

# Los OJOS del maíz como guía de la visión CHAMÁNICA<sup>1</sup>

Antonella **Fagetti**

En la historia de la humanidad, los sueños han tenido una gran relevancia y han sido objeto de reflexión desde la Antigüedad. La ciencia occidental desde hace más de un siglo se ha interesado en ellos y como con todo objeto de estudio ha buscado explicar la razón de su existencia. Los pueblos no occidentales, que han fincado la transmisión de sus conocimientos en la oralidad, que nutren y se nutren de una tradición antigua, no vacilan en reconocer el verdadero significado de los sueños y la verdadera finalidad del soñar. Los sueños muestran ante todo las experiencias del alma, del espíritu, en sus andanzas por el otro mundo. El soñar constituye una facultad propia del ser humano que le permite acceder a un espacio-tiempo donde suelen incursionar de manera temporal las entidades anímicas de aquellas personas que poseen todavía un cuerpo y que aún moran en la tierra. Habitantes permanentes del otro mundo, son los cuerpos desencarnados de quienes tuvieron una existencia terrenal, y ya están muertos, y un sinnúmero de entes, deidades y dueños con quienes los espíritus de “visita” en el otro mundo se encuentran e interactúan.

Imágenes y escenarios oníricos son la expresión de las ontologías de sus creadores, quienes constantemente crean y recrean la “otra” realidad, el otro mundo, invisible, etéreo e impalpable, reflejo y eco de “esta” realidad: el mundo de la vigilia. El otro mundo no es solamente la dimensión a la que se accede por medio del sueño, es

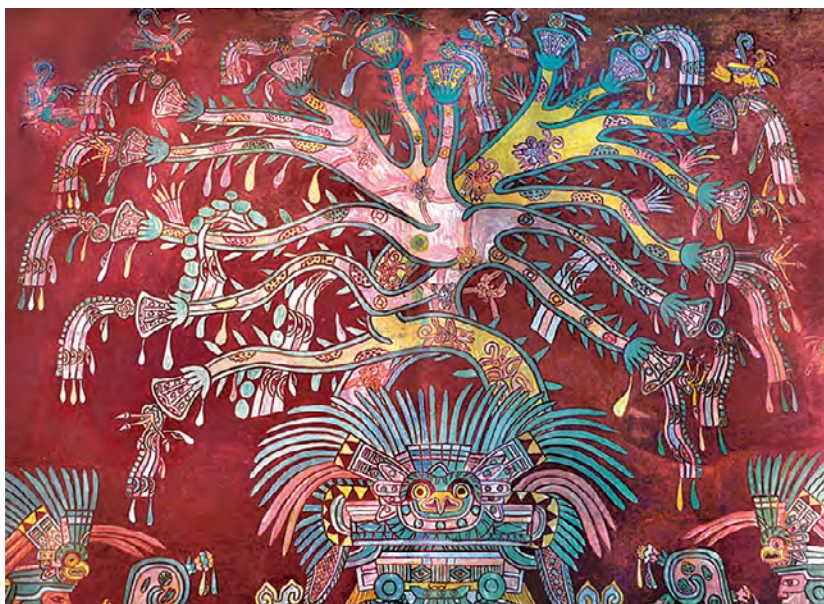
también aquel ámbito espacio-temporal co-existente y co-presente con relación al mundo del aquí y ahora, que se manifiesta de manera constante bajo la forma de percepciones sensoriales insólitas, inverosímiles, sorprendentes y pavorosas, como lo son las apariciones, visiones, voces, los sonidos y olores, que por su forma y contenido no dejan lugar a duda con respecto a su origen.

