo comiera porque quería que fuese su novio”; al casarse con el muchacho, éste se convierte en yerno del suegro-serpiente Dueño del Cerro y en su ayudante.

³² Aunque el movimiento puede ser inverso. En ciertas tradiciones indígenas donde domina la cacería, el Dueño de los Animales o incluso las mismas presas de caza mantienen a su vez vínculos parentales con los cazadores bajo la idea de seducción y alianza como formas de relación (Olivier 2015; Dehouve 2008).

retribuye en consecuencia, en tanto “padre”. Aquí la filiación remite a una organización jerárquica que implica la interrelación entre entidades situadas, respectivamente, en la cumbre y en la base de la jerarquía del mundo otro (Lorente 2010b; 2011a). Pero la filiación también puede describir el hecho de que un ser participa de un dominio mayor, del que puede ser tenido a manera de derivación coesencial. Por ejemplo, en el mundo acuático de los chinantecos de Oaxaca, la Reina de la Hondura, diosa del agua, es “la madre de las ranas” (Moreno 2005, 81), mientras que, entre los pames o *xi’iui* de San Luis Potosí, las ranas y los sapos son “los hijos del agua” (Küng 2019, 216). Y, al igual que sucedía con la alianza, la filiación puede ser una manera de describir el proceso por el cual los seres del mundo otro incorporan a un ser humano en sus dominios. En el cuento lacandón “El niño adoptado por los dioses” se narra cómo un ser humano pasa a convertirse en deidad al ser adoptado por el dios Ah K’in Chob; tras haber comido el alimento de los dioses, el niño adquiere la corporalidad otra y se vuelve ligero, incorporándose al mundo otro (Boremanse 2006, 191).

En suma, los mundos de alteridad recurren con frecuencia al lenguaje del parentesco, tanto en sus lógicas de organización social (estructura interna) como de incorporación de seres del “afuera” (enfermos, especialistas mediadores). Las categorías de alianza y filiación, así como ciertos comportamientos asociados a ellas y tomados del dominio de los seres humanos, son empleados para describir patrones de cooperación, compartición de funciones, dominio, jerarquía, o para denotar la pertenencia de ciertos seres a un dominio específico o su carácter de entidades que comparten una naturaleza coesencial con respecto a él. No obstante, también puede ser utilizado para mostrar, desde el punto de vista de la alteridad, cómo se da la conversión ontológica de un ser humano en un ser otro o para referir los procesos de mediación o intercesión entre el mundo humano y el mundo otro.

*Distintas realidades: el mundo otro desde “dentro”
y desde “fuera”*

Dependiendo de quién haga, o desde dónde se efectúe, la observación, así será la “realidad” del mundo otro. El mundo otro cambia de realidad en función de si lo percibe un ser humano o un ser de la alteridad, lo que suele estar en relación con el hecho de si esa mirada es proyectada “desde dentro” (por seres otros, enfermos o especialistas rituales) o “desde

fuera”. Aspectos distintivos de estos mundos —como objetos, seres o alimentos, por ejemplo— se encuentran a menudo sujetos a un cambio en su “realidad” dependiendo de la mirada. Cuando son vistos “en sueños”, durante una enfermedad (en la que la víctima percibe desde el *espíritu* desincorporado) o por seres otros, difieren de lo que observan los seres humanos en las condiciones ordinarias de existencia.³³

Para los nahuas de Texcoco, ya se vio, los rayos son los látigos de la humanidad alterna del agua; las piedras, sus viviendas; los cursos y torrentes de agua, caminos y carreteras; y el arcoíris que aparece en el cielo tras la tormenta, “un resuello de *ellos* pero nomás pintado de colores, de verde con azul y rojo” (Lorente 2011a, 123).³⁴ La “realidad” depende de la distinta manera de percibir, sea por los indígenas o los seres del agua, dotados de cuerpos diferentes y ubicados en distintas posiciones, “internas” o “externas”, con respecto al mundo otro. El del agua es un mundo de alteridad al concebírsele desde el mundo ordinario: los seres, su alimento, sus viviendas y los fenómenos que allí se producen. La etnografía de otras regiones mesoamericanas lleva a inferir conclusiones semejantes. Por ejemplo, entre los huastecos de Tampico —y para los seres otros— las nubes “son las faldas blancas o negras de la diosa del mar aún chorreantes que los dioses de la lluvia arrastran por el cielo” (Stresser-Péan 2008, 77).

Algo común en los mundos otros mesoamericanos, principalmente en los inframundos, es la forma en que es percibida la comida. En la mirada de los seres de la alteridad, ellos comen alimentos iguales a los de los humanos, pero éstos suelen ver la comida de los seres otros como alimentos distintos. En unos casos, como sucede en Texcoco, se dice que los *espíritus* se alimentan de “aromas”, pero estas entidades los perciben como alimentos sólidos (reales). En otros, lo que constituyen objetos desde el punto de vista humano, son alimentos para los seres otros. Como explica Vogt (1979, 71, 81), las velas ofrendadas a los dioses por los tzotziles de Zinacantan son para las deidades “tortillas”, mientras que el copal son “cigarros”. También es común que lo que los seres otros ven como alimentos humanos, los humanos los perciban como comida podrida o hedionda, o insectos, excrementos o deshechos. Así, en un relato tzotzil, un hombre que fue al

³³ Una dinámica que podría dialogar con la noción de *perspectivismo* acuñada por Viveiros de Castro (2004). Véase, para el caso de Texcoco, Lorente (2015a; 2016b; 2020b, 65, 154; 2022b).

³⁴ La lista de elementos divergentes dependiendo del punto de vista es larga (Lorente 2011a, cap. 3; 2015a; 2016b; 2022b).

inframundo “¡lejos estaba de imaginar lo que era la comida! Primeramente, le sirvieron orina por café; huevecillos de mosca por arroz, y tortillas de excremento de animales [...] eso era lo que se comía en la otra vida” (Ruiz 1994, 39-44). A un marido que bajó al mundo subterráneo en un relato tojolabal le ofrecieron un molcajete con frijoles, una taza de pozol y “carnita seca tasajeada”, pero con horror descubrió que eran “garrapatas cocidas” y “pus de animales” (Gómez y Hernández 1994, 135-142). Los lacandones del norte dicen que en Metlan, la zona del inframundo donde habita Kisin, se comen cadáveres podridos, hongos de árbol, larvas de moscas verdes y gusanos, pero a los ojos de Kisin son tortillas, frijoles y atole (Boremansé 2006, 81-84). Los mixtecos de Guerrero cuentan que un muchacho acompañó a las hijas del Dueño del Cerro a las entrañas del mismo: “La madre de las muchachas, que era otra serpiente, lo invitó entonces a comer [...] y] que se empieza a mover la carne y hasta grita ‘¡ay!, ¡ay!’. Este platillo de carne humana no le apeteció y decidió ir al mercado que se encontraba cerca para comprarse plátanos” (Neff 2001, 357-358). Entre los totonacas de Puebla, un hombre baja al mundo de los muertos y “le dan a comer ceniza. Eso es lo que la gente come *allá*” (Ichon 1973, 213).

