

## EL TEMASKALI: MÉTODO SIMBÓLICO-MITOLÓGICO-MÁGICO DE HABITAR

**Carlos Edwin Morón García<sup>1</sup>**

Universidad Intercultural del Estado de México – México

**Verónica Trujillo Mendoza<sup>2</sup>**

Universidad Intercultural del Estado de México – México

**Maribel Pérez Crisóstomo<sup>3</sup>**

Universidad Intercultural del Estado de México – México

**Recibido:** 05/08/2025

**Aprobado:** 17/12/2025

### RESUMEN

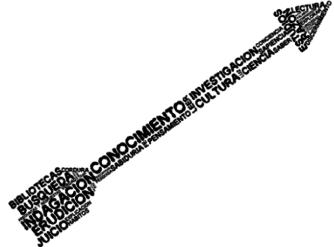
Las ritualidades de origen prehispánico permiten aproximaciones a las perspectivas desde las que se constituye el mundo y su habitar dentro de un complejo sistema simbólico denominado cosmovivencial. Por ello, el objetivo de este estudio fue describir al *temaskali*<sup>4</sup> como modo de habitar el mundo, desde una perspectiva simbólico-mítica-mágica, para comprenderlo como estructura interpretativa de la experiencia vivencial del ser humano. Tal propósito se origina al interrogarse respecto de cómo el *temaskali* propicia una interpretación de la experiencia vivencial del habitar desde una dimensión simbólico-mítica-mágica. Ante esto se propone, que la experiencia vivencial del ritual del *temaskali* permite una interpretación del ser humano como ser errático, o en constante alumbramiento, que habita el mundo. Las indagaciones al respecto de esta propuesta se derivan de la observación participante de esta práctica y la aproximación hermenéutica, que supone que la experiencia de mundo es vivencial, por tanto, implica tanto la

<sup>1</sup> Maestro en Comunicación y Estudios de la Cultura. Profesor-investigador. Universidad Intercultural del Estado de México. Correo electrónico: edwin.moron@uiem.edu.mx

<sup>2</sup> Maestra en Comunicación y Estudios de la Cultura. Profesora-investigadora. Universidad Intercultural del Estado de México. Correo electrónico: veronica.trujillo@uiem.edu.mx

<sup>3</sup> Maestra en Educación, neurocognición y aprendizaje. Profesora-investigadora. Universidad Intercultural del Estado de México. Correo electrónico: maribel.perez@uiem.edu.mx

<sup>4</sup> El uso de esta escritura respecto al idioma *naua*, obedece al alfabeto propuesto en la obra: *Tlajtolchiuali*, palabra en movimiento: el verbo, de Crispín Amador, editada en 2002. Se utilizará dentro del texto cuando las palabras en tal idioma provengan del análisis propuesto, no así para las citas de otros autores que se empleen en la discusión.

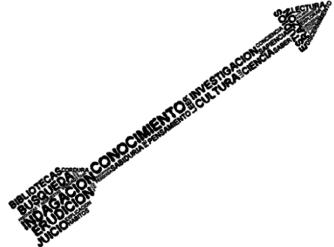


presencia, como participación, para dialogar entre el acontecer ritual y la comprensión del modo de vida que permite el sentido de existir. Tal observación deriva de un seguimiento a la práctica de *temaskali* realizada en la Universidad Intercultural del Estado de México y cinco testimonios de los participantes habituales. Para reflexionar a propósito de lo dicho, se articulan tres momentos: primero se describe el proceso del *temaskali* en un municipio del Estado de México; posteriormente, se expone el acontecer simbólico-mítico-mágico de este ritual que propicia el habitar; finalmente, se plantea la relación de tal acontecer con el modo de ser errático que implica la existencia (*nemili* en el idioma *nauatl*). Todo ello, con base en una trama interpretativa que vincula los testimonios con los tópicos hermenéuticos considerados. Como uno de los principales hallazgos, se propone que en el *temaskali* opera una cuaternidad de habitabilidad centrada en la noción de *tlojke-nauake*, el cerca y el junto, condición que favorece un tránsito permanente entendido como existencia (*nemili*), lo cual devuelve la mirada a los procesos rituales como dinámicas cosmovivenciales de la existencia en el mundo.