En la “realidad de la vigilia”, la persona solo puede existir en cuerpo y espíritu, como una unidad conformada por “materia pesada” y “materia sutil” (Alfredo López Austin, 1994: 22). El cuerpo físico es un cuerpo vivo precisamente porque está dotado de un espíritu, entendido como el principio vital que le insufla aliento, fuerza anímica, pero también lo dota de raciocinio y volición. El ser humano solo puede acceder a esa “otra realidad” mediante su cuerpo sutil, en virtud de su condición intrínseca, es decir, la facultad que ostenta de separarse temporalmente del cuerpo físico, del cual se desprende para siempre cuando sobreviene la muerte. El espíritu, además de ser una entidad uni-dual, unidad y dualidad, es uno y múltiple, y también ubicuo, es decir, unido al cuerpo físico, pero a la vez capaz de separarse de él o estar fuera de él, por ejemplo “quedado” en un río o en una barranca, por lo cual también es divisible y relativamente autónomo (Fagetti, 2014: 157-158).

Los sueños y el trance son medios para acceder al otro mundo y ambos constituyen estados no ordinarios de conciencia. Al entregarse al sueño, *somnus* en latín, el durmiente sueña, y durante el sueño, *somnium*, pierde el control, aparentemente, de su *alter ego*, condición que prevalece –la de control– en el estado de vigilia. Facultades especiales que distinguen a los chamanes les permiten guiar a su *alter ego* por las veredas del otro mundo; experiencias oníricas que podemos identificar como ensoñaciones, es decir, que no se trata de un simple deambular. El soñador dirige su espíritu y ante él se despliegan escenarios donde actúa con un propósito determinado, a menudo

preestablecido el día anterior al sueño. Una de las funciones de los sueños es, por lo tanto, la de indagación, en el sentido de que el especialista ritual busca en el otro mundo, con sus espíritus auxiliares, la respuesta a interrogantes que su paciente/cliente le formula. Puede ser el origen de un padecimiento o de un problema que lo atormenta, el extravío de una persona o la desaparición de un animal. Una vez obtenida la información, a menudo actúa en consecuencia, por lo cual, una segunda función de los sueños se caracteriza por la acción. El especialista ritual realiza una intervención y para ello se prepara la noche anterior: se concentra y piensa en lo que debe hacer, es decir, que el trabajo que debe realizar el chamán tiene una finalidad que determina la intencionalidad de la ensoñación. Una tercera función de las experiencias oníricas corresponde a la recepción de avisos y mensajes de las entidades protectoras y auxiliares, mediante los cuales el especialista ritual aprende cómo curar: la parafernalia que usará, las plegarias que recitará y los cantos que entonará, y qué plantas medicinales debe emplear en el tratamiento de un paciente. Le llegan, además, todo tipo de revelaciones con relación a eventos próximos a suceder, por lo tanto, los sueños son útiles para recibir predicciones, pronósticos y vaticinios de toda índole.

Hablando de la dinámica de los sueños, cuando la persona cae en un sueño profundo, se opera la disyunción y el desprendimiento del cuerpo sutil del cuerpo físico. Su regreso debe ser oportuno, porque si la persona es despertada de improviso, antes de la llegada de su espíritu, puede morir. Algunos pueblos nahuas utilizan el verbo “recordar” como sinónimo de “despertar” (cf. Fagetti, 1998), como apunta Mercedes de la Garza (1990: 47), aludiendo a la acción de “recuperar la memoria de esta realidad”, en el sentido de que durante el sueño el espíritu se aleja de la “realidad de la vigilia”, olvidándose de este mundo. Asimismo, para los nahuas de la Sierra Negra, *onitemiki* significa soñar y *miki* es morir, por lo cual inferimos que el estado del sueño es similar al de la muerte: implica la pérdida de la conciencia del aquí y



Mural de Tepantitla.

del ahora; mientras que *oixpolivic*, que quiere decir “murió”, remite a la idea de algo que se pierde, se disipa y se estropea para siempre.