En cuanto a los animales del mundo otro, éstos también están sujetos a un cambio de identidad ontológica en función de quién, o desde dónde, los contemple. Los animales salvajes suelen constituir muebles (esto es, objetos) en el mundo otro, o bien animales domésticos.³⁵ Así, entre los zoques de Chiapas, por ejemplo, el Dueño de los Animales, llamado Kotsok pot, habita en una cueva y tiene por silla a un armadillo, de hamaca a una víbora y su mesa es una tortuga (Villasana y Reyes 1988, 331). En Pajapan, “el mundo subterráneo [...] está poblado por familias de chanecos que utilizan armadillos como asientos. Sus animales domésticos (puercos, gallinas, perros y gatos) son jabalíes, faisanes, coyotes y tigres. Sus lanchas son grandes lagartos y su ganado lo forman los venados” (García de León 1969, 292). Entre los mayas chontales de Tabasco, las tortugas guaos (*Staurotypus triporcatus*) son consideradas “el trono” del Rey-Cocodrilo

³⁵ Esta concepción de que ciertos animales son objetos o bien animales de otra especie para su Dueño pareciera alcanzar los límites meridionales de Mesoamérica, como registra Chapman entre los lenca de Honduras. Allí, el Tacayo o Dueño de los Animales salvajes “en su cueva tiene casa y cultivos y está rodeado por sus animales. Cuentan que el venado es su ganado, el coyote su perro, el león su gato y el cusuco [armadillo] su burro” (Chapman 1992, 143).

(Lorente 2018; 2022a). En el Istmo veracruzano los puntos de vista internos al mundo otro abarcan una multiplicidad de “objetos” y un vegetal:

En la casa del Chaneque el armadillo era un banco, el lagarto una banca grande, una gran tortuga la mesa. [...] Cuando fueron a visitar al Rey de la Tierra quemaron el incienso el cual se convirtió en una gran cantidad de flores amarillas. [...] Después se regresaron a descansar a la casa del Chaneque, la cama era un tigre, no le gustó al pescador y se la cambiaron por una mantarraya (Münch 1983, 290).

Münch añade que “las serpientes son los perros que cuidan los intereses del Chaneque” (1983, 179) y profundiza en la idea de que el copal son flores o sus aromas en el mundo otro. Escribe: “Un día llegó al mar un pescador, estaba confiado porque siempre quemaba su copal blanco a los chaneques. En una ocasión la sirena se quedó pensando: ¿será posible que este hombre es el que me ofreció aroma de flores amarillas?” (Münch 1983, 285).

La identidad de los objetos del mundo otro, por su parte, fluctúa igualmente en función de la mirada proyectada sobre ellos. Así, por ejemplo, lo que para los seres del inframundo nahua de la Sierra Norte de Puebla son ropas o herramientas de labor, para los nahuas son entidades espirituales de los enfermos apresadas en el mundo otro (Lupo 2022, 181). Y también ocurre que un objeto de la alteridad sea un objeto de otra índole en el mundo humano, como en un relato chinanteco, donde una aguja del mundo otro resulta ser un colmillo de víbora en el mundo humano (Moreno 2005, 89).

Una de las múltiples repercusiones de esta identidad de los seres y objetos dependiente del lugar y del cuerpo desde el que son percibidos (dentro o fuera del mundo otro, por seres pertenecientes a la alteridad o por humanos comunes) es la necesidad de adecuación del contenido de las ofrendas —cuando se efectúan rituales petitorios o terapéuticos— a la identidad que revisten desde la perspectiva del ser otro destinatario. Debe conocerse, en fin, lo que “son” ciertos seres y objetos “terrenales” en el mundo otro, una tarea reservada generalmente al especialista ritual y derivada de su propio proceso (corporal, perceptual) de iniciación (Lorente 2015a; 2017; 2022b). Se ha visto que objetos utilitarios del mundo humano pueden ser alimento en el mundo otro (las velas son tortillas, Vogt) o ser sustancias como el copal tanto cigarros (Vogt) como flores amarillas (Münch). Y en este mismo sentido ciertos objetos figurativos elaborados para las ofrendas pueden ser tanto “seres vivos” en el mundo otro como “objetos” de otra naturaleza. Así, los curanderos y graniceros de ciertos

pueblos de Morelos ofrendan a los “aires”, responsables de la fertilidad agrícola y de los fenómenos atmosféricos, figurillas de barro en miniatura en forma de animales. Vistas por los humanos como juguetes de barro zoomorfos, para los “aires” son tanto “seres” como “objetos” con los que realizar su trabajo: una víbora de barro es a la vez el “asiento” de los “aires” y su “trompeta” para convocar a otros “aires” en las peticiones de lluvia, y los venaditos de barro en miniatura son (por los cuernos) “yuntas de bueyes” vivos con los que los “aires” hacen labores agrícolas fertilizando las milpas (Portillo 2015, 103-104).

En suma: alimentos, seres y objetos, según cómo sean percibidos, de la identidad que se les asigne, constituyen indicadores ontológicos que permiten dirimir si el sujeto observador es un humano o un ser otro, y si la percepción está siendo realizada desde el “interior” o desde el “exterior” del mundo otro. También indica —el tránsito entre percepciones— que se está ante una enfermedad en la que un humano deriva en un ser de la alteridad, o que se trata del ejercicio de intercesión de un especialista ritual, diestro en la “doble visión” (Lorente 2010a; 2011a, cap. 4; 2022b).

*El mar englobado en el mundo otro; el mundo
otro está en el mar*

En distintas cosmologías mesoamericanas, el mundo otro se identifica con el mar, se ubica en el mar o el mar constituye una parte importante del mundo de la alteridad. Knab (1991, 43) se refiere a cómo el inframundo nahua de Tzinacapan se vincula con el mar: “En el oriente [de Talocan] hay un lugar conocido como *apan* [...]. *Apan* es un gran lago en el inframundo que se une con el mar profundo donde vive el *atagat* o Señor de las aguas, a veces con su señora la *acihuat* [...]. En medio de este lago del inframundo viven los Señores del agua, quienes reparten el agua para todo el mundo. Todas las aguas del mundo eventualmente llegan a *apan* en el inframundo”. El “mar profundo” constituye así una continuación de la región oriente de Talocan. Por su parte, los huastecos de Tampico conciben una vinculación última del mundo otro con el mar, lugar donde los dioses del rayo, que recorren la geografía celeste y acuática-terrestre, asisten a su renovación: “Habiendo pasado el apogeo de su vida en medio de la gloria de su recorrido celeste y en la brillante fiesta dentro de las montañas, los dioses del rayo se ven obligados a regresar vertiente abajo. Acompañan así las aguas que

siguen estando a su cargo, salen a la superficie por las fuentes vaucclusianas que brotan al pie de las montañas y retornan lentamente al océano oriental” (Stresser-Péan 2008, 78). En Pajapan, un mundo otro paralelo al mundo subterráneo lo constituye el mar (García de León 1969, 292, 289-299). Entre los pames de San Luis Potosí, los Truenos, que viven en las nubes y el cielo, “cargan el agua en el mar” y la traen a la sierra. Pero los Truenos también mueven el agua del mar que entra subterráneamente bajo la tierra en forma de “venas”, circulando hacia dentro pero también regresando al mar (Küng 2019, 98, 110). Para explicar el ámbito de la Tierra con su multiplicidad de seres y de cosas no perceptibles, los mixtecos de Oaxaca lo comparan explícitamente con el mar (Monaghan 1995, 100). En la montaña de Guerrero, entre los cerros de La Lucerna y el Volcán Negro “se ordena una red de caminos subterráneos [...] que comunica con el mar, que al remontar su curso llega hasta las entrañas del cerro, lo que explica la presencia de agua salada, de arena fina y de animales marinos a buena distancia de la costa. [...] La Lucerna alberga en su seno una sirena o una ballena” (Neff 2001, 355).

