

Piotr Grzegorz Michalik  
Uniwersytet Jagielloński  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

# Elementy duchowe w wierzeniach rdzennych Nahuja z gór Zongolica w Meksyku

## Abstract

### Spiritual Elements in Beliefs of the Nahua from Sierra Zongolica, Mexico

This paper discusses beliefs associated with human spiritual elements (often called “souls”) held by the indigenous Nahua from Sierra Zongolica, Mexico. Spiritual elements, such as *tonalli*, *nawalli*, and *yolotl* form part of a complex of correlated and often overlapping concepts. Such semantic intricacy related to the notion of a spiritual element is not just a local peculiarity of Sierra Zongolica. It appears in ethnographic data concerning other Nahuatl speaking areas, as well as in early colonial sources. Therefore, the case of Nahua beliefs constitutes a challenge to monosemantic, unambiguous definitions of Mesoamerican indigenous concepts of human spiritual elements, as presented by many anthropologists and ethnohistorians.

**Keywords:** Mexico, Nahua, indigenous beliefs, traditional medicine, spiritual elements

## Wstęp

Niniejszy artykuł omawia wierzenia rdzennych mieszkańców gór Zongolica w Meksyku, dotyczące elementów duchowych zwanych niekiedy „duszami”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. Vogt (1965) i Goosen (1975). Terminami szeroko stosowanymi w meksykańskiej literaturze antropologicznej, rozpowszechnionymi przede wszystkim przez Alfreda Lopeza Austina (1984) oraz Signoriniego i Lupa (1989) są również „elementy” czy „jednostki duchowe” (hiszp. *entidades anímicas*) i „osie życia” (hiszp. *ejes de vida*).

Góry Zongolica stanowią część pasma Sierra Madre Oriental, znajdującą się na styku stanów Veracruz, Puebla i Oaxaca. Zamieszkująca je ludność jest zaliczana do Nahuatl – rdzennych Meksykanów posługujących się językiem nahuatl<sup>2</sup>. Mieszkańcy tego obszaru wciąż jeszcze zachowali bardzo wiele zwyczajów i wierzeń wywodzących się bezpośrednio z czasów prekolumbijskich, mimo iż według oficjalnych statystyk blisko 90% z nich jest kwalifikowanych jako „katolików”<sup>3</sup>.

Krajobraz mityczny Nahuatl z gór Zongolica, obok Boga-Chrystusa czy Dziewicy z Guadalupe i świętych, wypełniają postacie o rodowodzie prekolumbijskim, takie jak władcy podziemnej krainy Tlalokan, zarządzający plonami i pogodą. Sami Zongolikańczycy najczęściej określają siebie jako katolików, obecność zaś niechrześcijańskich postaci w swoim światopoglądzie mitycznym zwykle wyjaśniają, odwołując się do analogii z hierarchią społeczno-polityczną. Zgodnie z nią sprawujący władzę zwierzchnią Bóg-Chrystus ma na ziemi swoich namiestników, którzy zarządzają w jego imieniu określonymi dziedzinami, takimi jak plony lub pogoda. Stąd w rytuałach mających na przykład zapewnić płodność rolną i bezpieczeństwo plonów Zongolikańczycy często zwracają się zarówno do Boga i Marii Dziewicy, jak i władców Tlalokan.

Życie, obyczaje i wierzenia rdzennych mieszkańców gór Zongolica wciąż znajdują się na peryferiach zainteresowań meksykańskich antropologów. Wśród nielicznych monografii poświęconych temu regionowi można wymienić prace Georgette Soustelle (1958), Brigitte Hülsewiede (1992, 1997) i Marii Rodríguez (2003). Wszystkie one są głównie poświęcone rytualnemu systemowi *mayordomías* – cyklicznych festiwałów związanych ze świętymi katolickimi. Synkretyczny światopogląd mityczny Zongolikańczyków, wraz z elementami medycyny tradycyjnej, pojawia się na kartach kilku zaledwie opracowań, wśród nich przede wszystkim w monografii Rodríguez (2003) oraz publikacjach Ulricha Köhlera (1983), Hectora Alvaraza (1991) i Marceliny García (1992).

Ewangelizatorzy działający na obszarze gór Zongolica od XVI wieku nie zdołali w całości wykorzenić lokalnych wierzeń i praktyk z dwóch głównych powodów. Po pierwsze, po wejściu w życie dekretu z 1548 roku, który zniósł niewolnictwo rdzennej ludności Nowej Hiszpanii, w Sierra Zongolica utworzono tubylcze republiki (hiszp. *repúblicas de naturales*). Choć podlegały one Koronie Hiszpańskiej i były zobowiązane do uiszczania trybutu, władzę lokalną sprawowała rdzenna ludność. Sprzyjało to zachowaniu miejscowych zwyczajów i języka. Do dziś w ośmiu z czternastu gmin składających się na ten region odsetek ludności posłu-

<sup>2</sup> Nahuatl stanowią najliczniejszą grupę rdzennych mieszkańców współczesnego Meksyku, obecnie przede wszystkim w stanach Puebla, Guerrero, Veracruz, Hidalgo i San Luis Potosí. Odmiana nahuatl, którą posługują się mieszkańcy gór Zongolica, jest klasyfikowana przez Haslera (1996) jako nahuatl z Tehuacán-Zongolica. W dalszej części tekstu wszystkie pojęcia i zwroty ze współczesnego nahuatl w odnieniu do Tehuacán-Zongolica transkrybuję zgodnie z zasadami wprowadzonymi przez tego autora. Pozostałe transkrypcje wprowadzam w takiej formie, w jakiej pojawiają się w cytowanych źródłach.

<sup>3</sup> Zob. dane Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

gującej się wyłącznie językiem nahuatl sięga od 10 do ponad 50%<sup>4</sup>. Po drugie, do niedawna, ze względu na brak przejezdnych dróg, w wielu gminach księża pojawiali się tylko podczas ważniejszych uroczystości.