Los nahuas de Tlacotepec de Díaz (Sierra Negra de Puebla) llaman al principio vital *totonal*, “nuestro espíritu”. Los sueños son la prueba incuestionable de su deambular. Es él el que abandona el cuerpo y noche tras noche vaga por el otro mundo, o se queda tirado en el lugar donde la persona sufrió un espanto. Otra prueba incuestionable de sus salidas extracorpóreas son las huellas que dejan en el cuerpo los accidentes imprevistos y los encuentros peligrosos y desafortunados, por lo cual, al amanecer, la persona se sentirá débil e inapetente, mientras que por la noche le será difícil conciliar el sueño y podrá tener pesadillas. En la noche se pone al descubierto la extrema vulnerabilidad y labilidad del *tonal*.

Las veredas del otro mundo que recorren los *tonalme* –en cerros y selvas, barrancas y cuevas, arroyos y ríos– y que aparecen de manera vívida y realística en las visiones oníricas constituyen, por lo tanto, espacios peligrosos para el común de la gente, y no solo para la gente en general, también para el “especialista de los sueños”, el o la *ixtlamatki*, “el o la que sabe”. De hecho, los sueños también son escenarios de la lucha que entabla el *ixtlamatki*

contra el *nahualli*, el brujo predador. Mientras que este último acecha al espíritu de su víctima, lo persigue y atrapa, encerrándolo, por ejemplo, en una cueva, el *ixtlamatki* se encarga de su rescate, de liberarlo del encierro y devolverlo a la persona, para que esta recobre su estado ideal: la plena integración del cuerpo físico y el cuerpo anímico.

El *ixtlamatki*, a diferencia del común de la gente, se mueve por el otro mundo con facilidad, conocedor de cada escondrijo, de cada uno de sus habitantes y de cada peligro que esa realidad esconde. Las incursiones del especialista ritual no son meros vagabundeos, por el contrario, a menudo este se sirve de los sueños para “saber”; de hecho, ese es su cometido, lo que debe hacer para ayudar a quienes le piden ayuda. “El que sabe” se adentra al otro mundo, entregado a la búsqueda de las respuestas a las preguntas que sus pacientes o clientes le plantean; cuando quieren saber el paradero de una persona o un animal extraviado, por qué y de qué están enfermos, o cuál es el origen de sus desgracias. Saber la verdad de las cosas es el motivo que impele al especialista a realizar viajes oníricos y a proceder de acuerdo a lo que “vio”.

Las experiencias de don Mario, *ixtlamatki* de Tlacotepec de Díaz, ejemplifican la importancia de los sueños en el quehacer de quienes se dedican a la adivinación y la curación. Me interesó especialmente uno de tantos que me relató hace algunos años (cf. Fagetti, 2014). Un día, a primera hora, recibió la visita de un hombre que venía de una ranchería cercana, quien llevaba consigo la “ropita” de su nieta, de tan solo tres años. Cuando, después de “limpiar” la prenda, observó a contraluz el huevo sumergido en un vaso con agua, advirtió que su vida estaba en peligro. Por la gravedad de su condición, tenía que atenderla en persona y el siguiente viernes la visitó en su casa. La pequeña yacía en la hamaca, pálida, ya no lloraba de tan débil que estaba. A pesar de haber consultado el huevo –medio de adivinación comúnmente usado por los curanderos nahuas– no podía saber con certeza qué tenía la niña. Pensó entonces preparar una “curación especial” que nunca había utilizado con un enfermo en sus diez años de práctica y, en ese momento, decidió que utilizaría unos granos de maíz de color rojo, porque este tiene más fuerza que el blanco o el azul. El maíz defiende a las personas y aleja de ellas el maleficio porque “está vivo” y tiene su corazón, *iyollo*. En este caso, por ser una niña la enferma, solo emplearía siete granos rojos, mientras que, cuando el enfermo es un adulto y el padecimiento es grave, son doce.

