

Mercedes de la Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México, UNAM y FCE, 2012, 341 pp. + ilustr. ISBN 978-607-02-2931-2

Si “soñar es abrir otro cauce de la mente para ampliar el conocimiento de nosotros mismos”, como apunta Mercedes de la Garza en la introducción a su nuevo libro (p. 31), no cabe duda que a través de él la autora nos ofrece no uno sino numerosos cauces y senderos para aproximarnos al intrincado, complejo y fascinante universo de las culturas maya y nahua, pasadas y contemporáneas.

Punto de particular interés es que los itinerarios propuestos nos obligan a transitar fuera de los espacios comúnmente frecuentados por la historia y la antropología, y nos invitan a incursionar en ámbitos pocas veces entrevistados. En efecto, nuevo Virgilio mesoamericano, De la Garza nos guía nada menos que por cielos e inframundos y, asunto igualmente novedoso, nos invita a hacerlo no desde la exclusiva perspectiva material y corpórea, sino arriesgándonos a adoptar —al menos por momentos— el papel de materias sutiles capaces de acompañar a aquellas que, conforme a las concepciones mayas y nahuas, se externalizan en el sueño y el éxtasis; en las oscuridades de la noche y en los resplandores de albas inducidas.

Ciertamente para efectuar el recorrido la autora no nos provee de detallados planos cartográficos; imposible hacerlo. Como era de esperar tratándose de un periplo por océanos y tierras apenas entrevistadas, nos ofrece sugerentes portulanos que nos permiten atisbar, desde la orilla de la otredad a que estamos irremediablemente condenados, algunas de las maravillas que contienen esos continentes culturales. Continentes distantes en tanto surgidos de procesos civilizatorios diversos al nuestro, pero a la vez próximos a nosotros en tanto que creaciones humanas.

Quien espere encontrar en el libro mapas e itinerarios bien definidos y precisos como los de un “viaje todo incluido” contemporáneo, ramplón y tranquilizador por homogéneo, seguramente se sentirá defraudado. Acompañar a nahuas y mayas en estos singulares —y hasta perturbadores— tiempos y espacios de que da cuenta el texto, requiere desatar las ataduras de nuestra propia corporeidad cultural y arriesgarse a transitar por senderos donde deambulan *tonallis* en vigilia, visiones espantosas convocadas por el *péyotl*, ansias desatadas por la *datura*, sombras perdidas por susto, almas externalizadas por la embriaguez del *octli* o pulque, narcosis inducidas por el *picietl*, *may* o tabaco; visiones reflejadas en espejos *nen* sostenidos por enanos; dioses que emergen sobre la tierra vomitados por serpientes; peces

bebiendo del cáliz de nenúfares que facilitan el descenso al Inframundo; sueños vanos, ociosos, venidos de la tentación y hasta sueños que son meras “locuras del alma”.

Para acompañar esos periplos, hasta donde nos es dado acompañarlos, De la Garza nos provee con guías prehispánicas, coloniales y contemporáneas que facilitan acercarse a la adivinación, la interpretación de los sueños y, sobre todo, al uso ritual de sustancias psicoactivas obtenidas de flora y fauna —y no sólo entre nahuas y mayas, pues a menudo la autora hace comparaciones con otros grupos étnicos—, y facilita nuestro recorrido a través de espléndidas imágenes que no están allí, como en tantos otros libros, para meramente ilustrar al texto, sino que lo complementan, estableciendo un fructífero diálogo entre la palabra y la imagen.

Asunto de particular valía es que en numerosos tramos el recorrido puede hacerse de la mano de los especialistas rituales, esos que, como asienta la crónica quiché de don Juan de Torres, eran capaces de llegar hasta el Cielo y hasta Xibalbá, para ver levantarse la luna y las estrellas en la oscuridad, o para contemplar el surgimiento de la aurora.

Gracias a la investigación acuciosa y en muchos aspectos exhaustiva que a lo largo de años realizó De la Garza, espacio y tiempos mesoamericanos —ejemplificado a través de dos de sus exponentes más preclaros— se despliegan ante nuestros ojos como mundo-libro, universo-texto que desde hace milenios no cesa de escribirse y cuya lectura varía una y otra vez, sin dejar por ello de ser étnicamente comprensible para quienes poseen las claves de su significado.