**Palabras claves:** Experiencia – Ritualidad – Vientre – Cueva - Renacimiento.

## ABSTRACT

Ritualities of pre-Hispanic origin allow us to comprehend the perspectives from which the world and its inhabitation are constituted within a complex symbolic system called cosmovivential. Therefore, the objective of this study is to: describe the *temaskali* as a way of inhabiting the world, from a symbolic-mythical-magical perspective, in order to understand it as an interpretive structure of the lived experience of human beings. For this purpose, this reflection inquires how the *temaskali* fosters an interpretation of the lived experience of habitation from a symbolic-mythical-magical dimension? The main hypothesis of this paper is that the lived experience of the *temaskali* allows an interpretation of the human being as an erratic being, or in constant enlightenment, who inhabits the world. This proposal is the result of participant observation of this practice and of the hermeneutic approach, which assumes that all experience in the world is experiential, and therefore, it requires both presence and participation, to dialogue between the ritual event and the understanding of the way of life that allows this sense of existence. This reflection results from the *Temaskali* practice in the UIEM and five testimonies from several participants of them. To reflect on the above, three moments are



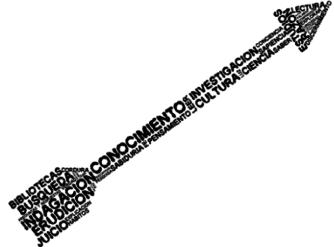
articulated: first, the process of the *temaskali* in a municipality in the State of Mexico is described; then, the symbolic-mythical-magical event of this ritual that fosters habitation is presented; finally, the relationship between that event and the erratic mode of being implied by existence (*nemili* in the *Nauatl* language) is proposed. All the discussion comes from an interpretative wave where links the testimonies with the hermeneutic topics. As a main result we considered the *temaskali* allows an habitability fourfold, called in *nauatl tlojke nauajke*, the close and beside, condition who allows a permanent transit or *nemili*-existensy.

**Keywords:** Lived experience – Rituality – Belly – Cave - Rebirth.

## 1. Introducción

El *temaskali* ha sido estudiado, de manera general, como un proceso reminiscente de la época prehispánica que resalta por sus capacidades terapéuticas, empero, poco se considera su potencia como articulador de la vivencia mística-ritual para el ser humano. Algunas aproximaciones realizadas por Sandoval Forero (2003), Mendoza, Pérez & Cuaquehua, (2004) y Lillo Macina (1998) dan por hecho que en él predomina la condición higiénica, señalada desde el nombre, que se ha asumido de manera llana como baño de vapor, condición que le resta las dimensiones de ritualidad y misticidad propias de una filosofía y un modo de ser en el mundo presente en prácticas de pueblos originarios. Así, se propone una interpretación fundada en el acontecer del ritual para comprender desde un lugar distinto, no solo el proceso, sino la interpretación del propio vocablo que remite a una búsqueda permanente de habitabilidad, es decir, una búsqueda (*temoa*) que el ser humano emprende para encontrar su lugar en la tierra (*kali*).

De lo anterior se entrevé que la importancia del uso, participación y ritualización de este proceso implica, no solo una concepción particular de la salud humana, sino fundamentalmente un modo de existencia y, por tanto, de habitabilidad en él. Esta investigación se ubica en las discusiones respecto de la cosmovivencia indígena contemporánea y sus potenciales diálogos con los conocimientos científicos que han soslayado la importancia de las maneras en que se imbrica, en el mundo indígena, el saber con la ritualidad y la concepción mítica que dan lugar a la existencia. Por ello, se recupera la experiencia en el ritual del *temaskali* en una comunidad con población indígena, San



Felipe del Progreso<sup>5</sup> (SFP), en la que se ha potenciado la realización de esta práctica como elemento de convivencia e identidad, aunado al valor terapéutico que posee.

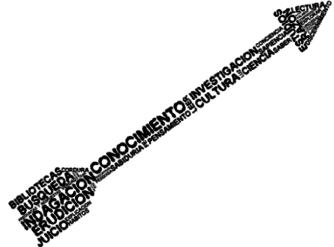
Los referentes teóricos considerados parten de la hermenéutica, la antropología, la filosofía y se proponen un par de condiciones conceptuales resultado de la tradición oral recuperadas desde el idioma *nauatl*. Desde la perspectiva hermenéutica, se retoman las nociones de habitar, edificar y cuidar como constitutivas para el abordaje de la experiencia interpretativa de una persona al participar en un ritual como el *temaskali*. Desde la filosofía, se recupera la propuesta del imperativo cenital de Sáez (2009) ya que asume la importancia que tiene el proceso de encuentro-desencuentro para la constitución del ser humano, donde emerge la noción de intersticio como elemento nodal en la comprensión de la experiencia humana de existir. Así, se vinculan las categorías *nemili* y *kali* como condiciones existenciales que propician un modo de concebir la existencia desde esa perspectiva ancestral, puesto que *nemili* significa andanza, a la vez que existencia; y *kali*, supone la idea de un recinto o espacio de resguardo para el habitar.