Envolvió cada grano en algodón; amarró cada envoltorio en siete de los doce pulsos, que se nombran *matlactli ivan ome totlalnami killis*, “nuestros doce recuerdos”: en el ombligo, en las muñecas y los pliegues de los brazos izquierdo y derecho, así como en ambos tobillos; en total, siete granos de maíz rojo. Además, en la noche, cubrió a la niña con una tela blanca, prendió siete veladoras y una “vela de siete potencias”, la más fuerte; pidió también siete rosas blancas y tres huevos con un listón rojo con la finalidad de prepararle una protección; de hecho, los huevos se entierran, a veces dentro de la casa, a veces afuera, en las

cuatro esquinas. La pregunta que rondaba en la cabeza del *ixtlamakti* era: *¿canin itonal mocahtoc? ¿Dónde se quedó su espíritu? Él necesitaba “ver” qué le había pasado a la niña y saber dónde estaba itonal para poder recuperarlo y devolverle la salud. Le apostó a que los siete maíces colocados en los pulsos lo ayudarían a encontrar la respuesta que no había descubierto en el huevo. Sabía que el espíritu de la niña no estaba realmente con ella, sino en otro lado, y que el maíz lo iba a “ubicar”; gracias a él iba a conocer su paradero y el porqué de su deplorable estado. En la noche, pensó: “los siete maicitos van a trabajar, ellos van a dar la respuesta, adónde vamos a encontrar la niña”, y se acostó a dormir, no sin antes dirigirse a ellos con esta petición: “Ustedes los pongo aquí en esta tierra, Loma Bonita. ¡Me tienen que buscar ojo por ojo la niña!”; asimismo, invocó la ayuda de los cerros: *Covatepetl, Tzitzintepetl e Iztactepetl*. Y así lo hicieron esa noche: los ojitos encontraron la respuesta, porque el *ixtlamatki* soñó.*

Llegó a una casa donde había un tinaco muy grande con agua. Se acercó y vio que adentro estaba una “bolsa de cuero de cerdo”, la sacó y la cortó; adentro se hallaba la niña “¡bien morada!”. Pero la niña no daba señales de vida: “así estaba, bien muerta”; entonces insufló su aliento en la boca de la criatura para resucitarla. Con un pedazo de cartón le echó aire hasta que “la niña chilló, ya se movió, ya levantó la mano, la agarré y la llevé a su cama”. El sueño, en el cual la liberó de la prisión en la que estaba enclaustrada, fue decisivo porque la niña estaba bajo el efecto de la brujería. Estaba padeciendo lo mismo que *itonal*, su espíritu, encerrado en un cuero y sumergido en el agua donde languidecía, víctima inocente de la venganza de una familia que en realidad había querido castigar a su padre, el cual años atrás había abandonado a una joven con quien vivía para regresar a su pueblo, con la intención de ayudar a su padre en las faenas del campo.

¿A qué se refería don Mario al decir “ojo por ojo”? Él sabe que el maíz posee un espíritu. Cada grano tiene un “ojito” que obedece a la orden del especialista; los siete maíces con sus siete ojos



Mural de Techinantitla.

son entonces sus emisarios, son sus propios ojos, y van en busca del *tonal* en el otro mundo.

Al leer tiempo después la transcripción del sueño, me vino a la mente la imagen de otros ojos: los “ojos descarnados” encontrados por Gordon Wasson en los murales de Teotihuacán. A raíz de la publicación del libro de Arthur Miller, en 1973, *The Mural Painting of Teotihuacan*, quien identifica –labradas en las columnas del palacio de Itzapaotl– varias hileras de “ojos desprendidos”, el célebre etnomicólogo propone que estos “corresponden a los ojos de los adoradores de los hongos que, abiertos o cerrados, contemplan escenas de otro mundo” (Wasson, 1983: 197). En el libro *El hongo maravilloso: Teonanácatl*, publicado en inglés en 1980 y en español en 1983, argumenta que en los edificios laberínticos de la ciudad que floreció entre los siglos V y VI de nuestra era, había cenáculos pequeños donde los sacerdotes ofrecían a los peregrinos pociones enteogénicas elaboradas con hongos y otros embriagantes, como las semillas de maravilla (*Turbina corimbosa* e *Ipomoea tricolor*).