Como se aprecia en los casos anteriores, el mar-océano se corresponde con una extensión del mundo otro, vinculada con seres de alteridad que viven, o transitan, por otros dominios, muchas veces acuáticos, como las nubes o las fuentes de agua, y que los enlazan dando lugar a un ámbito compartido. El interior de la tierra, los ámbitos sobre la superficie atribuidos a los seres de alteridad, el cielo y el mar se vinculan.

Entre los nahuas de Texcoco, el océano es la fuente última de todas las aguas que circulan subterráneamente por la geografía y emergen en forma de arroyos en las comunidades y de nubes de lluvia por la cumbre del Monte Tláloc, en cuya cima, se dice, llega a escucharse “el resuello del mar”; se trata, como se vio, de un agua vinculada con la oscuridad ancestral y el tiempo original. También algunos especialistas rituales muestran en la palma de la mano “las estrellas del mar”. Surge así una estrecha identificación entre la oscuridad presolar, el mar y la alteridad del mundo otro, que engloba a su vez, en el mismo ámbito conceptual, a las lluvias y la estación húmeda.

Situados en otras coordenadas geográficas, también los huicholes identifican el inframundo con el océano:

Por medio de canales subterráneos las “venas de la tierra” (entregadas originalmente por los dioses en un acto de autosacrificio), todos los manantiales y ojos de

agua, están conectados con el mar. El mar, con su agua salada, es la fuente última de la fertilidad. Equiparada con el inframundo y conceptualizada como el ámbito de la oscuridad, la costa se denomina *t+karita* (“lugar de la medianoche”) o *y+wita* (“donde está oscuro [negro]”). La misma metáfora del día y la noche se aplica a las estaciones del año. Así, la época de lluvias (*witarita*) se llama *t+kari(pa)*, “cuando es medianoche”. La temporada de “las aguas” se compara, simbólicamente, con la costa y el mar. Según se nos ha explicado, en el principio del universo la época de lluvias era permanente, “todo el tiempo llovía”, “todo el mundo fue oscuro” y la tierra era aún blanda. La marisma es un ecosistema que, efectivamente, corresponde a la visión de un mundo acuático que no es mar, pero tampoco tierra. Para los huicholes se trata de la parte del universo que conservó su aspecto original (Neurath 2002, 230).

El océano, que comprende la región de la costa y la marisma, y que se vincula conceptualmente con la temporada de lluvia, se identifica con la negrura y la oscuridad, así como con el tiempo presolar. El mundo otro se corresponde con “la parte del universo que conservó su aspecto original”. En cuanto a su población, “el inframundo huichol está [...] poblado por sirenas, serpientes aladas, vampiros, *chupacabras*, monstruos marinos y megafauna prehistórica (como ballenas y mamuts)”, esto es, fauna presolar, “aunque la antigüedad de estos seres no les impide convivir con bancos, aviones y camionetas” (Neurath 2020, 9), que parecen remitir a un tiempo futuro. Se asiste, así, a una suerte de simultaneidad de temporalidades en el mundo otro de carácter presolar, sumido en la oscuridad y copartícipe de la estación de lluvias. Esta identificación semántica y ontológica la percibimos a su vez entre los huastecos de Tampico, donde el ciclo de los dioses del rayo coincidía con las lluvias y concluía en el océano.

Océano y mundo subterráneo se identifican o equiparan a veces ontológicamente en las cosmologías mesoamericanas revelando una suerte de continuidad. Es la naturaleza oscura y ancestral de estos dominios lo que tiende a aunarlos en el pensamiento indígena, llegando en ocasiones a unificarse, trascendiendo sus referentes geográficos. En una evocadora asimilación de estos ámbitos, y volviendo a Pajapan, el palacio con teléfono que poseía el Dueño de los Animales tenía su prisión “en el interior de un gran peñasco que [...] se halla a unos cincuenta metros mar adentro” (García de León 1969, 294).

El mar, en tanto dominio anterior a la salida del Sol y extensión del mundo subterráneo, se halla habitado por muy diversas formas de alteridad. En el mar mesoamericano, como dentro de los cerros, bajo tierra, en cuevas

o en el interior del agua, habita una pléyade de manifestaciones de la otredad. Surgen arquitecturas palaciegas y urbes hipermodernas, tiempos arcaicos y futuros, humanidades otras, dioses, reyes y reinas, gobernantes, espíritus y señores del agua, Dueños de los Animales, monstruos.

*Depredación y dependencia del mundo otro hacia el dominio
de los seres humanos*

En mayor o menor medida, como se mencionó anteriormente, los mundos otros mesoamericanos alternan la donación con la depredación de recursos. En muchos casos, los mundos de alteridad no constituyen únicamente lugares de origen; en otros, son abiertamente ámbitos sujetos a un déficit permanente que se nutren y abastecen de recursos obtenidos periódicamente en el mundo humano. En los dos casos, la predación o captura de recursos —en el grado en que ésta se dé— ha sido un aspecto poco enfatizado y explorado en los mundos otros. Los datos etnográficos permiten recuperar, cuando ha sido registrada, y hacer explícita, esta lógica de la depredación.

En la cosmología de Texcoco, son los fenómenos atmosféricos, y en particular las tempestades eléctricas, las que dinamizan los rayos y el granizo como mecanismos extractivos. Hemos designado *razzia cósmica* a esta lógica según la cual un modo de relación sustentado en la depredación es previo a otro basado en la donación, como dinámica interna del mundo otro (Lorente 2011a; 2022b). Tenido por lugar de destino, incorporación y asimilación de *espíritus* humanos, plantas, animales domésticos y objetos, el mundo otro abastecido produce como resultado las donaciones de agua y de lluvia. Esta *razzia* documentada y analizada entre los nahuas de Texcoco se extiende, no obstante, a las cosmologías de otras regiones (Lorente 2009; 2011a; 2022b). En otras áreas de México encontramos registros etnográficos que revelan dinámicas emparentadas de robo y predación de recursos para abastecer los mundos otros; así, por ejemplo, entre los mazahuas del Estado de México Galinier (1990a) documenta lo que denomina una “cosmología de sacrificio”: una concepción cosmológica donde la lógica del sacrificio constituye el principio clave de funcionamiento del mundo.