Buena parte del texto se dedica precisamente a los especialistas capaces de lograr tal interpretación de espacios surcados por pasado, presente y futuro, cuyo significado último requiere de una lectura culturalmente determinada. Así, De la Garza consagra varios apartados —de los más interesantes, en mi opinión— a revisar las fuentes coloniales y las etnografías contemporáneas, y logra ofrecer reflexiones inteligentes y muy propositivas acerca de la manera en que tales especialistas se forman, la parafernalia que emplean, los dones que aducen tener y los campos en que los ejercen.

Asistimos, gracias a ello, a ritos iniciáticos, transmutaciones y transfiguraciones, augurios y adivinaciones, diagnósticos y terapéuticos, y asunto de particular interés desde una perspectiva diacrónica, podemos ser testigos de cómo estos herederos de un saber y una práctica milenarios, tuvieron la inteligencia necesaria para variar hábitos y prácticas, tras ser satanizados y perseguidos desde la conquista, lo que los hizo pasar de portadores de un conocimiento reverenciado en público a celosos guardianes de un saber mantenido en la sombra y transmitido en la clandestinidad; labor que, a juzgar por su permanencia, desarrollaron con éxito precisamente por haber sido capaces de modificar y resignificar ciertos elementos, como es condición indispensable para toda cultura que pretenda mantenerse viva.

En efecto, no obstante las reiteradas acciones y mandatos eclesiásticos y civiles para erradicar las que desde la perspectiva cristiana fue tachado de manera chata y homogénea como supersticiones, abusiones y brujerías, éstas continuaron campeando en el mundo mesoamericano.¹ Hacia 1715, por citar un solo ejemplo, el obispo Juan Álvarez de Toledo consideraba que el “delito” era tan “trascendental” en la Diócesis de Guatemala, que deberían de buscarse “todos los medios que nos sean posibles [para] extinguir y del todo erradicar la pestífera pernicie de tanto mal, mayormente hallándonos con denuncias de estar

¹ Y en ciertas regiones, como la maya, parecieron incluso acrecentarse, gracias en parte a que se amalgamaron con elementos de la tradición cultural española durante la época colonial.

lo más de la tierra contaminada de brujos, hechiceros, mágicos, encantadores y maléficos, y de que hay maestros de estas artes en algunos pueblos...”²

De la lectura del libro que hoy presentamos se desprende claro que buena parte de lo que logró preservarse lo hizo gracias a mantenerse como lenguaje cifrado y en ámbitos de difícil acceso para la actitud inquisitorial hispana, como era el de los sueños, cuyo asalto se reveló infructuoso pese a adoctrinamiento, sermones y hasta interrogatorios específicos en el confesionario: “¿Por ventura has creído en el canto del pájaro o en tus sueños?”, inquirían los frailes de la época, mientras que alguno, como fray Antonio Aguilar, en el ocaso del siglo XVII, insistía en la necesidad de ir más allá preguntando al penitente tzeltal acerca del aprendizaje “de abusos de los antiguos”,³ entre los cuales, nos ilustran los diccionarios de la época, se encontraba el empleo de “suertes”, como granos de *tzité* y maíz, cañas, y la interpretación de los sueños y del canto de algunas aves.

Mercedes de la Garza interrogó también a los vocabularios coloniales, y de su lectura desprende, entre otras varias cosas, la frecuencia de la interpretación de los sueños entre nahuas y varios grupos mayas prehispánicos. Tales textos, en efecto, nos hablan sobre los campos semánticos de voces que dan cuenta de la diferenciación entre el sueño común (*uayel*) y el profundo (*ziacal uayel*) —diferenciación vecina a las fases REM y NREM de los neurofisiólogos contemporáneos—, lo diverso de un “sueño que soñamos durmiendo” y la “visión [que se tiene] estando despierto”, acciones que, sabemos, se llaman respectivamente *uaychil* y *naalcitil*, que dan referencia clara de su distinta naturaleza pues mientras que el último término muestra relación con *na*: saber, acordar y *citil*: ojo, cara, superficie, el primero se forma con la raíz *uay*, que entra en la composición de admirarse, soñar, visión de sueños, nigromancia, brujo y brujería. Así pues, parecería que únicamente las visiones producto del sueño, aquellas que provocan admiración, eran sujeto de interpretación por parte de los *uayaghom*, especialistas a quienes los frailes tildaron de brujos.