Gwałtowna rozbudowa infrastruktury komunikacyjnej w ciągu ostatnich dwóch dekad wpłynęła na zmiany kulturowe w Sierra Zongolica, przyczyniając się znacząco do stopniowego zanikania lokalnych tradycji wśród młodszych pokoleń Zongolikańczyków. Miejscowe rytuały, medycyna tradycyjna, sztuka ludowa i zwyczajowy ubiór cieszą się coraz mniejszym zainteresowaniem z ich strony. Jednocześnie za sprawą stałej obecności duchownych katolickich w gminach oraz rosnących wpływów Kościołów pentekostalnych elementy prekolumbijskie powoli, lecz nieubłagane są wypierane z zongolikańskiego krajobrazu mitycznego. W niepamięć zaczynają odchodzić nie tylko postacie mityczne i skierowane do nich rytuały, ale także złożona koncepcja elementów duchowych składających się wraz z ciałem na całość istoty ludzkiej.

Poniższe rozważania są oparte na trzech typach źródeł<sup>5</sup>. Pierwszym i najważniejszym są przekazy ustne rdzennych Zongolikańczyków. Realizując w latach 2007–2008 i 2011 badania terenowe w Sierra Zongolica, spędziłem łącznie ponad sześć miesięcy wśród mieszkańców tego regionu. Udało mi się wówczas przeprowadzić około 100 elektronicznie zarejestrowanych wywiadów oraz ogromną liczbę nieformalnych rozmów na temat zongolikańskich rytuałów, wierzeń i medycyny tradycyjnej. Wywiady przeprowadziłem w 12 spośród 14 gmin składających się na obszar gór Zongolica.

Rozmawiałem zarówno ze specjalistami od lokalnych rytuałów i medycyny tradycyjnej, jak i ze zwyczajnymi mieszkańcami gór, sprzedawcami, rolnikami, gospodyniami itd. Choć moimi rozmówcami bywały również osoby młode, większość z nich reprezentowała starsze pokolenie Zongolikańczyków, mieszczące się w przedziale wiekowym od około 45 do 70 lat. Jednym z tematów nieustannie powracających w tych rozmowach i wywiadach był wątek elementów duchowych człowieka.

Drugim rodzajem wykorzystanych źródeł są współczesne opracowania etnograficzne na temat rdzennej ludności, która, podobnie jak Zongolikańczycy, posługuje się językiem nahuatl, zamieszkując jednak inne obszary Meksyku.

Trzecim rodzajem źródeł są kroniki opisujące prekolumbijskie zwyczaje i wierzenia prekolumbijskich Nahuja.

Góry Zongolica stanowią niewielki obszar homogeniczny kulturowo. Mimo to uważne przyjrzenie się popularnym wśród Zongolikańczyków wierzeniom dotyczącym elementów duchowych ujawnia ich niezwykłą różnorodność, a przede wszystkim niejednoznaczność. Podobne zróżnicowanie występuje także w kon-

<sup>4</sup> Zob. dane Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

<sup>5</sup> Dotarcie do źródeł i ich opracowanie stało się możliwe dzięki stypendiom meksykańskiej Secretaría de Relaciones Exteriores i niemieckiej Deutscher Akademischer Austausch Dienst oraz wsparciu finansowemu Uniwersytetu Jagiellońskiego w ramach projektu „Społeczeństwo – Technologie – Środowisko”, współfinansowanemu przez Unię Europejską. Instytucjom tym chciałbym w tym miejscu wyrazić swoją ogromną wdzięczność.

cepcjach Nahua, którzy mieszkają w innych częściach Meksyku, i jest potwierdzone informacjami zachowanymi we wczesnokolonialnych kronikach.

Zaprezentowany poniżej materiał badawczy wskazuje przede wszystkim na zawodność jednoznacznych, ściśle zdefiniowanych i wywodzących się faktycznie z zanurzonych w judeochrześcijańskim światopoglądzie sposobów przedstawiania rdzennych systemów wyobrażeń o świecie z obszaru Mezoameryki<sup>6</sup>, w szczególności w odniesieniu do problemu elementów duchowych.

## Tonalizm i nagualizm: elementy duchowe w debacie antropologicznej

Zarówno u prekolumbijskich, jak i współczesnych rdzennych Nahua można się spotkać z wierzeniem przypisującym człowiekowi posiadanie kilku elementów duchowych. Niektóre z nich po śmierci udają się w zaświaty, inne rozpraszają się wraz z zakończeniem życia. Jeszcze inne można uznać za esencję samego życia, obecną w ludziach oraz związaną z ich siłą i zdrowiem.

Wśród elementów duchowych najczęściej wymienianych przez współczesnych i prekolumbijskich Nahua znajdują się *tonalli*, *nahualli* i *yolotl*. Mają one swoje odpowiedniki w światopoglądach mitycznych na obszarze całej Mezoameryki (zob. Martínez 2011). Przypisywanie człowiekowi elementów duchowych często bywa również kojarzone z wiarą w istnienie bytów paralelnych. Za byty paralelne można uznać zwierzęta, zjawiska atmosferyczne lub rośliny, które według mezoamerykańskich wierzeń łączy z człowiekiem zbieżność losów. Oznacza to między innymi, że gdy czyjś byt paralelny w postaci na przykład kojota zostanie zraniony osoba z nim związana dozna identycznych obrażeń. Niekiedy byty paralelne kojarzy się także z postaciami czarowników i ludzi zdolnych do przyjmowania postaci zwierzęcej.

Problem bytu paralelnego i przemiany czarownika w zwierzę stanowi przedmiot debaty akademickiej już od XIX wieku. Literatura antropologiczna i etnohistoryczna podejmująca ten temat jest niezwykle obszerna<sup>7</sup>.

Wielu badaczy dawnych i współczesnych wierzeń Nahua przychylił się do zaproponowanego przez George'a Fostera (1944) rozróżnienia na nagualizm (od

<sup>6</sup> Mezoameryką nazywam, zgodnie z definicją Kirchhoffa (1943), obszar kulturowo-geograficzny obejmujący terytorium rozciągające się od środkowego Meksyku po zachodnią część Kostaryki. W rozumieniu wąskim „Mezoameryka” oznacza wspomniany obszar w czasach prekolumbijskich. W rozumieniu szerokim nazwa tego obszaru może się również odnosić do współczesności. W tym artykule będę się odwoływał do szerokiego rozumienia tego terminu.