En las cosmologías-*razzia* como la de Texcoco, un rasgo distintivo del mundo otro es su carácter carencial, que se hace derivar a menudo de su

condición presolar: está sujeto a un constante déficit de luz solar y artificial, energía, plantas, alimentos, recursos arquitectónicos y espíritus. En Texcoco, la oscuridad del mundo otro dificulta el crecimiento de plantas y vegetales. Sin embargo, hay plantas en el mundo de la alteridad, como las hay en los de otras poblaciones indígenas.³⁶ En Texcoco, proceden del mundo terrenal, depredadas y transferidas —los árboles, con el rayo; los cultivos, con granizo— al ámbito de la alteridad. Las plantas y árboles de los seres del agua de Texcoco fueron en origen, explican los nahuas, cultivos o vegetación del mundo humano ordinario (Lorente 2011a). Dijo un nahua:

Quando cae así fuerte el granizo y tienes tu plantío —sembraste ahí tu alfalfa, aquí el frijol, allí tus papas o tus ejotes, arvejones, chícharos, lechuga, cilantro, un ciento de cosas, tu milpa; allá tienes ciruela, tienes manzana—, pero cuando cayó el granizo todo lo fregó y entonces todo el olor, el aroma, se subió pa’ arriba, lo llevaron los *ahuaques*. Ahora ése lo guardan, pero aquí no lo vemos; ése lo guardan y tienen todo el año: un ciento de elotes, chayotes, calabazas, flores de calabazas, hongos, ellos lo tienen guardado.³⁷

Como el de Texcoco, el mundo otro de la Sierra Norte de Puebla o Talocan “difiere de nuestro mundo —escribía Knab— por su falta de plantas, las plantas necesitan la ‘luz’ [...]. *Talocan* es un mundo de oscuridad” (Knab 1991, 37). De manera coherente, la predación es una consecuencia de esta carencia. Acerca del mismo inframundo escribía al respecto Duquesnoy (2015, 10): los habitantes de Talocan “son depredadores caracterizados cada uno por un grado relativamente elevado de peligro potencial. Todos los chamanes son unánimes en afirmar que en *talocan* existe una fauna extraña, peligrosa, y más que todo, envidiosa —porque carece de nuestro valor energético caliente, nuestro *tonal*”. La energía luminosa asociada con el Sol es apetecida por los seres del mundo otro en forma de distintas sustancias y productos terrenales. Entre los pobladores del Cofre de Perote, en Veracruz, se dice que los *tlatamines* o espíritus del trueno “de las siembras de sus vecinos, recogen las plantas que quieren y se las llevan al encanto” (Noriega 2008, 162). La lógica de la predación y asimilación define con

³⁶ Estas concepciones podrían vincularse con los cuestionamientos efectuados, desde la crítica histórica de fuentes, a la noción de Tlalocan identificada como Paraíso Terrenal (véase Contel 2000).

³⁷ Adrián López Mandes, 61 años, San Jerónimo Amanalco, 13 de mayo de 2015.

mucha frecuencia las condiciones de posibilidad para la supervivencia y reproducción de los mundos otros, adquiriendo en cada contexto cosmológico particularidades distintas (en modalidades de acción, sustancias apresadas, seres captadores, déficits internos, etcétera).³⁸

En este mismo sentido, destaca la frecuencia con que distintos mundos otros se incrementan mediante la incorporación de espíritus humanos, que, una vez tornados en seres de alteridad, son utilizados como “trabajadores” que desempeñan funciones necesarias para el mundo otro. Esto hace patente que numerosos seres del más allá —“dueños del agua” (Lorente 2011a; 2022b), “aires” (Lorente 2015b), etcétera— son, en no pocos casos, seres humanos terrenales, que fueron reclutados y ontológicamente transformados. Así, por ejemplo, en la Montaña de Guerrero, según Neff (2001, 358-359), “el cerro parece requerir un tributo de hombres jóvenes que, por una parte, contraen nupcias con las mujeres jóvenes del cerro [...] y, por otra parte, se solicitan como mano de obra en el cuidado del ganado [...]. Un día al año [...] el cerro se abre para dejar salir a los que viven adentro [...]. Llegan al pueblo para atraer a los jóvenes y llevarlos hacia el interior del cerro”. Entre los totonacas de Puebla, “los ahogados son los peones del dios del Agua, San Juan Bautista (Aksini’), quien los utiliza para cavar el lecho de los ríos en la crecida. [...] Su alma [...] queda en el río, al acecho de nuevas víctimas” (Ichon 1973, 211). Entre los tzotziles de Chiapas, “Tierra o agua es *kemel*. Quedamos presos con el ‘Anjel [el Rayo]. Queda el alma con la tierra donde cayó, o en el agua del río. [...] En el *kemel* estamos como mocito, como criada ustedes las mujeres, cuidando las cosas” (Guiteras 1996, 210). Los espíritus de los seres humanos son requeridos (apresados y asimilados) como miembros trabajadores del mundo de la alteridad y actúan muchas veces como depredadores de nuevos seres humanos para incrementar la demografía del más allá.

En este tipo de cosmologías, cuando la rapiña como tal no se halla presente, parecieran surgir otras formas diferentes de apropiación, pero que suelen poner de relieve que los recursos caros a los espíritus y a la alteridad se encuentran *fuera*, en el dominio humano, y es allí donde aquéllos deben obtenerlos, hacerlos suyos. Pitarch describe la manera en que, entre los

³⁸ En Texcoco, es la totalidad de los seres y bienes del mundo otro la que procede del mundo ordinario; el mundo otro integra una suerte de Tlalocan “al revés”, destino perpetuo, y no origen, de almas y semillas (Lorente 2011a; 2022b).

mayas tzeltales de Chiapas, los objetos y mercancías capitalistas llegan al mundo otro, situado dentro de una montaña:

Todo aquello que se encuentra en el mundo urbano moderno existe ahora ‘allí’. [...] Pero las almas no se procuran estas mercancías en el mismo lugar en que lo hacen los habitantes de las ciudades [...], las almas *copian* los productos originales. Desde el momento en que un artefacto es inventado o descubierto en el mundo industrial hasta que en el interior del cerro las almas se hacen eco de su existencia transcurre siempre una cierta cantidad de tiempo, presumiblemente el necesario para que el proceso de duplicación se verifique en esta factoría de imágenes (*phántasma*) (Pitarch 2012, 67).

Un proceso “fotográfico” que, sin constituir propiamente un acto de depredación —pues en nada afecta ni perjudica a sus referentes materiales del dominio humano—, supone empero un ejemplo más de las variadas formas en que los espíritus obtienen *fuera* lo que precisan dentro de su mundo, y que el lugar de origen no es, siempre, el más allá.

En sus modalidades más extremas, como la de la Sierra de Texcoco, estas cosmologías de la rapiña involucran el ejercicio ritual o chamánico de una “política cósmica” (Lorente 2011b, 2022b) dirigida a paliar o revertir la lógica predatoria dominante mediante un ofrecimiento voluntario y controlado de bienes. La comunidad humana busca mitigar el expolio indiscriminado de recursos mediante el ofrecimiento calculado y oportuno de algunos de ellos para reducir el daño que ejerce la rapiña no afectando, sin embargo, la supervivencia del mundo otro. Esta transformación ritual y siempre precaria de la depredación en entrega de bienes opera por medio de las ofrendas. Aquí las ofrendas adquieren una significación distinta de la convencionalmente asumida: no se trata de lograr una comunicación con los seres otros, sino de proporcionarles aquello de lo que se proveerían de forma violenta: en suma, de darles bienes para evitar el expolio (Lorente 2008; 2011a; 2016a; 2022b). Las ofrendas son, o sustitutos de los recursos depredados, o cantidades menores de los mismos, gracias a los cuales el mundo terrenal reduce la pérdida de seres humanos, animales, plantas cultivadas o propiedades, pero suministrándoles empero a los seres otros aquellas sustancias y bienes requeridos para mantener activo el complejo cosmológico y recibir los contradones producidos en el más allá (Lorente 2008; 2011a, cap. 4; 2016a; 2022b). Esta concepción poco explorada de las ofrendas exige situarlas en la violenta coyuntura

planteada por la intersección de las lógicas cosmológicas de lo carencial (el déficit inherente al mundo presolar) y de la depredación (la consecuente necesidad de apropiación de recursos en el dominio humano) que animan tanto la reproducción como el funcionamiento, en numerosos casos, del espacio-tiempo de la alteridad.