De especial interés es el mural de Tepantitla, escenificación del Tlalocan, el paraíso de Tláloc, donde se aprecian aquellos ojos que él nombra “desincorporados” y que representan el estado visionario o enteogénico. La figura central del mural corresponde a una deidad femenina, sobre cuya cabeza se yergue el “Árbol Florido”. De sus ramas brotan flores que destilan gotas embriagantes, acompañadas por “ojos desprendidos”. En los arroyos, las caídas de agua o de la fuente que mana de la cabeza de un jaguar –de cuya

boca pende un hongo color verde que indica su carácter sagrado– discurre el precioso líquido, donde flotan también “ojos desprendidos”. El “Árbol Florido” (*xochicuahuatl*) de Tepantitla, apunta Wasson, se erigía en la fiesta dedicada a *Xochipilli*, el Señor de las Flores, descrita por Diego Durán, que según el autor se celebraba “en honor de todos los enteógenos superiores”. Y precisamente en el pedestal donde se asienta el dios están labradas “cinco figuras convexas con los extremos vueltos hacia adentro, dispuestas en un círculo”, identificadas por el mismo Wasson como *teonanacatl* (*Psilocybe aztecorum*), mientras que en el cuerpo resaltan flores enteogénicas: la flor del tabaco (*Nicotiana tabacum* y *Nicotiana rustica*), la del *coatl xoxouhqui* (*Turbina corymbosa*), cuya semilla es el *ololiuqui*, la del *sinicuichi* (*Heimia salicifolia*) y la *poyomatli*, la flor del *cacahuaxochitl* (*Quararibea funebris*), quedando una sin identificar, situada en la parte inferior de la pan-torrilla del dios.<sup>2</sup>

El hecho de que el cuerpo de *Xochipilli*, el “Dios del Éxtasis”, está adornado con flores que sin lugar a duda son, como sugiere Wasson, flores enteogénicas, y que el “Árbol Florido” está vinculado a su fiesta, apuntala la idea según la cual también las flores de aquel árbol que brota de la cabeza de la diosa en el mural de Tepantitla son psicotrópicas y que “toda la escena pertenece al mundo auténtico de la visión enteogénica de los mesoamericanos” (Wasson, 1983: 212). Para los nahuas, la palabra *xochitl*, flor, constituye un tropo no solo

para sus batallas, sino para los enteógenos, nombrados también *temicxoch*, es decir “flores de sueño”, lo cual equipara el estado enteogénico con el estado onírico, y como afirma Wasson, “las flores sagradas infundían un aliento de vida, un aliento de alegría y devoción en todos esos otros aspectos placenteros de la existencia sobre la tierra” (Wasson, 1983: 117 y 216). Pero existe otro mural, también teotihuacano, con las mismas características, donde –como señala Jonathan Ott, apoyando la argumentación de Wasson– al igual que en el mural de Tepantitla sobresalen los ojos a los que él nombra “incorpóreos”. El mural en cuestión es el de Techinantitla, el cual fue sacado ilegalmente del país en los años sesenta y se encuentra desde hace unas décadas expuesto en el Museo de Bellas Artes De Young, en San Francisco, California.

