

La voz y su punto de vista. El *Nahpateko* en la narrativa de los nahuas de Pahuatlán

ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ

Dirección de Etnología y Antropología Social / INAH

Entre los nahuas de Pahuatlán se registra una concepción extendida en los pueblos indígenas del país: la de que el mundo está habitado por seres no humanos, dotados de voluntad e intencionalidad y con injerencia en los asuntos humanos.¹ Así, en este pueblo situado en el área occidental de la Sierra Norte de Puebla, están los “dueños” o *itekome* en náhuatl, vinculados con un dominio o poder específico, como el agua a *Atlanchane*, los animales a *Itekonyolkame* o la comida a *Itekontlakuali*. Uno de ellos sería el *Nahpateko*, ser identificado con el Diabolo, asociado a la imagen del mestizo y a la obtención de riqueza. La concepción que se tiene de este ser en la narrativa de tradición oral y la relación que la gente de la zona mantiene con él son el tema de este artículo.

Una de las principales fuentes para conocer la perspectiva que los nahuas tienen del *Nahpateko*, y en general de los *itekome* y demás seres no humanos, es la narrativa oral. Las historias que han tejido en el tiempo han sido el medio por el cual han dotado de sentido y han condensado un conocimiento como respuesta a la pregunta de qué son el ser humano y el mundo. La narrativa oral, como sostiene el antropólogo brasileño Eduar-

¹ De las 25 localidades que conforman el municipio de Pahuatlán, cuatro están constituidos por población nahua; cerca de siete mil habitantes se encuentran distribuidos en su mayoría en Xolotla y Atla y, en menor medida, en Atlantongo y Mamiquetla. Si bien la historiografía y la etnografía han ubicado a los nahuas de Pahuatlán, son contados los trabajos que dan cuenta de su realidad histórica y cultural, lo que contrasta con la abundante bibliografía que existe sobre otras partes de la sierra, como la zona oriental. Especial importancia tiene, en ese contexto, la etnografía hoy clásica de José de Jesús Montoya Briones, publicada en 1963: *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*.

do Viveiros de Castro, más allá de su densidad conceptual y poética, es una forma excepcional de “ejemplaridad cosmológica” (2007: 155).

Así pues, el objetivo de este artículo es doble: pretende dar cuenta de una parte de la concepción del mundo de los nahuas en relación con los *itekome* y busca un acercamiento a la constitución de la cosmología por medio de la narrativa. Para ello es necesario, por un lado, ver el tipo de relación que los nahuas establecen con el Nahpateko, a partir de la valoración y la praxis social implicadas, y por otro, mostrar los componentes fundamentales de los relatos en torno a este ser mitológico, en su contenido y en su dimensión expresiva.

Al considerar estos dos ejes, retomo un principio fundamental planteado por Mijaíl Bajtín y Valentin Voloshinov en torno a la unidad indisoluble entre la palabra y el contexto de enunciación. La palabra, para estos autores, no puede dissociarse del acontecer de la vida; más aún: “La palabra en la vida, con toda evidencia, no se centra en sí misma. Surge de la situación extraverbal de la vida y conserva con ella el vínculo más estrecho. Es más, la vida misma completa directamente la palabra, la que no puede ser separada sin que pierda su sentido” (Bajtín, 1997: 113).

La conformación de un *iteko*

Una primera pista histórica del Napateko la encontramos en fray Bernardino de Sahagún, bajo el nombre de *Nappatecuhtli*, el dios que inventó el arte de hacer esteras o petates. Los mexicas, además de considerar que por la virtud de este dios nacían y se criaban las juncias y cañas con que ejecutaban ese oficio, creían que este dios producía las lluvias y lo tenían por un *tlaloque*.