CONCLUSIONES. MUNDOS OTROS VS. INFRAMUNDOS:
INDEFINICIÓN GEOGRÁFICA, *CONTINUUMS* ONTOLÓGICOS,
NATURALEZA FRACTAL Y ESTRUCTURA ITERATIVA
DE LOS MUNDOS DE ALTERIDAD

A pesar de que la etnología mesoamericanista concibe a menudo a las cosmologías indígenas siguiendo una imagen tripartita del cosmos en niveles verticales —cielos e inframundos— provistos de subdivisiones internas, que se sitúan progresivamente encima o debajo de un plano horizontal habitado por los seres humanos, la etnografía indígena ofrece multitud de divergencias y contradicciones, inestabilidades o ambivalencias que sugieren otras formas de pensar los mundos otros.³⁹ Las teorías indígenas, en suma, desafían a menudo las conceptualizaciones convencionales. Entonces, continuando con las características de los mundos de alteridad reseñadas anteriormente mediante datos etnográficos, ¿es viable señalar algún tipo de recurrencias en las maneras indígenas de plantear la constitución espacio-temporal de los mundos otros, problematizando materiales etnográficos en apariencia fluctuantes y difícilmente esquematizables? A continuación discutimos una serie de conceptos que ofrecemos como recursos para repensar la concepción indígena de los mundos de alteridad: indefinición geográfica, *continuum*s

³⁹ Basándose en el cotejo crítico de fuentes documentales, algunos historiadores han desconfiado del modelo cosmográfico estratificado ampliamente difundido en la literatura mesoamericanista, y plantean la posibilidad de que la imagen de un universo vertical y tripartito derive de la influencia ejercida por el pensamiento cristiano occidental sobre los cronistas coloniales; en suma, que se trataría de un modelo cosmográfico exógeno impuesto sobre las cosmologías indígenas (véase, por ejemplo, Nielsen y Sellner 2009; 2015, 26-28). Graulich (1981) discutió también esta cosmografía canónica argumentando que la ubicación de ciertos mundos otros en las fuentes documentales revestía una menor estabilidad y fijeza de la que se había supuesto, y planteó la noción de un cosmos de naturaleza dinámica donde, atendiendo al momento del día, es decir, de las horas del nictémero, acontecía un cambio de lugar de los espacios atribuidos a los muertos, transitando por el cielo, la tierra o el ámbito subterráneo.

ontológicos, naturaleza fractal y estructura iterativa, al tiempo que realizamos algunos cuestionamientos de la categoría “inframundo”, extendida en la etnología mesoamericanista, y que, empleada a menudo como comodín para designar distintos mundos de alteridad, acarrea connotaciones implícitas que desvirtúan la lógica inherente a las descripciones nativas.

Entre los nahuas de Texcoco el mundo otro no parece responder a una concepción tripartita ni estratificada; más bien, en las descripciones indígenas se presenta a manera de *continuum* multisituado, como si se hallase en lugares geográficamente discontinuos al mismo tiempo: está “abajo”, “arriba”, o en el mismo plano atendiendo a las coordenadas espaciales humanas. No se corresponde, pues, con un lugar físico (o con un único lugar físico). Aunque su “topografía” se asocia con los arroyos y cursos de agua, así como con las rocas de su cauce o sus orillas, su amplitud abarca del mismo modo el interior infraterrestre de los cerros (el Monte Tláloc), y las nubes de tormenta (extensiones fugaces del manantial), y se extiende, como se describió, al mar. Estos ámbitos “geográficos”, en apariencia disociados, diseminados por una extensa geografía e incluso trascendiéndola para inmiscuirse en otras regiones geográficas, podrían resultar claramente heterogéneos para una perspectiva ajena a la conceptualización cosmológica serrana. No obstante, más allá de su diversidad ecológica, territorial, incluso de “sustancia”, por así decir, y desde luego de su “posición” en coordenadas espaciales dentro de un cuadro cosmográfico más amplio, constituyen conceptualmente un mismo dominio cosmológico sin solución de continuidad en el que la diferencia estratigráfica se ve omitida en virtud de la identidad ontológica inherente derivada de compartir las condiciones del mundo de la alteridad. Es un mismo criterio ontológico el que actúa como denominador común de estos lugares heteróclitos, el que permite comprenderlos o leerlos como un dominio compartido. Por ejemplo: un espíritu apresado es conducido indistintamente a una nube, una piedra o dentro del manantial, o trasladado mediante las corrientes de agua al interior subterráneo del Monte Tláloc, como si la diferencia espacial no aconteciera y el tránsito fuese fluido en el seno de un *continuum* ontológico. Más que el estar “arriba”, “abajo”, en el cielo o en el agua, importa desde la perspectiva indígena el carácter presolar dominante y la asociación conceptual con la oscuridad. Constituyen un mismo *continuum ontológico*, regido por principios ontológicos comunes. Por ello también los seres del agua están activos en la temporada de lluvias y permanecen en letargo —“no trabajan”— en la estación

seca (“tiempo” el primero, cabría decir, y ya no “espacio” —por más que se trate siempre de espacios-tiempos—, del mundo otro).⁴⁰

Otros ejemplos llevan a plantearse inferencias similares, atendiendo al pensamiento indígena. Soustelle (1933, 176), por ejemplo, describe cómo entre los lacandones del sur de Chiapas las deidades existen de manera simultánea en cuatro lugares: la cerámica que lleva su nombre, los espacios naturales, las ruinas que éstos protegen y los cielos superiores, un ámbito ontológico extenso, muy diverso desde la perspectiva de la geografía y la espacialidad humanas. En poblaciones de las costas de Veracruz, la presencia de la Sirena atestigua la concepción del mar y el cielo —“el espacio espiritual que es la atmósfera donde se forman las nubes y el espacio de la mar”— como parte de un mismo dominio ontológico compartido, vinculado a su vez por el ciclo meteorológico. La Sirena es responsable del mar y de las nubes, de los nortes que hacen la lluvia, vinculando el ámbito marino y celeste atmosférico (Noriega 2008, 124). Entre los nahuas de Durango, según las narraciones recogidas a comienzos del siglo xx por Preuss (1982, 474-477, 482-483), los muertos habitan tanto en el cielo como en el interior de una gruta; entre los nahuas de Guerrero, los seres que controlan la lluvia y las nubes del ámbito celeste son ofrendados y propiciados en las entrañas de la tierra, a las que se accede a través de un pozo insondable, “el ombligo del mundo” (Good 2001). En otras palabras: si la ubicación en coordenadas horizontales o verticales según la espacialidad geográfica no resulta significativa en términos cosmológicos, sí lo es la presencia de ciertos aspectos ontológicos identificados en cada caso por las conceptualizaciones indígenas.

Describiendo la “geografía del inframundo” de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Knab presenta ciertos rasgos que dialogan etnográficamente con el mundo otro de la Sierra de Texcoco, y revelan que el de Texcoco no pareciera constituir un caso aislado, sino más bien ejemplificar una recurrencia en distintas configuraciones ontológicas del “más allá”:

En este sentido la superficie de *talocan* no forma un nivel distinto porque no la conciben como un plano. El ‘cielo’ de *talocan* es la oscuridad y todo está oscuro. Si no hay exactamente un concepto explícito de niveles en las descripciones de *talocan*, sí está implícito que su forma sea mudable y que muchos de sus rasgos geográficos estén indeterminados y puedan ser reubicables. Los únicos lugares aparente-

⁴⁰ También Galinier (1990b, 226; 2016) identifica una “temporalidad” del mundo otro como una “espacialidad” revestida de la misma condición ontológica inherente a aquél: el Carnaval. El tiempo del Carnaval es el tiempo-espacio del mundo otro.

mente fijos son los que llamo direccionales, pues marcan los límites del mundo y su centro (Knab 1991, 38).