Descrito por Ott como el mural más largo e importante fuera de México, muestra una “serpiente emplumada de cuya boca salen flores enteogénicas, ojos incorpóreos y gotas de ojos, encima de 12 plantas o árboles, algunos de los cuales tienen gotas de pociones enteogénicas fluyendo de las flores, teniendo algunas de ellas ojos incorpóreos en sus tallos o troncos” (Ott, 2000: 288). En ambos murales, tanto el de Tepantitla como el de Techinantitla, los ojos incorpóreos, según la interpretación de Wasson y Ott, representan “los estados visionarios o enteogénicos” o “el ojo visionario del vidente” (Ott, 1992: 184); sin embargo, precisamente a la luz de los datos etnográficos y de la referencia de don Mario a los ojitos del maíz, considero que los ojos incorpóreos podrían ser también los mismos ojos de las plantas enteogénicas, e inclusive de las plantas onirógenas, que –al estar provistas de un espíritu como el maíz– pueden ver y enseñar a quienes las ingieren, a través de las experiencias extáticas y oníricas, lo que el ser humano no puede percibir sin ellas, es decir, en un estado ordinario de conciencia. Sean los ojos incorpóreos de la planta que induce las visiones, o del vidente, que gracias a ellas ve más allá de

lo visible, lo cierto es que desde los tiempos antiguos los pueblos mesoamericanos reconocían, y todavía reconocen los pueblos originarios, en la actualidad, que ciertas plantas permiten conocer las verdades ocultas, desentrañar enigmas y remediar las dificultades de la vida.

En el imaginario de don Mario se ha preservado, quizá, un fragmento de las ideas de los nahuas antiguos plasmadas en algunas de sus pinturas, como es el caso de los murales de Tepantitla y Techinantitla. También me interesa destacar la importancia del número 12 y la correspondencia entre los 12 enteógenos –entre los cuales se registran el pericón, *yyauhtli* (*Tagetes* spp.), el *picietl*, tabaco (*Nicotiana* spp.), el *coaxihuitl* (*Turbina corymbosa*) y el *tolatzin* (*Datura* spp.) (Ott, 2000: 288-289) y los 12 maíces usados por don Mario, que corresponden también a los 12 pulsos que toda persona posee–.

Por otra parte, la concepción nahua del maíz como una planta dotada de espíritu y ojos nos recuerda también las pinturas de Cacaxtla (650-900 d.C.), donde una serpiente de agua discurre por todo el perímetro del mural, y donde sobresalen cañas de maíz, algunas con varios elotes de rostro humano, figuras antropomorfas que denotan una evidente relación entre el ser humano y este grano. Entre tortugas, caracoles, garzas, ranas y culebras, también resaltan algunas flores y uno que otro ojo. Pero esta solo es una ojeada rápida a los murales.

Esa noche en que el *ixtlamatki* soñó, los ojos incorpóreos del maíz vieron lo que él no podía ver y lo guiaron a la casa donde la pequeña agonizaba encerrada en una piel de marrano y sumergida en un tambo con agua. La niña revivió gracias a la curación y a las tres limpias que realizó don Mario. No puedo comprender del todo la significación del sueño y su relación con la recuperación de la enferma. El significado más transparente, siguiendo la propia interpretación del *ixtlamatki*, indica que –al haberla hallado y sacado del cuero– rompió el maleficio y le salvó la vida. A raíz de ese hallazgo y la oportuna destrucción de la prisión donde estaba recluida, donde estaba oculto *itonal*,



Mural de Cacaxtla.



Detalle del mural de Cacaxtla.

su espíritu, sin poder recibir alimento y sin poder respirar, a punto de morir de inanición y asfixia, don Mario logró su rescate. Según la lógica nahua –que corresponde en general a la lógica del maleficio– el brujo creó un escenario, tal cual lo vio el sabio en el sueño, sirviéndose del nombre de la pequeña y con la información que los clientes agraviados y despechados le proporcionaron. Fabricó un “muñeco”, que representaba a su víctima, la niña, y lo encerró en el cuero, que luego colocó en el agua. Esta acción responde al principio de la magia homeopática –según el cual “lo semejante produce lo semejante” (Frazer, 2003)– así como la intervención del *ixtlamatki*, quien –al extraerla del saco y revivirla– pone fin al maleficio y suprime también su influencia maléfica sobre la niña. Si creemos en esta posibilidad, estaríamos aceptando que la magia es una realidad, aplicada tanto en la fabricación del hechizo como en su aniquilación. Imposible verificarlo, tendríamos que comprobarlo mediante algún experimento. Difícil también saber si efectivamente algún brujo urdió el maleficio. Cuando el diagnóstico indica que el enfermo ha sido víctima de brujería, difícilmente, al recuperar la salud, se enfrenta al presunto culpable. Algunos eligen devolver el mal por medio del mismo curandero, pero la mayoría prefiere olvidar el problema y se conforma con haber recuperado su salud y bienestar.