<sup>7</sup> Wśród najważniejszych opracowań można wymienić między innymi publikacje autorów takich jak Brinton (1894), Foster (1944), Villa (1947), Guiteras (1965), Vogt (1965), Pitt-Rivers (1970), Goosen (1975), Köhler (1977 i 1985), Aguirre (1980), López Austin (1984), Signorini, Lupo (1989), Garza (1990), Tranfo (1991), Báez-Jorge (1998) i Martínez (2011). W języku polskim temat ten poruszany jest przede wszystkim przez Mikoś (2009) i Michalika (2009), pojawia się także w książce Jacórzynskiego i Wołowskiego (1994).

*nahualli*) i tonalizm (od *tonalli*)<sup>8</sup>. W myśl owego rozróżnienia nagualizm miałby stanowić zbiór koncepcji dotyczących czarowników mających zdolność do przemiany w zwierzę lub zjawisko atmosferyczne, ewentualnie manipulujących swoim bytem paralelnym. Tonalizm stanowiłby natomiast zbiór koncepcji związanych z przypisywaniem każdemu człowiekowi bytu paralelnego.

Badacze tacy jak Foster, Köhler czy Beltrán Aguirre uznają, że nagualizmu i tonalizmu nie należy z sobą mylić i w konsekwencji są skłonni do uznawania opinii rdzennych respondentów, które nie są zgodne z owym modelem teoretycznym, za anomalie lub zgoła przekonania „błędne”.

Ponadto zdaniem Köhlera (1985) wierzenia związane z pełną, cielesną przemianą czarownika w zwierzę stanowią naleciałość europejską, przypisywanie zaś człowiekowi bytu paralelnego jest według tego autora „właściwą”, rdzenną koncepcją charakterystyczną dla obszaru Mezoameryki.

Najnowszą i najdalej idącą próbą usystematyzowania i zdefiniowania pojęć określających poszczególne elementy duchowe jest drobiazgowo, porównawcze studium Roberta Martinez (2011). Autor ten poszukuje rdzenia semantycznego<sup>9</sup> pojęcia *nahualli*. Ma nim być koncepcja „przebrania” bądź „okrycia” (hiszp. *disfraz* albo *cobertura*), które „symbolizuje status, cechy charakteru, stan zdrowia, niekiedy nawet wygląd zewnętrzny” i „wyraża za pomocą metafory nie-ludzkiego role odgrywane przez różne postacie w obrębie świata społecznego lub społecznego” (Martínez 2011, s. 499–501).

## Elementy duchowe u rdzennych Nahuaz z Sierra Zongolica

Zdaniem niektórych mieszkańców gór Zongolica życie stanowi próbę i w zależności od zachowania człowieka podczas tej próby jego dusza po śmierci może trafić odpowiednio do piekła (nah. *mihltlan*; hiszp. *infierno*) znajdującego się w głębi ziemi, czyśćca (hiszp. *purgatorio*) bądź też do nieba (nah. *ilwikatl*; hiszp. *cielo*), miejsca zamieszkania Boga. Nie ma wśród Zongolikańczyków zgody co do tego, jak należy ową duszę rozumieć. Jedni określają ją w nahuatl jako *tonalli*, inni jako *ihiotl*, jeszcze inni jako *yolotl*. Jednocześnie każde z tych pojęć może być rozumiane na wiele odmiennych sposobów.

<sup>8</sup> Omawiane tutaj rdzenne koncepcje – *nagual* i *tonalli* – nie mają, rzecz jasna, nic wspólnego z kategoriami stworzonymi przez Carlosa Castanedę na potrzeby jego licznych, fikcyjnych powieści.

<sup>9</sup> Określanego przezeń tautologizmem „centralne jądro” (hiszp. *núcleo central*).

## Tonalli

Jedną z podstawowych jednostek duchowych posiadanych przez człowieka jest *itonal* (od nah. \**tonalli*), w języku hiszpańskim nazywany – w zależności od kontekstu – *ánima* („duch”), *alma* („dusza”) bądź *espíritu* („duch”). Jest to ten rodzaj czy ta część duszy, która może zostać porwana przez mityczne istoty w wyniku „przestrachu“ (nah. *nemouhtli/mawilistli*, hiszp. *espanto/susto*). Zdaniem niektórych respondentów jest to pojedynczy element duchowy; inni mówią o jego podziale na kilka części, z reguły siedem. Obecność (lub utratę) *tonalli* lekarz tradycyjny (nah. *tepahti*) sprawdza przez badanie „pulsów”<sup>10</sup>.

## Ihyotl

*Ihyotl* („tchnienie” albo „oddech”) to element duchowy wymieniany przez zongolikańskich respondentów najrzadziej. Zwykle jest kojarzony z Duchem Świętym, którego w nahuatl nazywa się „Boskim Tchnieniem” (*Teoihyotl*). Zdarsza się jednak, że *ihyotl* czy *ehekayoh* („wietrzność”) bywa nazywany w języku hiszpańskim *espíritu* i utożsamiany z oddechem (hiszp. *aliento*) bądź powietrzem (hiszp. *aire*). Może być wówczas postrzegany jako dusza człowieka albo element duchowy charakterystyczny dla wszystkich istot obdarzonych życiem<sup>11</sup>. *Ihyotl* jest też czasem pojmowany jako element duchowy, który mają wyłącznie istoty ludzkie, w przeciwieństwie do innych niezwykłych istot mitycznych<sup>12</sup>.

## Nawalli / tonalli

Postać naguala (nah. *nawalli*) jest w górach Zongolica rozumiana co najmniej na kilka sposobów, przede wszystkim jako:

- Byt paralelny. Zwierzę, zjawisko atmosferyczne, roślina, którą łączy z człowiekiem rodzaj symetrii bytu<sup>13</sup>. Śmierć, bądź obrażenia jednego skutkują tym samym u drugiego. Również charakter zwierzęcego naguala (na przykład płochliwość) w myśl niektórych wypowiedzi pozostaje zgodny z charakterem związanego z nim człowieka. Większość respondentów z gór Zongolica twierdzi, że ma się tylko jednego naguala. Zwyczajni ludzie na ogół nie wiedzą, jakie to zwierzę czy roślina. Znajomość i umiejętność manipulowania swoim naguałem stanowi cechę ludzi obdarzonych niezwykłymi zdolnościami, przede wszystkim czarowników. Przyporządkowanie człowiekowi naguala polega bądź to na narodzinach obu w tym samym momencie, bądź jest kojarzone z datą urodzenia, ewentualnie wiąże się

<sup>10</sup> W myśl relacji doñi Reyny Ixmattlahua z gminy Atlahuilco miejsca pobytu siedmiu części *tonalli* odpowiadają siedmiu „pulsom” (tętnicom promieniowym).