El cómo ciertas visiones tenidas por “externas”, a la manera de *nawales*, podían llegar a *in-corporarse*, y a formar parte incluso de la persona, como ocurre con el *lab* de los tzeltales coloniales y contemporáneos, es asunto tratado con detalle y sutileza por la autora, quien nos recuerda la relación nochenagualismo y sueño-pronóstico, ya que según los mayas actuales es a lo largo del sueño cuando los nagueles tratan de apoderarse de los alientos vitales de quienes duermen, pues éste es el momento en que el espíritu, libre ya de las trabas corporales, vaga por el paisaje y es capaz de trascender el tiempo, mientras que su animal compañero se pasea lejos del seguro refugio que le protege durante el día, exponiéndose. No en balde los mayas peninsulares llaman al sueño *hitzim cimí*, hermano menor de la muerte, mientras que algún quiché apuntaba: “Cuando uno sueña, su *uwäch uk'ij* (rostro o destino) sale y se va fuera del cuerpo, como si uno hubiera muerto. Es lo mismo”.⁴ Son éstos, pues, tiempos y espacios particularmente riesgosos y para cuya salvaguarda se hace a menudo imperiosa la asistencia de especialistas.

² AHAG, Tramo 1, caja 21 (Antiguo A 4-29). “[Expedientes] contra varios indios y ladinos, por haver hechizado a otras personas”, 1677-1718.

³ Ruz, Mario Humberto y Dolores Aramoni, “Los anexos de fray Antonio Aguilar al diccionario tzeltal de Ara”, *Revista de la UNACH*, 2ª época, núm. 2, pp. 39-81. Tuxtla Gutiérrez, UNACH. 1986, p. 75.

⁴ Traducido de Tedlock, Barbara (ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Santa Fe, School on American Research, 1992: 115.

No es por tanto de extrañar que ante la presencia de éstas u otras señales, los nahuas recurrieran a los *tonalpouhque*, los “lectores de los destinos”, quienes proporcionaban auxilio a los hombres preocupados por distintas señales, aconsejándoles ofrendas propiciatorias. Las señales, se consigna, podían presentarse también en sueños y para ello los especialistas —los *temiquiximati* o *temicnamictiani*— se auxiliaban con los libros de sueños, los *temicámatl*.⁵ Y, como nos muestra el texto de Mercedes, los mayas hacían otro tanto, pues considera que “los naguales podían comunicarse con los muertos y con los dioses, poseían una gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante que les permitía ejercer la adivinación”, bien basándose en el sistema calendárico y en sus inscripciones históricas, con el apoyo de una parafernalia específica (contenida en sus bultos sagrados, algunos de los cuales aparecen representados en ciertas vasijas) y, a juzgar por fuentes citadas por la autora, empleando también libros. Éstos parecen haber desaparecido, pero otras técnicas se utilizan hasta hoy.

Junto con las técnicas, dándoles razón de ser, perviven creencias y conceptos, con particular fuerza, por ejemplo, en el caso de los sueños, que mantienen una significación especialísima en tanto que, para muchos mayas, los que ocurren en el mundo onírico son considerados acontecimientos reales; hechos que durante el sueño vive el alma, espíritu o aliento vital, o, como apunta Laughlin para el caso de los zinacantecos, “visiones del alma en acción real, en directa comunicación con las almas de los otros mortales y con la divinidad” (1980: 405).

Establecer cuál es el sentido último de los mensajes obtenidos durante tales comunicaciones es en ocasiones tarea que sólo puede realizar el especialista ritual, pues si bien algunas interpretaciones parecerían compartir un elemento sociocultural estereotipado para cada etnia, al grado que ciertos autores (v.g. Bruce, Tedlock y Laughlin y Karasik) arriesgaron ofrecer listados interpretativos, hay en los sueños una sutil combinación de tiempos, espacios, emisores, receptores y polisemias posibles de un mismo signo, que hace difícil hablar de modelos unívocos, como lo muestra también el hecho de que los propios mayas aludan a la peligrosidad de conformarse con la sola interpretación personal o familiar, pues si los elementos a elucidar son confusos, podrían arriesgarse la vida de los seres queridos o la propia.