Lo que me queda claro es que los nahuas, como todos los pueblos originarios de México y el mundo, han construido un universo que engloba

tanto el mundo del aquí y el ahora, por donde transitan temporalmente los seres humanos dotados de un cuerpo material y un ente espiritual, así como el otro mundo, donde viajan despojados de la materia pesada. En la génesis de ambos mundos intervinieron indudablemente la aptitud y la capacidad, intrínsecamente humanas, de soñar y experimentar estados de conciencia ampliada. A partir de la compenetración total y empatía profunda con el cosmos –que el ser humano experimenta gracias a las experiencias oníricas y extáticas– ha creado “otras” realidades que dan cuenta de la existencia de entes superiores, todopoderosos, omnipresentes, hacedores de todas las cosas y todos los seres, a quienes sustentan, tutelan y gobiernan.

En los sueños todo puede suceder porque no hay límites espacio-temporales, por ello, los diagnósticos son certeros y las acciones que emprende el especialista ritual son sumamente efectivas. Los sueños, por tanto, tienen una función precisa; ofrecen la explicación acerca de la enfermedad de una niña para poder devolverle la salud y le brindan al especialista la oportunidad de intervenir con acierto y acabar con el mal. Pero surgen algunas interrogantes: los adultos, los padres y los abuelos de la pequeña, conocen y comparan la explicación que el *ixtlamatki* ofrece, aceptan las razones que impulsaron a la familia de la exnovia a contratar los servicios de un brujo, pero

ellos no están enfermos, es una niña de tan solo tres años la víctima, incapaz de entenderlo y por tanto de “sugestionarse” con la narración del sueño. En este caso preciso, la actuación de don Mario no pone en juego la eficacia simbólica, a la que tanto recurrimos los antropólogos para explicar la recuperación de la salud de los enfermos. Debemos reconocer entonces que la niña sana por otros motivos: todo indica que se debió a las tres limpias que le suministra el especialista, por lo cual estaríamos reconociendo la eficacia de estos procedimientos “espirituales”, calificativo que proporciona el mismo don Mario. Si la sanación se logra gracias a las limpias, el sueño permanece simplemente como una “parafernalia simbólica” del especialista, como una gran “metáfora de la enfermedad” que muestra una explicación plausible de la misma y da lugar a la intervención del especialista, la cual seguramente tiene secuelas positivas en el paciente y su familia. De hecho, a pesar de que ya comenté que el chamán logra dirigir las incursiones de su *alter ego* en el otro mundo, porque así lo inferimos de los relatos sobre sus experiencias oníricas, la narración de don Mario lo sitúa en una perspectiva diferente, como si él fuera espectador de la actuación de su espíritu guiado, a su vez, por los ojitos del maíz. Es como si su *alter ego* le transmitiera las imágenes de lo que sucedió en la noche, de lo que hizo cuando encontró el tambo donde estaba escondido *itonal* de la niña y de cómo la salvó. Es como si su *alter ego* fuera autónomo y gozara de una gran libertad para actuar.