¿Qué nos está diciendo la descripción de Knab? A simple vista, parece entrar en contradicción con el concepto de inframundo que el autor utiliza para traducir al español el término náhuat “Talocan”.⁴¹ El *inframundo*, que etimológicamente remite a un piso o espacio inferior, no constituiría, así, en la Sierra Norte de Puebla, un estrato del cosmos: “La superficie de *talocan* no forma un nivel distinto”. ¿Dónde reside entonces su identidad ontológica espacio-temporal? “No se lo concibe como un plano”, en él “todo está oscuro”, “su forma es mudable”, “sus rasgos geográficos son indeterminados” y “resultan “reubicables”. En este sentido, algunas observaciones incluidas en la etnografía de Duquesnoy (2015, 6), quien también trabajó en Tzinacapan, resultan significativas: Talokan “es mucho más que una ubicación en términos geométricos [que remitan al nivel de] abajo, inferior [...], toda iniciativa para ubicar talokan dentro de los puntos cardinales es vana. [...]. Talokan se extiende a lo largo de *taltikpak* [el mundo terrestre] aunque no pueda localizarse con una precisión absoluta”. ¿Nos encontramos entonces, más bien, con una suerte de mundo paralelo? Quizá la ubicación geográfica no resulte crucial, y el problema no resida en fijar, espacialmente, su localización. Las descripciones nativas que tratan de referir las concepciones del mundo otro apuntan en otra dirección. Este caso —que resuena con los ejemplos anteriores y siguientes— autoriza a formular la pregunta: utilizado como categoría analítica, el término de “inframundo” ¿involucra connotaciones restrictivas que, al imponerse, son susceptibles de simplificar o desvirtuar las concepciones indígenas originales? ¿Se trata de una forma “espacializadora” de pensar el mundo otro?

Tomemos otro caso. Al hablar del *Ta:logán*, que García de León traduce por “mundo sobrenatural” y no por “inframundo”, el autor se ciñe a las descripciones de sus interlocutores de Pajapan, Veracruz. Señala: “Existen sobre la tierra especies de ‘sucursales’ del *Ta:logán* [...]. Estos sitios son

⁴¹ El término de Tlalocan presenta distintas grafías según la región de lengua náhuat o náhuatl en la que se halla registrado. Mientras los autores que trabajan con los náhuat de la Sierra Norte de Puebla transcriben Talocan (Knab) o Talokan (Duquesnoy), o Tlalocan (Chamoux) en el norte de Puebla, entre los nahuas de Veracruz García de León escribe *Ta:logán*. Nosotros empleamos el término náhuatl Tlalocan, usado asimismo para referirse a uno de los mundos otros de los antiguos nahuas, excepto en los casos en que retomamos la información presentada por uno de los autores mencionados, en los que respetamos la grafía de la cita original.

invisibles; están ‘en otra parte’, en otra dimensión [...]. La manera más fácil de salir de una encantada es rajar un bejuco a lo largo y pasar por en medio. Los bejucos son algo así como las puertas de estos lugares encantados” (García de León 1969, 294-295). *Ta:logan* resulta, pues, coexistente con el mundo humano; más que hallarse en otro lugar físico o geográfico, está “‘en otra parte’, en otra dimensión”. Pero, al mismo tiempo, presenta una distribución irregular, discontinua: cuenta con “sucursales”, esto es, con reduplicaciones, que comparten su condición. Los “encantos”, diseminados por el territorio de Pajapan, son distintos y el mismo *Ta:logan*. No hay niveles ni estratos: las “puertas-bejuco” no remiten a una espacialidad geográfica o vertical, pese a involucrar hitos básicos de orientación y referencia que conectan el “aquí” y el “allá”. Más bien, se trata de umbrales ontológicos. Los dos “lados” parecieran estar en el dominio del mundo humano, pero no es así. Se parte el bejuco y se pasa al otro lado que, aunque aparentemente es igual al punto de partida, desde su condición ontológica se trata de un espacio-tiempo otro. No es, *stricto sensu*, un inframundo.

Tampoco es etimológicamente un inframundo lo que describe Pitarch como el mundo otro maya tzeltal. Constituye un estado otro de la existencia, el estado *ch’ul*, que fluye, “ignora las coordenadas convencionales de tiempo y espacio” y resulta “heterogéneo”:

Un Otro Lado que carece de una *geografía*, y aunque sin duda conoce divisiones internas, éstas no se encuentran localizadas [...] ni arriba ni abajo, ni el en Oriente ni en el Poniente, ni dentro ni fuera... En definitiva, no hay *espacio* [...]. Ciertamente que el paso de la dimensión ordinaria de la existencia a este otro estado se expresa frecuentemente mediante analogías espaciales (entradas / salidas, ascensos / descensos), pero estos cambios no son propiamente desplazamientos, sino transiciones entre dos estados del ser contrapuestos. ‘Entrar’ en una montaña o en una cueva es pasar a un dominio sin localización espacial concreta (Pitarch 2013a, 19-20).

Reflexionando en consecuencia sobre la etnografía de las cosmologías mesoamericanas, cabría llegar a la conclusión de que la alteridad distintiva que pareciera definir y caracterizar en varios aspectos el interior del mundo otro (concerniente a los seres, iluminación, puntos de vista, etcétera, que referimos antes con detalle) se extiende para conformar y definir en primer lugar su propia “constitución espacial”: una espacialidad, si es posible utilizar este término, necesariamente otra con respecto a la geografía de los seres humanos, pero no por completo desprovista de elementos

espaciales; una espacialidad simultáneamente antigeográfica y geográfica. La indeterminación tanto en la localización como en los lugares que incluye el mundo otro pareciera llevar aparejada, como se dijo, un aspecto fundamental de la definición y naturaleza ontológica de los mundos otros en términos de las descripciones indígenas: dimensionalidad y espacialidad están sujetas y sometidas siempre a ciertos parámetros de alteridad, y existen en función de ellos.

Además de *continuums* ontológicos e indeterminación geográfica, los ejemplos nos permiten pasar a lo que cabría denominar la “repetición” de los mundos otros. En numerosos casos pareciera asistirse a la noción de un mundo otro al mismo tiempo unitario y reiterado, fragmentado y siempre el mismo. Knab indica que en Talocan “muchos de sus rasgos geográficos son indeterminados y resultan reubicables”. García de León se refiere a los encantos como “sucursales” de un mismo *Ta:logan*. En Texcoco, las descripciones oníricas hacen énfasis en que los elementos principales del mundo otro se desenvuelven y proliferan a partir de su propia definición, a la manera de un desdoblamiento ilimitado de la representación. Todos los “lugares” del mundo otro son un mismo mundo otro, provisto de ciudades y palacios, de reinas, que son, *stricto sensu*, la misma ciudad, el mismo palacio, la misma reina. Todos los recodos del manantial involucrados en los episodios de enfermedad contienen el mismo mundo otro. Asistimos así a una estructura iterativa en la que los aspectos topográficos distintivos (ciudades, palacios) son reflejados y reproducidos *ad infinitum* como en un proceso de recursividad o fractalidad (Lorente 2011a; 2015a). La repetición y la unidad, como una dinámica inherente a la descripción del mundo otro, en el que la noción de escala es siempre relativa, pareciera regir las concepciones indígenas del mundo de la alteridad. Aunque en distintas etnografías se habla con frecuencia de un centro neurálgico del mundo otro, su localización suele aparecer replicada: está en la concepción del mundo de la alteridad, pero se repite en el entorno. La ontología del mundo de la alteridad implica, pues, reduplicación y fractalidad en sus distintas facetas.