<sup>11</sup> Don Oscar Garcia, gmina Tequila, październik 2011.

<sup>12</sup> Dona Claudia [nazwisko nieznanne], gmina Zongolica, grudzień 2007.

<sup>13</sup> Köhler (1977, 1983, 1985) nazywa tak rozumiany byt „sobowtórem przeznaczenia” (niem. *Schicksalsdoppelgänger*).

z wyborem dokonany przez samego naguala (lub ich grupę). Zdaniem jednego z respondentów naguala przydzielają dziecku podczas narodzin czarownicy<sup>14</sup>. Nagual często bywa określany w języku nahuatl jako *tonalli*, w języku hiszpańskim zaś między innymi jako *espíritu vivo* („żywy duch”), *imagen* („obraz”) danej osoby albo jej *estrella* („gwiazda”).

- Postać przybierana na drodze pełnej transformacji przez osobę mającą taką zdolność. Może być to zwierzę albo zjawisko atmosferyczne.
- Czarownik. Osoba szkodząca innym za pomocą czarów.
- Zwierzęcy opiekun. Zwierzę chroniące człowieka w niebezpieczeństwie.

### Yolotl

Nazywany przez część respondentów w języku hiszpańskim „duszą” (*alma*) element duchowy *yolotl* oznacza dosłownie „serce”. Niekiedy serce bywa rozumiane jako organ wewnętrzny, będący siedliskiem duszy. Zgodnie z częścią relacji *yolotl* jest elementem duchowym posiadanym również przez niektóre istoty mityczne<sup>15</sup>.

Jedną z dolegliwości, na które cierpią Zongolikańczycy, jest choroba określana przez nich jako „smutek” (hiszp. *tristeza*), objawami przypominający depresję. Czasem „smutek” wiąże się z utratą ducha (nah. *tonalli*). „Smutek” nazywa się też „chorobą serca” (nah. *yolkokolistli*).

Koncepcja serca jako metonimii psychoorganizmu człowieka wyraża się między innymi w tradycyjnym, pełnym szacunku pozdrowieniu *tlen kiktowa moyolotzin?* (oznaczającym dosłownie: „Jak miewa się Pańskie serce?”).

*Yolotl* nie zawsze jest wiązany z sercem rozumianym jako organ wewnętrzny. Może być pojmowany metaforycznie, jako „centrum”, najważniejsza z jednostek duchowych. Tak postrzegany *yolotl* pozostaje synonimem *tonalli* i może być lokalizowany w okolicach ciemienia<sup>16</sup>.

### Porywanie *tonalli*

Jak wspomniałem wcześniej, zgodnie z zongolikańskimi wierzeniami człowiek jest w pewnych sytuacjach narażony na czasową albo trwałą utratę elementu duchowego. Utratę tę określa się mianem „przestrachu”, sam element duchowy zaś najczęściej, choć nie zawsze, jest identyfikowany jako *tonalli*. Stąd opisując „przestrach”, Zongolikańczycy mawiają „nasz duch/*tonalli* wychodzi” (nah. *kisa toanima / totonalli*).

Lekarz tradycyjny diagnozuje utratę *tonalli* na podstawie badania „pulsów”. Słaby puls jest symptomem nieobecności ducha w ciele pacjenta. Innym sposobem może być przeprowadzenie rytualnego oczyszczenia (hiszp. *limpia*) polegającego przede wszystkim na przesuwaniu wzdłuż ciała pacjenta jajka, które następnie

<sup>14</sup> Don Manuel Tzompastle, gmina Tlaquilpa, sierpień 2007.

<sup>15</sup> Doña Claudia [nazwisko nieznane], gmina Zongolica, styczeń 2008.

<sup>16</sup> Don Pedro Sánchez Rosales, gmina Tlaquilpa, listopad 2011.

zostaje rozbite w naczyniu z wodą. Lekarz tradycyjny stawia diagnozę na podstawie kształtów przybieranych przez białko i żółtko. Do charakterystycznych objawów „przestrachu” należy między innymi brak apetytu, płaczliwość i senność. Na utratę *tonalli* szczególnie narażone są dzieci. Osoby charakteryzujące się wyjątkową odpornością na „przestrach” Zongolikańczycy nazywają „mocnymi duchowo” (hiszp. *fuerte de espíritu*).

Do „przestrachu” dochodzi zwykle w wyniku gwałtownych zagrożeń, takich jak wypadek, potknięcie się, nagłe pojawienie się drapieżnego zwierzęcia, niezwykłej postaci itd. „Przestrachu” można się nabawić również w wyniku lęku przed sankcją ze strony istot takich jak święci katoliccy, grożącą za pogwałcenie norm moralnych i praw społecznych. W celu odzyskania porwanego ducha lekarz tradycyjny odprawia rytuał zwany „leczeniem z przestrachu” (hiszp. *curación de espanto*) albo „wzywaniem duszy” (hiszp. *gritar el alma*). Głównym elementem rytuału jest złożenie mitycznemu porywaczowi elementu duchowego ofiary z kwiatów, świec i alkoholu.