Los nahuas idearon un “otro-mundo” que determina en buena medida su calidad de vida; otro mundo que –como decía– encierra amenazas y peligros para los *tonalme* que se desplazan en él; concibieron –al mismo tiempo– múltiples estrategias para sortearlos y para remediar infortunios y padecimientos que derivan de encuentros desafortunados y ataques premeditados. Mientras que la ciencia no ha esclarecido plenamente la función de los sueños, para los nahuas no

existen dudas al respecto, porque los sueños han sido la fuente inagotable de donde manan las concepciones, ideas, símbolos, imágenes y nociones sobre el mundo, que heredaron de sus antepasados y que recrean y nutren el imaginario e ideario colectivos. La función del soñar está profundamente arraigada en las formas simbólicas de construcción del mundo en que viven, y los sueños constituyen un ejercicio cotidiano para conocer el futuro, comunicar con las entidades extrahumanas, descubrir las causas del sufrimiento y hacerle frente. Para nosotros, el acto de dormir cierra las puertas del mundo exterior y nos permite sumergirnos en el mundo interior; por el contrario, para los nahuas el sueño cierra las puertas del mundo exterior, pero libera al *alter ego* de sus lazos con este mundo, que lo amarran a la materia pesada y le abren las puertas hacia el universo entero. Los sueños son, por tanto, instrumentos de conocimiento y aprendizaje, para el especialista ritual constituyen un medio eficaz para adivinar, curar y, a través de ellos, cuidar de la salud y el bienestar de la gente.

El arte del soñar es propio de los chamanes, son ellos quienes dominan el vasto territorio que abarca el otro mundo (Fagetti, 2015). Para don Mario, *ixtlamatki* experimentado, cuya praxis chamánica se sustenta en la facultad de soñar, los ojitos del maíz devienen un poderoso aliado que potencia la visión chamánica. En este sentido, se puede afirmar que mientras los enteógenos provocan el trance en un estado de vigilia, de manera similar, ciertas plantas son onirógenas, es decir, inducen los sueños. En el caso preciso del maíz, lo cierto es que –según don Mario– cada uno de sus granos está dotado de un ojo incorpóreo que –como los ojos de las plantas enteogénicas– lo guían en sus viajes extra-corporales, le permiten ver, conocer, percibir, descubrir, adivinar, curar, y velar por el bienestar de todos.

## N O T A S

<sup>1</sup> El artículo se inscribe en el proyecto financiado por el CONACYT: “Procesos de adivinación/sanación/repación/propiciación en el





© Antonio Álvarez Morán. Retrato del retrato de Sor María Ignacia de la Sangre de Cristo de Alzibar, 2011.

contexto del conocimiento y la práctica del chamanismo de los pueblos indígenas (CB-2014-01-241774-continuación).

<sup>2</sup> Con relación a la flor del *cacahuaxochitl*, Lilián González Chévez (2015: 306) sugiere que podría corresponder no a la *poyomatli*, sino a la flor amarilla con forma de cáliz de *Solandra guerrerensis*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Fagetti A (1998). *Tenzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Plaza y Valdés y Universidad Autónoma de Puebla.
- (2014). Periplos por el otro mundo: el chamanismo nahua. En Luis Millones y Silvia Limón Olvera (coord.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en México y Perú* (pp. 121-164). México: U.N.A.M.
- (2015). *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. México: Siglo XXI e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Frazer JG (2003). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De la Garza M (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: IIF-UNAM.
- González Chévez L (2015). Fragmentos de un complejo chamánico-enteogénico entre los nahuas de Guerrero. A propósito de las especies en uso actual y sus antecedentes. En Beatriz Albores Zarate (Coord.), *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica* (pp. 275-324). Estado de México: Fondo Editorial Estado de México y El Colegio Mexiquense.
- López Austin A (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: F.C.E.
- Ott J (1992). Los ojos desincorporados. En R. Gordon Wasson, Stella Kramrisch, Jonathan Ott y Carl A. P. Ruck. *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión* (pp. 177-185). México: F.C.E.
- (2000). *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Gordon Wasson R (1983). *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. México: F.C.E.

**Antonella Fagetti**  
**Maestría en Antropología Sociocultural**  
**Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades**  
**Benemérita Universidad Autónoma de Puebla**  
**antonellafagetti@yahoo.com.mx**