Tratándose a menudo de sueños premonitorios, cuyo contenido bien interpretado puede ayudar a prevenir o conjurar daños, se comprende por qué los tzotziles aseguren que los hombres sueñan “para vivir una vida completa; sueñan para mantenerse vivos”, y agreguen que los motivos que explican los escollos para gozar de una vida “completa” (como la pobreza, el hambre y la muerte) “no se encuentran ‘en la superficie de la tierra’ sino en el ‘alma’”. Los sueños son el medio para ‘ver en nuestra alma’ o ‘para ver con nuestra alma’.”⁶

⁵ *Augurios y abusiones*, Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin (ed.), México, UNAM, IIH (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl 5, Textos de los informantes de Sahagún 4), 1969: 11 y 197. Véase también, del mismo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-118. México, UNAM, IIH, 1968: 107. Asienta Durán que los adivinadores convocados por Moctezuma para interpretar ciertos augurios emplearían “principalmente... sueños y visiones” (*apud* Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 1990: 41).

⁶ Laughlin, Robert M. y Carol Karasik (eds.), *Zinacantán, canto y sueño*, traducción de Iliana Beatriz G. y Elisa Ramírez C. México, CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista. (Colección Presencias), 2ª ed. 1992: 19.

Y para ello resulta imprescindible acudir a un especialista, que sea capaz de diferenciar y leer sus mensajes.

Siempre ha sido así; ya en la antigüedad clásica griegos y romanos, como Macrobio, se esforzaban por diferenciar los sueños “falsos” (*insomnium et visum*) “sin utilidad ni significación”, de los “reales”, que incluían a su vez las categorías de *visio*, que revela “una imagen de futuro que se realizará tal cual”, *somnium*, que anuncia el futuro de manera velada, y *oraculum*, sueños en que los parientes, personas tenidas por “santas” o incluso la propia divinidad, mostraban claramente un acontecimiento futuro (Le Goff, 1985: 270-281).⁷

Ya que no existen, pues, equivalencias directas entre signo soñado y significado posible, y es atributo exclusivo del especialista establecerlo, es comprensible que la autora no se haya detenido mayor cosa en la interpretación de los sueños, pero sí destaca la simultaneidad de los tiempos que transcurren en esa otra dimensión de la realidad que para nahuas y mayas son los sueños (lo que denomina “visión sintética de la temporalidad”, p. 264) y la diversa interpretación que ha de darse a un mismo sueño cuando quien lo experimenta es un hombre común o cuando se trata de un especialista ritual.

Aspecto que, como se desprende del libro, requiere mayor análisis es el ámbito potencial de acción de lo soñado, ya que se registran ciertos sueños provistos de lo que podríamos considerar una dimensión familiar, cuando no incluso comunitaria, que los hace, por cierto, más accesibles a la interpretación colectiva. Así, apunta la misma Tedlock, en Momostenango los sueños son compartidos informalmente con familiares y amigos, y formalmente en los grupos sociales, pero aquellos que tienen que ver con la deidad se cuentan en círculos más restringidos y se discuten en detalle sólo con los “cuidadores de los días”, que son los intérpretes oficiales de sueños (1992: 116).

Esos mensajes oníricos se suman a otras numerosas señales y avisos de la naturaleza percibidos durante la vigilia, como los que emiten esos entes provistos de *tomojchi*,⁸ portadores de “salación”, vaticinadores de cosas malas; *labah*, agüeros, en cakchiquel, o *acà chamel*, “echadores de enfermedad o daño”, como los denominan tzotziles y tojolab’ales, entre los que se cuentan aves agoreras de enfermedad y muerte: búhos, tecolotes, mochuelos o tapacaminos, a más de algunas con propiedades fantásticas (como esa especie de lechuza (*xoch*) que vuela de noche, boca arriba, por los cielos yucatecos, y va llorando como niño, capaz de enfermar a los pequeños que duermen también boca arriba, pues les roba el aliento vital), ciertos tipos de sapos, algunas clases de serpientes, gatos de monte, comadrejas que se atraviesan y “cortan” el camino, coyotes y ciervos que de pronto irrumpen en un poblado; cuando no se trata de mantis religiosas, mariposas, murciélagos y ríos de hormigas que entran a una vivienda y comienzan a fabricar la suya, como era ya costumbre de esos animales de mal augurio desde tiempos prehispánicos en los altiplanos centrales, a decir de Bernardino de Sahagún.