Significativamente, a menudo los intentos analíticos por superar las conceptualizaciones convencionales de los mundos de la alteridad tratan de “estabilizar” la complejidad etnográfica espacio-temporal de los mundos otros. Pero entonces surgen con frecuencia problemas derivados de acudir, implícitamente, a aquello mismo que se pretende evitar: la localización geográfica. Se incurre así en una solución que no hace sino reproducir el problema, presente en la lógica misma de “traducción”: *geograficar* el mundo

otro. Por ejemplo, en un análisis cosmológico que resulta ilustrativo, pues se refiere precisamente a los mismos materiales etnográficos que hemos expuesto y analizado en las páginas anteriores, Ana Díaz indica lo siguiente:

Algunos trabajos omiten la descripción de una estructura cosmográfica precisa y a cambio ofrecen explicaciones de la dinámica de fluctuación entre esencias que cruzan los umbrales del cielo, el inframundo, los montes, el espacio onírico y la tierra. En estas obras se constata que la geografía celeste reproduce la estructura de la tierra, por lo que ciertos lugares, como montes y ojos de agua, permiten el tránsito entre distintos ámbitos. Esto evidencia una organización especular entre los espacios cósmicos (Knab, 1991; Pitarch, 1996^[42]; Lorente, 2011[a]) (Díaz 2015, 76).

Como revelan los materiales etnográficos de los autores referidos, no “se constata que la geografía celeste reproduce la estructura de la tierra”, ni que haya un “tránsito entre distintos ámbitos”, y en menor medida que se asista a “una organización especular entre los espacios cósmicos”. La etnografía muestra en los tres casos citados que los elementos geográficos no son el referente, que unos no reproducen la estructura de otros, que no se transita entre ámbitos “distintos”, y que no se trata de una “organización en espejo” que proyecte un ámbito geográfico sobre otro. Consideramos que esto sería, más bien, la manera de pensar, en nuestros términos occidentales modernos, lo que desde la perspectiva y las descripciones indígenas se trata de *continuums* ontológicos que comparten cualidades comunes que los definen como un mismo dominio compartido, dúctil, ontológicamente uniforme y a la vez discontinuo, cuyas condiciones espacio-temporales, ajenas a las coordenadas convencionales, son concebidas desde la noción de alteridad. El ejemplo pone de manifiesto una manera de proyectar nuestro pensamiento sobre la forma en que piensan los otros, más que el intento por traducir, siguiendo las categorías y concepciones nativas, las configuraciones indígenas de los mundos de alteridad.

¿De acuerdo con qué lógicas y principios ontológicos se organizan entonces los mundos indígenas? Los estudios etnográficos y los análisis comparativos parecieran contribuir a sugerir una respuesta, insinuada ya por las dificultades derivadas de los esfuerzos e intentos de restitución descriptiva

⁴² Indica Pitarch (1996, 204): “El número de niveles celestes varía con la descripción y, sin que pueda explicarme por qué, el cielo no está necesariamente ‘arriba’ y la tierra ‘abajo’. Tampoco pude tratar esta cuestión valiéndome de un dibujo, como si [...] fuera imposible plasmar la arquitectura del cosmos sobre un papel”.

de las cosmologías indígenas acudiendo a los materiales de campo. La alteridad, en sus más diversas acepciones, constituye en numerosos casos el criterio distintivo, que se manifiesta en primer término en la propia configuración espacial-topológica de los mundos otros, en su geografía *sui generis*: sus condiciones ontológicas son necesariamente distintas de las imperantes en el ámbito humano. Tras franquear los sutiles y permeables umbrales de estos ámbitos, todo lo que tiene presencia allí acontece en condiciones indefinibles de mensurabilidad humana y está imbuido de alteridad. Todo lo que hay allá es “otro”: seres, humanidades, animales, edificaciones, alimentos, lógicas y, por supuesto, las condiciones lumínicas imperantes, su oscuridad. Las cosas y los seres —lo que hay *allá*— es siempre “como” lo de los seres humanos, “parecido”, “tiene bastante semejanza con”, pero nunca es idéntico o lo mismo, aunque —en ocasiones— provenga de aquí.

Bibliografía

- Ariel de Vidas, Anath. 2003. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luís Potosí/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- Boremanse, Didier. 2006. *Cuentos y mitología de los lacandones. Contribución al estudio de la tradición oral maya*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2016. “Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos.” *Revista de Antropología* 59 (1): 33-72. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124256>.
- Chapman, Anne. 1992. *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, t. I. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Chemin, Dominique. 1980. “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas maléficas en la región pame de Santa María Acapulco.” *Anales de Antropología* 17 (2): 67-97.
- Contel, José. 2000. “Visiones paradisíacas. Extrañas analogías entre ‘Tlallocan’ y ‘Paraíso Terrenal’ en la ‘Historia General de las Cosas de Nueva España’ de Fray Bernardino.” En *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, edición de Jesús

- Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas, 617-630. León: Universidad de León.
- Dehouve, Danièle. 2008. "El venado, el maíz y el sacrificado." *Diario de Campo. Cuadernos de Etnología* 4. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Descola, Philippe. 2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Díaz, Ana. 2009. "La primera lámina del *Códice Vaticano A*, ¿un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena." *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 95: 5-44. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2009.95.2296>.
- Díaz, Ana. 2015. "La pirámide, la falda y una jicarita llena de maíz tostado. Una crítica a la teoría de los niveles del cielo mesoamericano." En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, coordinación de Ana Díaz, 65-108. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Duquesnoy, Michel. 2015. "Talokan: matriz de la cosmovisión chamánica de los nahuas en la Sierra Norte de Puebla, México." *Andes* 26 (1).
- Galinier, Jacques. 1990a. "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas." *Anales de Antropología* 27: 251-267.
- Galinier, Jacques. 1990b. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, Jacques. 2016. *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. Hidalgo; Nanterre y México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- García de León, Antonio. 1969. "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz." *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 279-311.
- Gómez Hernández, Antonio, y Ramiro Hernández Rodríguez. 1994. "La mujer de los seis amantes (cuento tojolabal)". En *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, 135-151. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.
- Good Eshelman, Catharine. 2001. "Ozototempan: 'el ombligo del mundo.'" En *La montaña en el paisaje ritual*, coordinación de Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, 375-395. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Graulich, Michel. 1981. "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual." *Current Anthropology* 22 (1): 45-60. <https://doi.org/10.1086/202602>.