Dadas estas consideraciones se propone como objetivo describir al *temaskali* como modo de habitar el mundo, desde una perspectiva simbólico-mítica-mágica, para comprenderlo como estructura interpretativa de la experiencia vivencial del ser humano. Tal propósito se origina al interrogarse respecto de cómo el *temaskali* propicia una interpretación de la experiencia vivencial del habitar desde una dimensión simbólico-mítica-mágica. La experiencia vivencial del ritual del *temaskali* permite una interpretación del ser humano como ser errático, o en constante alumbramiento, que habita el mundo. Para reflexionar a propósito de lo dicho, se articulan tres momentos: primero se expone el entorno de abordaje para esta reflexión; posteriormente, se plantea el acontecer simbólico-mítico-mágico del ritual de *temaskali* que propicia el habitar; y como tercera instancia, se plantea la relación de tal acontecer con el modo de ser errático que implica la existencia (*nemili* en el idioma *nauatl*).

## 2. Materiales y Métodos (Metodología)

### 2.1. El *temaskali* en San Felipe del Progreso

<sup>5</sup> De acuerdo con datos del Censo de Población y vivienda de 2020, SFP es un municipio del norte del Estado de México cuya población es de 144 924 habitantes, de los cuales, poco más de 29 mil hablan el idioma Mazahua o se asumen como indígenas.

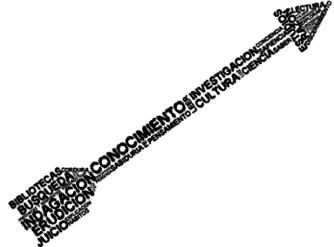


El abordaje de este planteamiento parte de una perspectiva cualitativa debido a las condiciones interpretativas del problema de investigación, por lo que la hermenéutica funge como metodología y como cuerpo teórico de exploración. En ese sentido, se emplearon herramientas derivadas de la antropología tales como la etnografía y la observación participante para el acercamiento al objeto de estudio, así como su acontecer en el entorno de ocurrencia. Dentro de ese entorno se estableció un diálogo con los participantes de esta ritualidad para conocer sus percepciones acerca del fenómeno que experimentaron, desde una perspectiva vivencial y testimonial.

La recopilación de testimonios, a través de la entrevista, se realizó luego de cinco sesiones de *temaskali* durante aproximadamente dos meses en el año 2023, en la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), en el municipio de SFP, al norte de la entidad. Los partícipes se seleccionaron aleatoriamente, en su mayoría jóvenes, debido al contexto de realización del ritual. La decisión de aplicar las entrevistas de manera casi inmediata al término de la ceremonia se debe a que ello permitiría una descripción íntima de lo vivido. Además de que tal encuentro no se dio de manera formal y estructurada, sino como testimonios escritos y uno oral, con base en tópicos emergentes, que discurrían respecto de la experiencia con énfasis en el aspecto simbólico, así como la afección corporal que este provoca y así, vincular tal experiencia con la trama interpretativa, mediante palabras clave como habitar, extrañamiento y encuentro.

Cabe señalar que para el contacto y diálogo con los participantes del *temaskali* se empleó la etnografía, entendida como conocimiento participativo y vívido. En esa vivencia y participación, el factor emotivo de quienes se involucran resulta eje neural para la comprensión del problema de investigación. La inclusión de la dimensión emotiva da lugar a que esta aproximación sea una etnografía afectiva en la que el participante, para dar cuenta de lo vivido, recurre a una observación de segundo grado (una observación de la observación), por lo que se vuelve necesario el testimonio de aquel que percibe un fenómeno, a la vez que el testimonio propio de lo vivido.

La etnografía afectiva es un marco metodológico que surge de los estudios de enfoque feminista y que reclama el reconocimiento de la escritura “como un acto corporal, implica asumir nuestra fragilidad y asumir que la credencial antropológica no te borra el cuerpo, ni te convierte en un observador omnisciente lejano a sus carnes, entrañas, llantos, deseos,

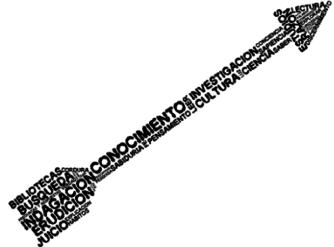


odios y despojos” (González & Berenice, 2022, p.5). En ese sentido se asume que no solo la escritura pasa por el cuerpo y por el afecto, sino que cada condición vivida, en tanto corpórea y experiencial, establece un nivel afectivo implicado que debe ser considerado. Así, el diálogo con las personas que pretenden, a través del *temaskali*, re-encontrar, cuestionar, sanar, relajar, experimentar su cuerpo, se planteó desde un enfoque que no soslaye esta mediación afectiva-corporal.