## „Zły wiatr” i zmarli

„Zły wiatr” (nah. *amo kualli ehekatl*; hiszp. *mal viento*) pochodzi przede wszystkim z cmentarzy oraz domów, w których znajdują się chorzy i zwłoki. Może także stanowić synonim upiora – ducha osoby zmarłej tudzież innej, nieokreślonej postaci demonicznej. Zetknięcie się ze „złym wiatrem” czasem powoduje „chorobę wietrzną” (nah. *ehekakokolistli*), której objawami są między innymi bóle głowy, wyczerpanie i nudności. Leczenie opiera się przede wszystkim na rytualnym oczyszczeniu przy użyciu takich roślin jak *sáuco* (*Sambucus mexicana*)<sup>17</sup> i bazylii. Niekiedy korzysta się też ze środków farmakologicznych, w rodzaju *Esencia de Toronjil* albo *Alka-zeltzer*. Zastosowanie w terapii może mieć ponadto sproszkowane łożysko zachowane od dnia porodu pacjenta. Według jednego z respondentów w „zły wiatr” przekształca się po śmierci człowieka jego *ihyotl*<sup>18</sup>.

## Elementy duchowe u współczesnych Nahuas z innych obszarów

### *Tonal*

Na sąsiadującym z górami Zongolica obszarze Sierra Norte de Puebla *tonal* najczęściej jest rozumiany jako element duchowy, który może zostać przechwycony w wyniku „przestrachu” i często stanowi określenie zamienne z *ecahuil*

<sup>17</sup> Odmiana bzu.

<sup>18</sup> Don Oscar García, gmina Tequila, październik 2011.



(„cień”). W tym samym regionie *tonal* może być kojarzony także z bytem paralelnym, zwykle w postaci zwierzęcia. Zgodnie z relacjami respondentów Itala Signoriniego i Alessandra Lupa *ecahuil* pozostaje rozproszony po całym ciele. Jego utrata powoduje apatię, depresję, brak apetytu, a w konsekwencji grozi śmiercią (Signorini, Lupo 1989, s. 55–71). Według tych autorów czarownicy zdolni są do manipulowania swoimi bytami paralelnymi (tu: *tonalme*) poprzez wcielanie w nie swojego „cienia” (Signorini, Lupo 1989, s. 69).

Lekarze tradycyjni z Sierra Norte de Puebla wyodrębniają wiele odmian „przestrachu” (hiszp. *susto*), między innymi w zależności od płci, stanu trzeźwości oraz tego, czy element duchowy zostaje porwany przez wodę, ogień, ziemię itp. Pojawia się nawet koncepcja „przestrachu” wywołanego przez podróż samolotem (Aramoni 1990, s. 50; Segre 1990, s. 219–234). W celu odzyskania elementu duchowego, obok składania ofiar dla mitycznych istot, lekarze tradycyjni z tego regionu odbywają niekiedy podróże do zaświatów, wpisujące się w paradygmat szamański (Aramoni 1990, s. 50).

W regionie Huasteca *tonali* może być rozumiany jako przeznaczenie, predyspozycja, na przykład do podjęcia się roli lekarza tradycyjnego (Sandstrom 1991, s. 233). Na ogół jednak *tonali* oznacza jeden z elementów duchowych, percypowalnych jako ciepło bijące z ludzkiego ciała. *Tonali* jest przekształcany w rodzaj energii animującej żywą istotę, zwanej *chichahualistli*, przenoszonej przez krew (*ibidem*, s. 247). Ten rodzaj ducha mają wyłącznie ludzie i zwierzęta. W myśl wierzeń huasteckich Nahuja podczas snu *tonali* podróżuje, po śmierci zaś ulega rozproszeniu (Sandstrom 1991, s. 258). *Tonali* składa się z siedmiu segmentów i dlatego zwane jest *chicome tonali* (Sandstrom 1991, s. 259).

Nahuja z odległego regionu Sierra Madre Occidental odpowiedzialność za wywołanie „przestrachu” przypisują najczęściej duchom zmarłych. *Kipia difunto* („ma zmarłego”) to określenie stanowiące niekiedy synonim „przestrachu”. „Przestrach” (hiszp. *susto*) bywa na tym obszarze kojarzony także z działaniem Tlahualilo („Diabła”), który ma w zwyczaju wchodzić w podziemiach porwany element duchowy.

### *Ihiotl*

W wierzeniach i medycynie tradycyjnej Nahuja z Sierra Norte de Puebla *ihiotl* jest postrzegany nie tyle jako element duchowy, ile jako pewien rodzaj mocy, charakterystyczny dla ludzi o „silnym sercu”. Może stać się ona przyczyną choroby lub wypadku osoby narażonej na jej działanie (Aramoni 1990, s. 45).

Tymczasem dla Nahuja z Sierra Madre Occidental to właśnie *ihiotl* („oddech”) jest elementem duchowym oddzielającym się od ciała i porwanym w wyniku „przestrachu” (Alvarado 2004, s. 236, 274).

## Nahual

Nahua z Sierra Norte de Puebla byt paralelny (zwykle w postaci zwierzęcia, niekiedy także zjawiska atmosferycznego) nazywają najczęściej *tonal*. W myśl lokalnych wierzeń można mieć od pięciu do siedmiu różnych *tonalme*. Śmierć ostatniego z nich oznacza śmierć związanego z nimi człowieka. Cechy charakterystyczne zwierzęcego bytu paralelnego mogą być odzwierciedlane w człowieku. Z kolei *nahual* na ogół stanowi na tym obszarze określenie czarownika. Umiejętnością często przypisywaną czarownikom jest wcielanie swojego *ecahuil* („cienia”) w związane z nim byty paralelne (*tonalme*), najczęściej drapieżniki nocne, takie jak jaguary, sowy, węże itd. (Signorini, Lupo 1989, s. 55–71). Ponadto rdzenna ludność z tego regionu wiąże zjawisko manipulowania przez czarownika swoim bytem paralelnym (lub wcielania się w określone zwierzę) z mitycznymi istotami nazywanymi *mazakameh*. *Mazaka* najczęściej jest rozumiany jako istota wywołująca „przestraszyć” albo wysysająca krew (Aramoni 1990, s. 35).

Nahua z Huasteca nazywają czarowników przyjmujących zwierzęcą postać *tla-cueptli*. Przybierana postać jest z kolei nazywana *nahuali* albo *tlacuapali*. Istoty tego rodzaju szczególnie chętnie wysysają krew z niemowląt (Sandstrom 1991, s. 254).