Además, y eso es esencial para este trabajo, “el dios *Nappatecuhtli*” —que se presentaba como un hombre todo teñido de negro— se asociaba a la riqueza, como señala Sahagún al describir la fiesta dedicada al dios:

El que hacía esta fiesta daba de comer y beber al dios y a los que con él iban, y a todos los que había convidado. Esto hacía en agradecimiento de la prosperidad y riqueza que ya tenía, teniendo entendido que este dios

se la había dado. Y a este propósito hacía este convite, y en él se hacían danzas y cantares a su modo, a honra deste dios, porque le tuviese agradecido, y gastaba todo cuanto tenía (Sahagún, 2000: 105-106).

Por más que identifiquemos las valoraciones vinculadas al dios prehispánico, claves para ir más allá del presente etnográfico y contemplar “el gran tiempo” — como le gusta a Bajtín referirse a la Historia —, sería imposible abordarlas aquí a cabalidad. Sin embargo, para la comprensión del Nahpateko en la actualidad, no puede ser indiferente la referencia a un ser que llevaba prácticamente el mismo nombre en el momento del contacto registrado por Sahagún: Nappatecuhtli, palabra derivada de *tecutli* ‘señor’, y *nappa* ‘cuatro veces’, que encontramos entre los nahuas de Pahuatlán con la misma composición sustantiva pero sin el absoluto *tli*. Tampoco es indiferente la alusión a la riqueza, valor que persiste en los relatos actuales — lo mismo que su apariencia antropomorfa y su color negro —, aunque sin la presencia de otros atributos asociados al dios prehispánico, como lo son el arte de fabricar esteras y la producción de lluvias.

Lo que destaca hoy en día es la asimilación del ‘Cuatro veces señor’ con el Diablo, como dador de riquezas mal habidas, no producto del esfuerzo y del trabajo, aspecto especialmente valorado entre los nahuas y los pueblos indígenas en general, y que ya han registrado otros investigadores, como Jacques Galinier entre los otomíes y Félix Báez-Jorge en su amplísimo estudio sobre el Diablo en los pueblos indígenas.

En su libro *Los disfraces del Diablo*, desde un enfoque histórico y etnográfico, Báez-Jorge da cuenta no sólo del Nahpateko, sino también de otros seres como *Tlahualilok* o *Tlacatecolotl*, asimilados a la imagen cristiana pero que, en el contexto colonial, adquieren una connotación adicional a la europea. Así, en el imaginario colectivo de los pueblos indígenas, “los disfraces del Diablo” deben situarse en relación con las dinámicas de poder y en el marco de las relaciones interétnicas: “Se trata, en efecto, de una representación colectiva de carácter proteico, con acentuados perfiles ideológicos que implican los sustentos del Mal — es decir, la riqueza mal habida, el poder, la tentación, la lujuria, la mentira, la envidia, la vanidad —, advertidos de manera insistente en la condición del Otro — blanco, ladino, *chabochi*, etcétera —” (Báez-Jorge, 2003: 384).

En otras latitudes, el antropólogo italiano Carlos Severi, realizando un estudio etnográfico particularmente acucioso entre los kuna de Panamá, muestra la forma en que ese pueblo ha construido una imagen del blanco a través del ritual, condensando a partir de la acción ritual la memoria de un largo conflicto que, si bien deriva en una representación del otro, no se agota en la imagen del blanco, sino que abarca una suerte de otredad interior cifrada en la locura y en el “jaguar celeste”, es decir, en un comportamiento patológico y un ser o un existente no humano propio de los kuna.

El trabajo de Baéz-Jorge y el de Severi nos invitan a pensar que la asociación del Diablo y una entidad nativa se encuentra en los pueblos indoamericanos en general, y que esa asociación expresa, simultáneamente, la construcción de la otredad del blanco, mestizo o ladino, esto es, de un agente externo, y la de “un otro interior”, sea en la imagen del loco, del rico o del encantado. Así, como señala José Alejos desde una perspectiva dialógica, por más que en el pensamiento moderno la alteridad se conciba como “un *no-yo*, como lo absolutamente ajeno, externo, o como un referente de contraste u oposición referente al *yo*” (Alejos, 2006: 48), este principio no puede ser generalizable entre los pueblos indígenas.