Tal espectro se vio enriquecido con animales aportados por Occidente, como gatos que y maúllan en forma particularmente lastimera, o canes que “se arrastran de fundillo” hacia su amo, como “midiéndole su sepultura”. Y no está de más recordar la asociación continua, nos recuerda De la Garza, que se hizo entre los gatos y los especialistas rituales de antiguo,

⁷ Por su parte, el neoplatónico Chalcidius, al comentar el *Timeo* de Platón, distinguió tres categorías: 1) la de los sueños que tienen su origen en el alma, 2) aquellos que contienen información transmitida por ángeles y demonios enviados por Dios, y 3) los que provienen directamente de la deidad (Le Goff, Jacques, *L'imaginaire médiéval. Essais*. Paris, Gallimard, *ibid.*).

⁸ De *tay*: cosa grave, *may*: señal o signo y *chi*: boca, mensaje.

para mejor acabar la asociación de éstos con los brujos europeos. ¿No figuran acaso gatos, perros, burros o marranos —animales traídos de Occidente— entre los receptáculos favoritos de los naguales de Tepoztlán? (p. 126).

Ante tan inmenso abanico de señales, cambiantes además conforme al tiempo y espacio en que ocurren, es comprensible que el hombre común se sienta desbordado. No basta con transcurrir por el paisaje atento a la más leve variación, a la excepción más insignificante en el comportamiento natural del entorno que puede ser indicio de un suceso, de un cambio, pues si bien es cierto que existe una impronta social ancestral para “leer” la naturaleza que rodea la cotidianidad diurna y onírica, e intentar interpretarla en el marco del tejido memorioso, en ocasiones el texto exhibe escrituras abigarradas, que hacen su lectura particularmente intrincada.

Es entonces cuando se recurre a los especialistas rituales: *h-meno'ob*, *balbastix*, *chuchkajau*, *nahualli* o como quiera se llamen, para que recurriendo a códigos que sólo ellos conocen por haberlos aprendido de otros “sabios” que los precedieron, interpreten las variantes comunes y extraordinarias de la cotidianidad, provocando el diálogo con la naturaleza, quienes la habitan y aquellos que la señorean; hablan y escuchan, piden y ofrecen cuando saben que de dones y contradones se trata.

Por ello, y por varias otras características, dichos especialistas fungen no sólo como adivinos y terapeutas, sino que bien pueden considerarse guardianes privilegiados de la memoria cultural colectiva: “archivo de todas sus costumbres y ceremonias antiguas”, como los calificaba Margil de Jesús en pleno siglo XVIII. Parte imprescindible de ese conocimiento, celosamente resguardado y exitosamente mantenido hasta nuestros días pese a frailes coloniales e ilustrados liberales decimonónicos, lo conforman las experiencias registradas durante los estados de éxtasis y el sueño, porque unos y otros son también saber y memoria.

Saber y memoria que, con la espléndida pluma que caracteriza sus escritos, nos recuerda Mercedes de la Garza en este libro. Aunque apuntar “nos recuerda” no es el verbo justo, en tanto que el texto no es mera compilación ordenada y armoniosa de cosas ya sabidas. De hecho, la autora nos “devela” significados hasta ahora ocultos u ofrece nuevas lecturas de significantes que conocíamos de antiguo. Díganlo si no propuestas novedosas como aquella de que manos, ojos y otras partes del cuerpo que aparecen en la iconografía maya colocados en vasijas, lejos de representar canibalismo, como se ha interpretado hasta ahora, aludan a iniciaciones de desmembramiento; o aquella otra que postula que las representaciones de esqueletos con restos de carne y piel en ciertas partes del cuerpo constituyen un recurso pictórico para representar procesos de transmutación de los especialistas rituales (pp. 163-165).

Como en toda investigación que transcurre por senderos no hollados, ciertos aspectos quedan a nivel de propuesta y, como la propia autora puntualiza, ameritan mayor investigación. Ciertamente no faltará quien se pregunte por qué, pudiendo advertirse en representaciones iconográficas prehispánicas, en los textos coloniales mayas muy rara vez se alude al empleo de psicotrópicos ¿Es acaso porque su empleo estaba restringido a ciertos estratos altos y su conocimiento reservado a los grandes especialistas rituales, que fueron los primeros en sucumbir ante el embate persecutorio? ¿O estamos ante otra estrategia de ocultamiento, de ésas que abundaron en la resistencia cotidiana? ¿Qué tanto persiste de ese saber en sitios apartados, como los del área de Los Cuchumatanes, bastión indiscutible de especialistas rituales mayas?