Dla Nahua ze stanu Tlaxcala na obszarze centralnym *nahual* to z reguły psotnik, leń i złodziej zdolny do przybierania zwierzęcej postaci. Jego występki na ogół nie zagrażają życiu ofiar. W myśl lokalnych wierzeń *nahual* dokonuje pełnej fizycznej transformacji w postać zwierzęcą, trzykrotnie przeskakując popioły z domowego paleniska lub okrążając konstrukcję tradycyjnej sauny *temazcal*. *Nahual* potrafi przybrać do pięciu różnych form zwierzęcych. Zdolność transformacji nie jest tutaj wrodzona, lecz wyuczona (Nutini, Roberts 1993, s. 43–47).

Również w Sierra Madre Occidental nie brakuje opowieści o ludziach przybierających zwierzęcą postać. Często osoby te okazują się złodziejami. Można się spotkać z relacjami podkreślającymi konieczność tarzania się w popiołach w celu dokonania transformacji (Preuss 1982, s. 273, 309–325; Alvarado 2004, s. 264).

## Yolotl

W wierzeniach Nahua z Sierra Norte de Puebla *yolo* oznacza zarazem organ wewnętrzny (serce) i element duchowy. Rozumiany jako element duchowy *yolo* stanowi ośrodek i źródło *yolía* („witalności”) (Aramoni 1990, s. 41–44). *Yolo* jest niewidzialny i nieśmiertelny, a po śmierci ciała powraca do Stwórcy. W języku hiszpańskim określa się go tutaj najczęściej jako *alma* („dusza”) (Signorini, Lupo 1989, s. 47–55).

Dla huastekich Nahua *yolotl* („serce”) oznacza istotę bytu, jego siłę życiową. Zgodnie z tą koncepcją wszystkie rodzaje bytów, z przedmiotami włącznie, mają swoje „serce” (Sandstrom 1991, s. 258). Przez pewien czas po śmierci „serce” pozostaje obecne w ciele zmarłego i próbuje się połączyć z krewnymi. Może w ten sposób spowodować śmierć jednego z nich (Sandstrom 1991, s. 259). W związku z tym *yolomej* są również rozumiane jako duchy zmarłych (Sandstrom 1991, s. 257).

### „Zły wiatr”

Koncepcja „złego wiatru” także należy do fenomenów szeroko rozpowszechnionych nie tylko w wierzeniach Nahuja, ale na ogół w rdzennym światopoglądzie mezoamerykańskim. Nahuja z Sierra Norte de Puebla wyróżniają dwa rodzaje *ejekat* („wiatrów”). Pozytywne wiążą się z deszczem, negatywne zaś, zwane *amo kuali ejekat* („zły wiatr”), z urokami i postacią Diabła (Aramoni 1990, s. 60).

Z kolei w światopoglądzie mitycznym Nahuja z Huasteca *ejekameh*, zwane także po hiszpańsku *malos aires* („złe powietrze”), atakują ludzi o niskim poziomie *chichahualistli* („siły witalnej”), najczęściej starców i dzieci. *Ejekameh* pojawiają się tam, gdzie ludzie tracą nad sobą panowanie, kłócą się, złością i klną (Sandstrom 1991, s. 252).

## Kontekst prekolumbijski

Choć w kronikach i traktatach, takich jak *Historia general de las cosas de Nueva España* czy *Tratado de las supersticiones* elementy prekolumbijskich wierzeń są prezentowane, zgodnie z chrześcijańskim modelem, jako „przesady”, a wszystkie bóstwa jako „demony”, stanowią one niezwykle cenne źródło wiedzy na temat mitycznego światopoglądu dawnych Nahuja. Były pisane przez osoby doskonale władające językiem nahuatl, zwykle na podstawie szczegółowych wywiadów z przedstawicielami rdzennej ludności, mającymi świeżo w pamięci niedawne zwyczaje. Niektóre z kronik, takie jak choćby *Historia Chichimeca* Fernanda de Alva Ixtlilxochitla, zostały stworzone przez potomków arystokracji Nahuja, opisujących wcześniejsze tradycje na podstawie bezpośrednich relacji swoich ojców i dziadków. Celem, jaki przyświecał wszystkim zakonnikom piszącym kroniki i traktaty na temat wierzeń i rytuałów prekolumbijskich Nahuja, był możliwie jak najbardziej szczegółowy i precyzyjny opis, aby uniknąć prób ich kontynuowania w zawołanych, pseudochrześcijańskich formach. Z tego względu – mimo moralizatorskiego tonu i naznaczonej niechęcią terminologii – kroniki i traktaty stanowią rzetelne źródła.

### *Teyolia, ihíyotl i tonalli*

Zgodnie z zapiskami we wczesnokolonialnych źródłach prekolumbijscy Nahuja nazywali chorobę *in ehécatl*, wskazując na jej związki z wiatrem lub *in temoxtli*, podkreślając jej niebiańskie, boskie pochodzenie (López Austin 1994, s. 172).

Dawni Nahuja wyróżniali elementy duchowe takie jak *teyolia*, *ihíyotl* i *tonalli*. Jak pisze López Austin:

*Teyolia* jest nieodłączna od żywej ludzkiej istoty; zaś *tonalli* opuszcza organizm w zwyczajny, albo niezwyklej sposób i powraca do niego spontanicznie, bądź może zostać umieszczona poprzez procedury terapeutyczne. Niektóre istoty ludzkie w określonych warunkach emanują szkodliwy *ihíyotl* (López Austin 1984, s. 262).

*Teyolía* (od nah.c. \**yoli*, znaczącego „żyć”, „rodzić się”, „rozkwitać”) bywała uznawana za element duchowy, który po śmierci udaje się do świata zmarłych. Jak pisze w XVI wieku kronikarz Fernando Alvarado Tezozómoc: „(...) i z tej przyczyny [z powodu adorowania boga Huitzilopochtli przez Azteków – PGM] liczne duchy (nah.c. *teyolía*) uprowadzono do Mictlan<sup>19</sup>” (Alvarado Tezozómoc 1975, s. 13).

*Teyolía* zarówno etymologicznie, jak i konceptualnie jest powiązana z „sercem” (nah.c. *yóllotl*). Od początku czasów kolonialnych słowo *teyolía* tłumaczono jako „duch” (hiszp. *ánima*) (López Austin 1984, s. 253).