Ciertamente, sin referirnos a los hechos históricos precisos de lo sucedido en Pahuatlán, los datos etnográficos indican que el Nahpateko responde a una condición histórica fundamental, compartida con el resto de los pueblos indígenas: la relación con el blanco o mestizo y su integración al mundo propio; relación que muestra la construcción de una otredad externa e interna, y que ya era posible observar en *Atla*, la monografía de Montoya Briones. En esa obra se registra que los nahuas tenían al Nahpateko por el Diablo, que residía en el interior de una cueva en el Cerro del Águila, cerca de Tulancingo. Para obtener las riquezas que otorgaba, de acuerdo con Montoya, había que acudir a ese lugar a encontrarse con él; después de pasar, con valentía, siete puertas resguardadas cada una por una serpiente, el Nahpateko esperaba al final, sentado en una silla y frente a una mesa, desde la que despachaba los asuntos que los visitantes querían tratar con él. Quienes pactan con el Diablo, en efecto, gozan en vida de riqueza y bienes materiales, pero al morir se vuelven sus esclavos (Montoya, 1963: 1984).

En la actualidad es posible encontrar relatos que no distan de la descripción que ofrece Montoya: “El Napateko es un hombre caballero, a caballo pero bien arreglado, coyote, el mero patrón, patrón de todo trabajo. Es el rico, el que puede más”.² En general, se muestra en sueños, como cuenta otro nahua: “Se presenta como un señor bien trajeado y a caballo, caballo ensillado. Bueno, se presenta en sueños, un señor grande, bien trajeado, ahora sí como un charro”. No obstante, el mismo narrador refiere que “se presenta de día, un caballero, un señor grandote; suenan sus estribos, sus cadenas, como campanitas va sonando”.³ Además de al Nahpateko, a los muertos que pactaron con él, conocidos como sus “peones”, se les puede ver en los cerros y también en los pueblos, bajo la apariencia de *xinol*as y *coyome* — mujeres y hombres mestizos, respectivamente — que engañan a los “cristianos”, haciéndolos recibir dinero o animales, sospechosamente, a cambio de nada.

Quienes pactan con el Nahpateko, por recibir riquezas en vida, se endeudan con él, que se cobra la deuda apropiándose del cuerpo de los difuntos. Hay relatos que expresan ese hecho, describiendo cómo desaparece el cadáver de aquellos que lo tenían por “patrón”. Así, una vez una familia que,

para que no piensen mal, pusieron cosas pesadas para la hora del entierro sientan algo pesado. Y mucha gente dice: “Pero el señor estaba bien gordo, tiene que pesar, iba medio raro”, dice; “no se siente pesado”. Luego se dieron cuenta, el señor estaba bien gordo y no pesaba. Dicen que lo sacaron de noche el señor; quién sabe cómo desapareció, quedó vacía la caja; así es nomás eso.⁴

Otros relatos dan cuenta de lo que el Napateko hace con sus cuerpos:

² Eladio Domínguez, 73 años, campesino. Atla, Pahuatlán, 2 de noviembre de 2008.

³ Alvaro Vargas, 69 años, campesino. Atla, Pahuatlán, 4 de noviembre de 2008.

⁴ Juan Domínguez, 40 años, campesino. Atla, Pahuatlán, 3 de noviembre de 2008.