- Guiteras Holmes, Calixta. 1996 [1961]. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ichon, Alain. 1973. *La religión de los totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
- Knab, Timothy. 1991. "Geografía del inframundo." *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 31-57.
- Küng, Nina. 2019. *Los xi'ui y el agua. Un acercamiento a tres niveles de entendimiento del agua en una comunidad indígena en la Sierra Gorda Potosina*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lastra de Suárez, Yolanda. 1980. *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2015. "Ecumene Time, Anecumen Time: Proposal of a Paradigm." En *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, edición de Anthony F. Aveni, 29-52. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Lorente Fernández, David. 2008. "Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco." *Anales de Antropología* 42 (1): 167-201.
- Lorente Fernández, David. 2009. "Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía." *Cuicuilco, Nueva Época* 16 (47): 201-223.
- Lorente Fernández, David. 2010a. "Granizadas de semillas, enfermedad y depredación en el chamanismo nahua: la mediación ritual a través de la polifonía de perspectivas." *Indiana* 27: 163-191. <https://doi.org/10.18441/ind.v27i0.163-191>.
- Lorente Fernández, David. 2010b. "El remolino actuado: etnografía contemporánea del Monte Tláloc." *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 65 (2): 519-546. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2010.18>.
- Lorente Fernández, David. 2011a. *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Iberoamericana.
- Lorente Fernández, David. 2011b. "Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas." En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinación de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 247-274. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Lorente Fernández, David. 2012a. "Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica." *Revista Española de Antropología*

- Americana* 42 (1): 63-90. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38636.
- Lorente Fernández, David. 2012b. "Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco." *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México* 28: 179-200.
- Lorente Fernández, David. 2015a. "Los sueños y la mirada de los espíritus." *Revista Artes de México (Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia)* 118: 34-43.
- Lorente Fernández, David. 2015b. "El 'aire' o *yeyecatl* entre los nahuas de Texcoco: notas etnográficas sobre una fuerza volátil, patógena y asociada al diablo." *Revista Española de Antropología Americana* 45 (1): 253-285.
- Lorente Fernández, David. 2016a. "Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco en una cosmología de circulación de esencias." En *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, coordinación de Johanna Broda, 299-348. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lorente Fernández, David. 2016b. "Travesías oníricas por paisajes diurnos." *Cuadernos Hispanoamericanos* 797: 40-49.
- Lorente Fernández, David. 2017. "Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual." *Dimensión Antropológica* 24 (70): 101-150.
- Lorente Fernández, David. 2018. "Pejelagartos, cocodrilos y canoas. De los seres del agua bajo el dominio de Ix Bolon entre los mayas chontales de Tabasco." *Anales de Antropología* 52 (1): 179-195.
- Lorente Fernández, David. 2020a. "La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco." *Estudios de Cultura Náhuatl* 59: 131-164.
- Lorente Fernández, David. 2020b. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. México: Artes de México.
- Lorente Fernández, David. 2021. "Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades." En *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*, coordinación de David Lorente Fernández, 17-118. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ediciones del Lirio.
- Lorente Fernández, David. 2022a. "Tortugas y cocodrilos. Animales acuígenos —creadores de agua— en Mesoamérica." *Revista de Folklore* 481: 29-44.
- Lorente Fernández, David. 2022b. "Entre lógicas cinegéticas y agrícolas: el chamanismo nahua en una cosmología de sacrificio." *Journal de la Société des Américanistes* 108 (1): 11-47. <https://doi.org/10.4000/jsa.20623>.

- Lorente Fernández, David. 2023. "El nacimiento del Sol y de la Luna entre los nahuas de Texcoco y de la Sierra Norte de Puebla (México). Breve comparación etnográfica de dos mitos contemporáneos." *Revista Española de Antropología Americana* 53 (1): 217-223. <https://doi.org/10.5209/reaa.80420>.
- Lupo, Alessandro. 2022. "Tlacoehitta, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas." *Estudios de Cultura Náhuatl* 63 (1): 157-192.
- Madsen, William. 1955. "Shamanism in Mexico". *Southwestern Journal of Anthropology* 11: 48-57. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.11.1.3628996>.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo." En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, coordinación de Ana Díaz, 109-174. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Moreno Moncayo, Nalleli. 2005. "Los animales en el pensamiento chinanteco. Narrativa oral en la región de la Chinantla media." Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Münch, Guido. 1983. *Etnología del Istmo Veracruzano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Neff Nuixa, Francoïçe. 2001. "La Lucerna y el Volcán Negro." En *La montaña en el paisaje ritual*, coordinación de Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, 353-373. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Neurath, Johannes. 2002. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
- Neurath, Johannes. 2015. "Oscuridad ruidosa y silencio luminoso." *Revista Artes de México (Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia)* 118: 17-23.
- Neurath, Johannes. 2020. "La contemporaneidad del ritual indígena." *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales* 15 (29): 1-22.
- Nielsen, Jesper, y Toke Sellner Reunert. 2009. "Dantes's Heritage: Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe." *Antiquity* 83 (320): 399-413. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00098513>.
- Nielsen, Jesper, y Toke Sellner Reunert. 2015. "Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana." En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, coordinación de Ana Díaz,

- 25-64. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Noriega Orozco, Blanca Rebeca. 2008. *Tlamatine. Mito-lógica del trueno*. Veracruz: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Perrin, Michel. 1995. *Le chamanisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Preuss, Konrad Theodor. 1982 [1968]. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Edición e introducción de Elsa Ziehm. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, Pedro. 2012. "La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas." En *Modernidades indígenas*, edición de Pedro Pitarch y Gemma Orobitg, 87-112. Berlín y Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Pitarch, Pedro. 2013a. "El pliegue del cuerpo." En *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, 19-36. México: Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pitarch, Pedro. 2013b. *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Portillo Gutiérrez, Elisa Angelina. 2015. "Ser y estar, conocer y saber. El culto a los aires en Santo Domingo Ocotlán, Tepoztlán, Morelos." Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Raby, Dominique. 2007. "The Cave-Dwellers' Treasure: Folktales, Morality, and Gender in a Nahua Community in Mexico." *Journal of American Folklore* 120 (478): 401-444. <https://doi.org/10.1353/jaf.2007.0065>.
- Ruiz Vázquez, Marcos. 1994. "El hombre que visitó el más allá." En *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, 39-50. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas.
- Soustelle, Jacques. 1933. "Notes sur les Lacandon du lac Peljá et du río Jetjá (Chiapas)." *Journal de la Société des Américanistes* 25 (1): 153-180. <https://doi.org/10.3406/jsa.1933.1875>.
- Stresser-Péan, Guy. 2011 [2005]. "Los poseedores de la sabiduría indígena." En *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Stresser-Péan, Guy. 2008. "Montañas calcáreas y fuentes vaclusianas en la religión de los huastecos de la región de Tampico." En *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, coordinación de Guilhem Olivier, 76-80. México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Villasana Benítez, Susana, y Laureano Reyes Gómez. 1988. *Estudios recientes en el área zoque*. México: Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena." En *Tierra adentro*, edición de Alejandro Surrallés y Pedro Hierro, 37-83. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- Vogt, Evon Z. 1979. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE EL AUTOR

David Lorente Fernández es investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia y profesor del Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Groupe d'études mésoaméricaines de L'École Pratique des Hautes Études, en París. Desde 2003 realiza investigación etnográfica entre los nahuas de Texcoco sobre las nociones de cuerpo y persona, ontologías, especialistas rituales y cosmología. Es autor de los libros *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Iberoamericana, 2011, Premio de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman), y de *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (Artes de México, 2020). También es autor y coordinador del libro *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica* (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ed. del Lirio, 2021).