Według XVI- wiecznego słownika Alonza de Moliny nazwa *tonalli* wywodzi się od rdzenia *tona*, znaczącego „oświecać”, „ogrzewać”, „świecić (jak słońce)”. Zgodnie z relacją z *Kodeksu Martinense* element duchowy *tonalli* zostaje umieszczony w człowieku przez parę najwyższych bóstw, Ometecuhtli i Omecihuatl, zamieszkujących dwunaste piętro niebios: „Mówi się, że tam my, ludzie, jesteśmy stwarzani, że stamtąd pochodzi nasz duch (nah.c. *totonal*), gdy się go umieszcza, gdy jako kropla spada dzieciątko. Stamtąd pochodzi jego duch, wnika do jej [matki] wnętrza; przysyła go Ometecuhtli” (za: López Austin 1984, s. 227).

Niekiedy *tonalli* utożsamiano również z *tléyotl* – „sławą” – elementem konstytuującym los, fortunę i hart ducha człowieka (López Austin 1984, s. 231).

Podobnie jak współcześnie w wierzeniach dawnych Nahuas *tonalli* stanowiło element duchowy, który można było utracić. Szczegółową relację z metod diagnozy, dokonywanej za pomocą lustra wody przez lekarza tradycyjnego, zdaje XVII-wieczny kronikarz Hernando Ruíz de Alarcón. Przytacza on także fragmenty inwokacji rytualnej towarzyszącej ustaleniu miejsca pobytu zaginionego elementu duchowego: „Nuże, racz przybyć, matko moja, Pani Klejnotów (nah.c. *Chalchiuhe*) (...). Widzimy tu biedne dziecię, które, zda się, opuścił jego czcigodny duch (nah.c. *tonalli*)” (Alarcón 1988, s. 137).

Dalej autor ów pisze: „Zakończywszy rzucanie owego uroku i zaklęcia, ukazując, że pochwycili już ducha, dokładają starań, by przywrócić go dziecku” (Alarcón, s. 140–141).

O „przestrachu” wspomina też Alonzo de Molina (1976). Tłumaczy on „przestrach” jako *netonalcahualiztli*, dosłownie „opuszczenie przez *tonalli*”. Frazę „przestraszyłem się” przekłada z kolei jako *ninotonalcahualtía yuhquin atl nopan quiteca*, co znaczy dosłownie „opuszcza mnie *tonalli*, jakby ktoś mnie wodą oblał”. Tym samym Molina również podkreśla akwatywne konotacje „przestrachu” obecne u Alarcona.

### *Nahualli*

Także koncepcje związane z nagualizmem, podobnie jak sam termin *nahualli*, są obecne w licznych tekstach wczesnokolonialnych. Szczególnie szerokie omówienie tej problematyki znajduje się we wspomnianym traktacie Alarcona. Autor ów przytacza liczne przykłady spotkań Hiszpanów z przedstawicielami rdzennej

<sup>19</sup> Kraina zmarłych w mitologii Nahuas.

ludności, których łączyła szczególna więź ze zwierzętami, takimi jak kajman, nieoperz itp. (Alarcón 1988, s. 35–37). Na temat znaczenia terminu *nahualli* Alarcón (s. 38–39) pisze:

Ponadto wnoszę, iż określenie i znaczenie miana *nahualli* może się wywodzić z jednego z trzech źródeł, które oznaczają: pierwsze – kierować; drugie – przemawiać władczo; trzecie – skrywać się lub przyoblekać. (...) Mnie przekonuje owo trzecie, jakim jest czasownik *nahuallia*, co znaczy chować się okrywając się czymś, co byłoby tym samym, co przyoblekać się, i w ten sposób *nahualli* znaczyłoby przyobleczony lub przebrany za takie to a takie zwierzę, jak to oni powszechnie utrzymują.

W tekstach XVI-wiecznego kronikarza Sahaguna *nahualli* jest rozumiany z jednej strony jako „mędrzec” (nah.c. *tlatatini*), „strażnik” (nah.c. *tlapixqui*) i „obserwator” (*itzqui*), z drugiej zaś jako złośliwy i diaboliczny (nah.c. *tlahueliloc*) czarownik (Anderson, Dibble 1982).

Większość kronikarzy, podobnie jak Alarcón, traktuje *nahualli* jako synonim czarownika (hiszp. *brujo*) albo istoty wampirycznej, w rodzaju *teyolloquani* („pożeracz serc”) czy *tetlachichiuiani* („wysysacz”) (zob. Alarcón 1988, s. 37). Gdy *nahualli* oznacza w tekstach kronikarzy zwierzę, najczęściej jest ono postrzegane jako postać, którą czarownik przybiera w wyniku transformacji. Można jednak spotkać się też z opisami, które zdecydowanie sugerują rozłączność bytów paralelnych. Wśród nich znajduje się między innymi opis rozmowy Quetzalcoatl z jego *nahual* przy okazji zstępowania do Mictlan przedstawiony w XVI-wiecznym anonimowym tekście *Leyenda de los soles* (Velázquez 1982, s. 120–121).

## Zakończenie

Przyjrzenie się koncepcjom dotyczącym elementów duchowych w kontekście prekolumbijskim i współczesnym uwidacznia, że ich niejednoznaczność czy brak ścisłych rozgraniczeń pomiędzy nimi nie charakteryzuje wyłącznie światopoglądu mitycznego współczesnych Nahuaz z gór Zongolica. Pojęcia takie jak *tonalli*, *nawalli*, *ihyoatl*, czy *yoloatl* w pewnych kontekstach mogą stanowić synonimy, w innych zaś odnosić się do odmiennych (lecz wciąż stanowiących elementy jednego kompleksu) zjawisk.