Lo tiene que colgar el Diablo y ponerle lumbre abajo donde esté colgado, y tiene que escurrir su sudor, tiene que llenar un cazo, y este, hasta que lo llene lo deja libre. Pues ya después de eso se va su alma, pero para llenar el cazo es bastante difícil porque en medio día no sale una gota, y yo creo que se ha de tardar bastante para llenar ese cazo.⁵

Es fundamental reparar en las condiciones de enunciación de los relatos, pues no sólo refieren el caso aludido —en este caso, al Nahpateko y a sus “peones” —, sino también expresan la valoración propia de los narradores, al irrumpir en el hilo discursivo con una toma de posición. Así, un narrador subraya el destino fatal de aquellos que pactan con el Nahpateko: “Mejor trabajar con su propio Dios, con eso no le pasa nada, propio de Dios trabajando. El que tiene mucho terreno, mucho dinero, ya no trabaja con Dios, trabaja con el otro patrón”.⁶ Otro dice que esa riqueza en realidad no pertenece al “peón”: el Diablo hace manteca con su cuerpo; todo lo recibido en vida lo pierde y le hereda un destino funesto a su familia. “No tiene caso que uno tenga mucho dinero. Mientras el que lo está manejando está vivo, todo está bien; mientras él muere, todo se pierde. Es un dinero del Nahpateko”.⁷

Lo que se deja ver en estas frases es la proyección de un vínculo laboral que se manifiesta en los términos *peón* y *patrón*, así como en otro nombre que recibe el Nahpateko en los relatos: *itekontekitl* o ‘dueño del trabajo’. Selección de palabras como medio, sugiere Bajtín, de conocer el punto de vista, y con él, la valoración de los hablantes, que incluye un horizonte espacial compartido y la comprensión de una situación no explícita (1997: 118). Porque, como dice Bajtín, el sentido no se agota en las palabras, va más allá de las fronteras verbales, a las esferas de la praxis, a otros campos de la actividad humana (2003: 248).

Palabras como *peón* o *patrón*, en el marco una totalidad verbal constituida por las narraciones, aluden al contexto propio de los nahuas

⁵ Guillermo Hernández, 73 años, campesino. Atla, Pahuatlán, 5 de noviembre de 2008.

⁶ Álvaro Vargas, 69 años, campesino. Atla, Pahuatlán, 4 de noviembre de 2008.

⁷ Juan Domínguez, 40 años, campesino. Atla, Pahuatlán, 3 de noviembre de 2008.

de Pahuatlán. Expresan un tipo de trabajo y un tipo de riqueza que no se ajustan a lo establecido y responden a una relación con un ser asimilado con el Diablo, que entre otras cosas se distingue por favorecer una acumulación y un beneficio individual que van en detrimento del orden social. La riqueza obtenida al trabajar con el Nahpateko, el rico y mestizo por excelencia, implica la obtención de bienes que difícilmente se obtendrían a base de esfuerzo y de las actividades productivas tradicionales. Más aún, esos “peones” que constituyen un *otro* dentro de la comunidad, al romper con lo prescrito, son quienes mejor expresan la asimilación de nuevas prácticas: son los que cuentan con casas amplias y bien construidas, los que poseen grandes extensiones de tierra y mayor número de animales, los que tienen automóviles o propiedades en renta. Ostentan lo que la mayoría no posee y evocan un contexto ajeno: el mundo mestizo.

Lo dado y lo creado en la narrativa

La narrativa en torno al Nahpateko deja ver la construcción de una imagen del mestizo por los nahuas de Pahuatlán, pero de un mestizo a la vez ajeno e interiorizado, que responde a relaciones interétnicas y dinámicas de poder — como señala Báez-Jorge —, en un contexto marcado por el cambio de las condiciones materiales de existencia y por la irrupción de valores occidentales.

De ese modo, aunque muchos relatos actuales identifican al Nahpateko con un mestizo vestido de charro negro y montado a caballo, que vive en el interior de un cerro, otros relatos lo presentan con una apariencia más acorde con los nuevos tiempos. Así, hay narraciones en las que el Nahpateko sigue siendo un mestizo, pero en vez de andar a caballo maneja un carro, en vez de vestir de charro porta un traje, y en vez de vivir dentro de un cerro con diferentes cuevas, habita en la ciudad en una casa con múltiples departamentos. El Nahpateko actual, por decirlo de alguna manera, sigue viviendo en Tulancingo y haciendo manteca con los cuerpos de los difuntos, pero ahora se dedica al negocio de las rentas.