¿En qué medida cavernas, cenotes y otros espacios naturales compartieron, e incluso cedieron, parte de su sacralidad a espacios creados de antiguo como los asentamientos pre-

hispanicos hoy deshabitados? ¿No aseguran los herbolarios de Dzotché que las plantas con acción terapéutica realmente efectiva son las que crecen en las ruinas, porque se nutren de la sabiduría de los antiguos? ¿No es a través de los montículos prehispánicos que tachonan la comunidad campechana de Nunkiní, por donde se accede a espacios en que se ejercitan aquellos seleccionados para recibir el don de curar?

¿Hasta qué punto la estancia en cavernas como parte de la etapa de la iniciación, que marcan algunas fuentes coloniales (Francisco Núñez de la Vega, Antonio Margil de Jesús, etc.), halla correspondencia en los relatos actuales de los niños atrapados por los *aluxo'ob* en ese mismo Nunkiní, donde se asegura que tras su estancia bajo tierra emergen sabiendo curar?

¿Cuál es el vínculo último entre los enanos que figuran en las vasijas, las “personas en figura pigmea” de que hablan algunos documentos coloniales; los hombrecitos, enanitos o niños que encarnan a hongos y otras plantas en áreas montañosas de Puebla y Morelos, los *tlakatsitsin* de los nahuas veracruzanos y los *aluxo'ob* que aparecen en la mitología maya contemporánea?

Puesto que, como apunta De la Garza, entre los mayas “los sueños, antes que ser realizaciones psíquicas de deseos insatisfechos o reprimidos, o rememoraciones de traumas pasados, como los interpretó Sigmund Freud, son concebidos... como una realidad vivida por el espíritu humano fuera del cuerpo, es decir espacialmente fuera...”, datos como el que se menciona acerca de la posibilidad de pedir a otra persona que “sueñe” en lugar de uno —como ocurre cuando un cazador de venados chortí precisa enterarse, a través de un sueño (que no llega), cuál es la ofrenda que pide el dios de los venados para concederle una buena cacería—, resultan una invitación a estudiar con mayor detalle cuáles son los componentes anímicos que experimentan sensaciones que nosotros tenemos por oníricas, al menos en aquellos grupos cuya concepción del cuerpo va más allá de la simple dicotomía alma/cuerpo occidental, pues resulta claro que ni siquiera entre los pueblos mayas hay coincidencias. Al respecto, cabe recordar que ciertos yucatecos arguyen que la que sueña es una “parte mala” de la persona (su *tiukul* “pensamiento, intención”) que sale a caminar en particular durante la noche,⁹ y que los quichés que narraron sus experiencias oníricas a Tedlock las atribuyeron, más que al aliento vital (*uxlab*), a otro componente de la persona, denominado *nawal*, que la autora califica como un “*detachable free-soul*”, lo que explicaría, apunta, por qué tachonan sus narraciones con referencias a “él”, “ella”, “dijo”; voces que se acostumbra emplear en caso de anécdotas y mitos que no tienen estrictamente que ver con experiencias acaecidas al narrador.¹⁰

Estos y otras varias interrogantes surgen del libro aquí presentado; un texto, que como todos aquellos de valor permanente, se caracteriza no sólo por la solidez de sus argumentos, sino por posibilitar la apertura de nuevos espacios para la investigación. Una investigación que, como la realizada por Mercedes de la Garza, necesariamente ha de arriesgarse a ir más allá de un mero bordar sobre temas y conceptos ya conocidos, y tener el valor intelectual y el ingenio necesarios para urdir nuevas metodologías, que permitan incluir en la trama de la objetividad científica los trasiegos y las transmutaciones que sufren ciertos componentes de la persona, receptáculos de la conciencia, la emoción y la experiencia humana,

⁹ El *hwáay* sería una manifestación de ese potencial malo de *tiukul* cuando se convierte en animal (William Hanks, com. pers.).

¹⁰ Tedlock, *op. cit.*: 120.

al externarse en otras dimensiones que, por más ajenas que puedan parecernos, para otros pueblos forman parte de lo real.

Acompañar a esas materias sutiles en su trasponer umbrales ajenos a la realidad ordinaria, requiere obligadamente poseer una materia sutil capaz de atreverse a abrir portales de mundos paralelos donde los espacios se interpenetran y los tiempos se cabalgan. Un don que a pocos académicos les es dado y que a Mercedes de la Garza se le concedió con largueza suficiente como para compartirlo y recordarnos, como le aseguró Manuel Arias Sojom a Calixta Guiteras, que, básicamente, aprendemos “por el alma”.

Mario Humberto Ruz