W codziennym doświadczeniu posługujemy się wieloma kompleksami pojęć, które w zależności od kontekstu i indywidualnego sposobu użycia będą bądź to luźno z sobą nawzajem powiązane, bądź też ściśle rozróżniane, kiedy indziej zaś w pełni utożsamiane. Za przykład może posłużyć kompleks pojęciowy obejmujący „kochanka”, „partnera”, „przyjaciela” i „kumpla”. Dla jednych „kumpel” jest synonimem „przyjaciela”, dlatego „przyjacielem” nazywają każdą zaprzyjaźnioną osobę. Inni wprowadzają ściśle rozróżnienie pomiędzy tymi pojęciami i określenie „przyjaciel” rezerwują jedynie dla bardzo nielicznych, szczególnie bliskich osób. Jeszcze inni „przyjacielem” nazywają osobę, z którą łączy ich zażyłość intymna, w szczególności towarzysza życia, osobę, z którą pozostają w stałym związku

niebędącym jednak małżeństwem. Wówczas „przyjaciół” będzie synonimem „kochanka” lub „partnera”. To ostatnie pojęcie ma jednak szerokie zastosowanie, może wiązać się na przykład z relacją zawodową, w związku z czym przedstawienie znajomym nowej osoby jako „partnera” bez dodatkowego określenia kontekstu może się okazać konfundujące.

Koncepcje Nahua dotyczące elementów duchowych oraz przedstawione tutaj antropologiczne próby ich opisu ukazują, jak trudnym i pełnym wyzwań zadaniem jest próba usystematyzowania poszczególnych aspektów rdzennych systemów wyobrażeń o świecie. Jednoznaczne porządkowanie wierzeń według arbitralnie definiowanych kategorii może prowadzić do zniekształcenia i zubożenia ich źródła – bogatych, żywych wyobrażeń o świecie. Jak wskazują przytoczone przykłady, prezentowanie *tonalli* czy *nawalli* jako jasno określonych terminów wiąże się nieodłącznie z odrzucaniem tych wypowiedzi respondentów, które nie pasują do przyjętego modelu. W przypadku pojęć o ściśle kontekstualnym znaczeniu należy zachować szczególną ostrożność przy próbach poszukiwania ich jednolitego rdzenia semantycznego, bo czasem może on po prostu nie istnieć. Zamiast tego można, tak jak w omawianym przypadku wierzeń Nahua, mieć do czynienia z kompleksem wzajemnie skojarzonych pojęć. Wówczas próba tworzenia ścisłych definicji, często ukutych na kanwie zachodniego paradygmatu naukowego, nie przybliży do wyjaśnienia ani do poznania badanego zjawiska. Przeciwnie – może raczej prowadzić do tworzenia jego fałszywych obrazów.

## Bibliografia

- Aguirre Beltrán G.  
1980 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura, colonial, México.*
- Alarcón Hernando R., de  
1988 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, México.*
- Alvarado Solís N.  
2004 *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango, México.*
- Alvarado Tezozómoc F.  
1975 *Crónica Mexicáyotl, México.*
- Alvarez Santiago H.  
1991 *El xochitlali en San Andrés Mixtla, Xalapa.*
- Anderson A., Dibble Ch. (red.)  
1982 *Florentine Codex, Santa Fe.*
- Aramoni Burguete M.  
1990 *Tlalokan Tata, Tlalokan Nana: Nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena, México.*
- Báez-Jorge F.  
1998 *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena, Xalapa.*

Bautista F.J.

1979 *Algunas abusiones antiguas*, [w:] *Teogonía e historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, red. A.M. Garibay K., México, s. 143–152.

Brinton D.

1894 *Nagualism. A Study in Native-American Folklore and History*, Philadelphia.

Foster G.

1944 *Nagualism in Mexico and Guatemala*, „Acta Americana”, nr 2, s. 85–103.

García López M.

1992 *Necis, moskaltis, mikis (nacer, crecer, morir)*, „América Indígena”, nr 3(52), s. 121–136.

Garza M., de la

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México.

Goosen G.

1975 *Animal Souls and Human Destiny in Chamula*, „Man”, nr 3(10), s. 448–461.

Guiteras Holmes C.

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México.

Hasler Hangert A.

1996 *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*, México.

Hülsewiede B.

1992 *Die Nahua von Tequila*, Münster.

1997, *Die Mayordomías in Tequila*, Münster.

Jacórzynski W., Wołowski D.

1994, *Porywacze dusz*, Warszawa.

Kirchhoff P.

1943 *Mesoamérica. Sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales*, „Acta Americana”, nr 1, s. 92–107.

Köhler U.

1977 *Čonbílal Č'ulelal. Grundformen Mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya-Tzotzil*, Wiesbaden.

1983 *Ethnographische Notizen zum Alter-Ego Glauben und Nagualismus in Mexiko*, „Mexicon”, nr 2(5), s. 30–32.

1985 *Olmeken und Jaguare. Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas*, „Anthropos”, nr 80, s. 15–52.

López Austin A.

1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México.

Martínez González R.

2011 *El nahualismo*, México.

Michalik P.G.

2009 *Długi warkocz Xiwimeh. Konfuzje we współczesnym folklorze meksykańskim*, „Nomos”, nr 65/66, s. 61–74.

Mikoś K.

2009 *Likantropia a nagualizm*, „Nomos”, nr 65/66, s. 25–48.

Molina F. A., de

1976 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Puebla.

Nutini H., Roberts J.

1993 *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Tucson.

Pitt-Rivers J.

1970 *Spiritual Power in Central America: The Naguals of Chiapas*, [w:] *Witchcraft Confessions & Accusations*, red. M. Douglas, s. 183–206.

Preuss K.

1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México.

Reynoso Rábago A.

2006 *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, México.

Rodríguez M.

2003 *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica*, México.

Sahagún F.B. de

2006 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México.

Sandstrom A.

1991 *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman.

Segre E.

1990 *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México.

Signorini I., Lupo A.

1988 *Las fuerzas anímicas en el pensamiento nahua*, „América Indígena”, nr 4(20), s. 13–21.

Soustelle G.

1958 *Tequila: un vilage náhuatl du Mexique oriental*, Paris.

Torquemada F.J. de

1986 *Monarquía Indiana*, México.

Tranfo L.

1991 *Tono i nagual*, [w:] *Los huaves de San Mateo del Mar*, red. I. Signorini, México.

Velázquez F. (red.)

1992 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México.

Villa Rojas A.

1947 *Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico*, „American Anthropologist”, nr 4 (49), s. 578–587.

Vogt E.

1965 *Zinacanteco „Souls”, „Man”*, nr 65, s. 33–35.