Estamos, siguiendo a Bajtín, ante la “actualización del pasado en el presente”, un proceso discursivo conformado en función de dos polos:

lo establecido y reproducible, y lo inédito e irrepitable. En otras palabras, por lo *dado* y lo *creado* – par conceptual que utiliza este filósofo del lenguaje para mostrar que la constitución del sentido, en la comunicación discursiva y en los enunciados, no corresponde a un sistema cerrado e invariable, sino a una “totalidad abierta” al tiempo y a las apropiaciones individuales. Como él mismo afirma:

Un enunciado nunca es reflejo o expresión de algo ya existente, dado y concluido. Un enunciado siempre crea algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irrepitable, algo que siempre tiene que ver con los valores [...]. Pero lo creado siempre se crea de lo dado (la lengua, un fenómeno observado, un sentimiento vivido, el sujeto hablante mismo, lo concluido en su visión del mundo). Todo lo dado se transforma en lo creado (2003: 312).

A partir de ese enfoque, cabe preguntarse qué constituye en concreto a lo dado y a lo creado en la narrativa, para identificar, repitiendo las palabras de Bajtín, cómo “lo creado siempre se crea de lo dado” y “todo lo dado se transforma en lo creado”. Tarea que implica centrar la atención en los elementos constitutivos de los enunciados, pero también en el proceso mediante el cual estos dialogan como parte de una cadena discursiva más amplia.

En ese ánimo quisiera contrastar dos narraciones que aluden al mismo hecho: el encuentro de una muchacha con el *Nahpateko* de camino a Pahuatlán, la cabecera municipal. Una versión es de un hombre mayor y la otra de un joven, y aunque pertenecen a dos generaciones, son dos personas emparentadas, un padre y un hijo que comparten un mismo contexto discursivo y una interacción comunicativa, a pesar de lo cual expresan diferentes apropiaciones y matices al contar la historia.⁸

Ambas narraciones comienzan con un juicio particular sobre la muchacha: la del padre dice que no quería casarse con nadie de la comunidad; la

⁸ Eladio Domínguez, 73 años, campesino. Atla, Pahuatlán, 2 de noviembre de 2008.

Juan Domínguez, 40 años, campesino. Atla, Pahuatlán, de noviembre de 2008.

del hijo, que no tenía suerte para conseguir novio. Camino a Pahuatlán, rumbo a Tulancingo, los dos relatos describen cómo se encuentra con un señor en un auto y cómo este le propone llevarla a su destino. El padre cuenta que la muchacha tiene de repente sueño y enseguida se descubre muy lejos, mientras el hijo relata que el señor del auto la convence de llevarla a su casa. Una versión supone que la muchacha llega a la casa del señor involuntariamente; la otra sugiere su consentimiento. La manera de describir la casa también es distinta: en una, es el cerro; en la otra, se trata de una mansión compuesta de varias casas. Pero escuchemos los dos relatos:

“Ya se fue”, dice, “ya llegamos”. Es que ya llegaron hasta el Nahpateko, adonde vive en un cerro, pero hay muchas espinas. No era cristiano, era el Malo. Empezaron, empezaron, bueno, a hablar, allá llegando en ese cerro, en ese espinar, pero no era cristiano. Eran las doce de la tarde. Ahí lo bajó, se espantó:

“No me bajaste adonde quería yo”, dice. Entonces: “Pero yo aquí vivo”, dice. Que le enseña ahí, en el cerro; hay cuevas, pero él dice su casa. Ahí la presentaba como casa, y dice: “Yo aquí vivo”, dice, “pero ahora me voy a casar contigo”. Empezaron a platicar, y charlando ahí lo llevó a su cuarto, como está su casa bien bonita. No era casa, era cerro.

Se la lleva y le enseña su mansión, su casa: “Pues es ahí donde yo vivo, todo eso que ves es mío”. A la muchacha le gustó, a la muchacha le dice: “Nomás te voy a dar la llave de seis casas, la otra casa es privada, sólo es para mí”. Y le dice la muchacha: “¿Cómo, si tú eres mi esposo? No debes desconfiar, yo puedo tener la llave”. No quería darle la llave el muchacho, hasta después lo convenció, sí, este... “Te voy a dar la llave. Vamos, te voy a enseñar”, y que se la lleva, que abre el otro departamento.

El relato del padre alude a la misma prohibición y al deseo de entrar de la muchacha. En ambas versiones, la muchacha entra finalmente y se lleva la misma sorpresa. Escuchemos al hijo y luego al padre:

Y vio a un señor que estaba ahí colgado, un señor grandote, güero, y dice la muchacha: “No, esta persona no es persona, es el Mal. ¿Por qué lo tienes?”. Ese señor había muerto hace un mes, y ¿por qué está colgado y está vivo?

[Era] un vecino ya muerto, apenas, no tiene mucho, quince días, pero un hombre trabajador. Entonces, cuando abrió la puerta, ahí estaban colgados unos cristianos, en unos cazos así, y ahí estaba goteando la manteca. Y que lo va conociendo, era su vecino, pero ese señor apenas se murió.

En las dos versiones, la historia termina con la muerte de la muchacha, que, al acordarse de Dios, logra volver a su casa, pero sólo para morir poco tiempo después. El hijo dice que la muchacha “falleció porque se encontró con el Mal, con el Diablo”, mientras que el padre asegura que “la señorita se murió, se murió del espanto”.

Ambas narraciones introducen a un Nahpateko que no posee uno de los atributos destacados comúnmente: el traje de charro y el caballo. No obstante, el relato del padre conserva un elemento fundamental de la tradición: el cerro y las cuevas como los lugares donde habita, mientras que, en la versión del hijo, el *iteko* vive en la ciudad y cuenta con una “mansión” compuesta de varias casas. Aunque los dos relatos presentan a un Nahpateko embaucador, en el primero, la muchacha no se muestra convencida, mientras que, en el segundo, expresa no sólo su aprobación, sino también su gusto por el señor.

El padre alude a algunos aspectos no mencionados por el hijo, como un elemento clave de la cosmovisión nahua: el sueño, medio por el cual la muchacha entra al espacio-tiempo del Nahpateko. El sueño, como ya sucedía en otro relato, es una vía para encontrarse con el *iteko*. Más generalmente, los nahuas consideran que, al dormir, el alma o *tonal* sale del cuerpo, y que en ese tránsito es posible trasladarse a ‘la otra tierra’, al *okse tlaltikpak* en náhuatl: el lugar propio de los muertos, los “dueños” y los “aires”, es decir, de los existentes no humanos.

Por otra parte, aunque padre e hijo cuentan que la muchacha muere por encontrarse con el Nahpateko, el primero puntualiza que muere por “espanto”. Los nahuas de Pahuatlán comparten con otros pueblos indígenas la creencia de que el espanto o *nemotilis* es una de las principales causas de muerte o enfermedad. Dicen que el alma se va cuando “da un susto”, al encontrarse a un *nahual*, a un “dueño” o a algún otro existente.

En contraste, la narración del hijo subraya otros aspectos que tienen que ver con la apropiación de un contexto nuevo, convertido en un ele-

mento creado de la enunciación, el cual se expresa en las condiciones materiales vinculadas con la ciudad, o en la existencia de un Nahpateko dedicado a las rentas, así como en la actitud de complacencia de la muchacha ante el mestizo, especialmente a causa de sus propiedades. Actitud que refleja un hecho: el mayor número de matrimonios entre indígenas y mestizos, particularmente de mujeres nahuas con hombres mestizos, que generalmente se van del pueblo para vivir en la ciudad.

Reflexión final

Tatiana Bubnova ha advertido en el pensamiento de Bajtín una relación entre la voz y el sentido, relación que ofrece una imagen del mundo poblada por múltiples voces, propias de distintas orientaciones ideológicas (Bubnova, 2006: 101 y 107). “El sentido suena”, dice Bubnova, aseveración que nos lleva a uno de los planteamientos más sugerentes del pensador ruso en torno a la *voz*, ampliamente elaborado por Pierrette Maluczynski. En “Musical Theory and Mikhail Bakhtin: Towards a Dialectics of Listening”, esta autora subraya la importancia de la música en la cabal comprensión de la propuesta bajtiniana, no sólo por los conceptos empleados en ella — como el de *tono* o el de *polifonía* —, sino por la misma enunciación. En efecto, Maluczynski da cuenta de cómo, a través del acto de la voz, de su resonancia, ritmo y entonación, se produce el proceso de textualización, la *mise en texte* o “puesta en texto”, referida a la creación de sentido a través de la enunciación (Maluczynski, 1999: 101). Voz y sentido, que Bajtín asocia, en *Estética de la creación verbal* y en *Problemas de la poética de Dostoievski*, con el “punto de vista” o la “visión del mundo”, a los que sólo es posible llegar “mediante un enfoque translingüístico” — sentimiento del mundo realizado a través de la lengua, o mejor, del discurso; “puntos de vista”, “voces sociales” — (Maluczynski, 1999: 311).

Así, al escuchar los relatos del Nahpateko estamos ante puntos de vista sobre el *iteko* de los nahuas, pero también ante perspectivas que ellos tienen de sí mismos. El matiz está dado por la actitud del narrador ante el mundo — oímos lo que es el Nahpateko, pero en virtud de una idea particular que se tiene de él, una orientación, un punto de vista que da cuenta de una apropiación individual o coyuntural que crea un nuevo

sentido, pero que no se gesta de manera arbitraria, dado que responde a contextos determinados y a sentidos ya planteados por visiones del mundo dadas. El Nahpateko podrá vivir en la ciudad en una gran mansión y estar dedicado al negocio de las rentas, pero no deja de ser el mestizo y el rico por excelencia que hace manteca con los cuerpos de sus “peones”.

En definitiva, al narrar las historias de los “aires”, los “dueños” o los santos, esos seres que pueblan su mundo y con los cuales es necesario mantener un estrecho vínculo, los nahuas transmiten un conocimiento y van constituyendo su cosmología. En la voz y en los puntos de vista condensados en los relatos se tejen personajes y tramas, y en el acto de narrar no sólo se fija un discurso y un dominio de aquello que se hace preciso pensar, sino también se instituye una puesta en relación con el mundo.

Bibliografía citada

- ALEJOS, José, 2006. “Identidad y alteridad en Bajtín”. *Acta Poética* 27-1: 45-61.
- BAÉZ-JORGE, Félix, 2003. *Los disfraces del Diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BAJTÍN, Mijail, 1986. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: FCE.
- _____, 1997. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Barcelona: Anthropos.
- _____, 2003. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BUBNOVA, Tatiana, 2006. “Voz, sentido y diálogo en Bajtín”. *Acta Poética* 27-1: 97-114.
- MALCUZYNSKI, Pierrette, 1999. “Musical Theory and Mikhail Bakhtin: Towards a Dialectics of Listening”. *Dialog. Kanranal. Xronotop* 1-26: 94-132.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús, 1963. *Atla. Estudio sobre los valores* (Tesis de maestría). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- SEVERI, Carlo, 1996. *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, trad. Ricardo Pochtar. Quito: Abya-Yala.

- SAHAGÚN, Bernardino de, 2000. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: CONACULTA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2007. "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits". *Inner Asia* 9-2: 153-172.