La vivencia en este ritual transita por diversas esferas de realidad en las que los humanos se vinculan, tales como las dimensiones sociales, cognitivas, corporales y espirituales; en todas ellas se experimenta una sensación de sanación. El *temaskali* opera tanto en el nivel físico, como en el ámbito espiritual y cognitivo, ya que es una experiencia mística. Por tanto, emerge un componente autorreferencial que involucra a quien pretende observar ese tránsito-encuentro. De tal forma, se recurre no solo a la observación de un sujeto ajeno como muestra, sino a la sensibilidad compartida en tanto humanidad que interpela a todo aquel que se involucra en procesos rituales que suponen una exposición a lo numinoso, a la hierofanía o epifanía del acontecer místico-ritual. Desde ello, los testimonios son sustanciales, pues permiten un ejercicio de oralidad que da cuenta de la experiencia vivida.

El testimonio resulta herramienta útil en las indagaciones de etnografía afectiva en tanto que este supone “que el narrador es alguien que ha presenciado o experimentado en propia persona -o indirectamente a través de la experiencia de amigos, familiares, vecinos, etc.- los acontecimientos” (Beverley & Achúgar, 2002, p. 10). Esa presencialidad dota de potencia interpretativa y de sentido a la narración, sobre todo, para colocar el fenómeno señalado como un acontecer significativo en la realidad del participante. No como una experiencia ajena, sino como eje que le permite articular esa cotidianidad y someterla a procesos de extrañamiento y reconocimiento, para dotar de sentido a la propia vida, al menos potencialmente.

Este ejercicio de etnografía afectiva con base en el testimonio se propuso a partir de recuperar la experiencia de participación en el ritual, luego de 5 visitas a las diferentes sesiones que ocurrieron durante un año (2023) y dar cuenta de su acontecer ritual. El



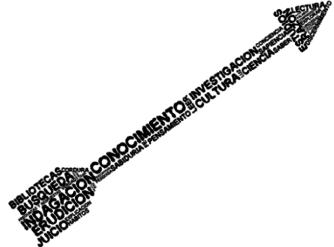
*temaskali* al que se acudió se encuentra en la UIEM<sup>6</sup>. Este no es exclusivo para estudiantes, se abre al público. Se lleva a cabo cada jueves y en promedio participan 15 personas en cada sesión. Cada una implica varias etapas, desde la preparación de la ceremonia, hasta su ocurrencia, e incluso, un momento posterior, en el que los participantes se organizan para recoger todos los implementos utilizados.

Esas visitas permitieron el acercamiento a los participantes y la confianza para estimular un diálogo en el que emerge el sentipensar respecto del *temaskali* como una experiencia en la que tienen lugar tópicos hermenéuticos como habitar, edificar, cuidar, develar, extrañamiento y comprensión. Los mencionados tópicos son elementos centrales de la trama interpretativa diseñada para el análisis de la información, que partió de la noción de errancia para comprenderla como tránsito de encuentro-desencuentro y reflexionar cómo ello se sugiere en el interior del *temaskali*, a partir del verbo *temo-a-*buscar y la palabra *kali*-recinto; esto a nivel conceptual. De ello, la experiencia de los participantes se vinculó con tal ejercicio teórico mediante las expresiones emotivas con las que describían su experiencia al interior de la ceremonia. Estos ejes son de interés para la interpretación, ya que se vinculan con la condición cualitativa que determina los modos de ser del humano, que se reconoce existiendo en el mundo.

El testimonio, como estrategia para reconocer la vivencia de los participantes en el *temaskali*, permite enfatizar que las formas en las que la vida se erige, como condición significativa para cada ser humano, no dependen de las categorías conceptuales que las disciplinas han establecido como ejes que articulan las relaciones sociales, sino de la propia vivencia de quien la padece. Así, cuando esto se aborda testimonialmente, se vivifica en la oralidad de quien narra lo que le supone la experiencia de vivir, de extrañarse y re-encontrarse con esa vida que aspira a una mejoría al participar de ritualidades como el *temaskali*, y que solo puede ser comprendida si se la deja hablar en su propia voz.

En aras de asumir esta exploración interpretativa desde una perspectiva cosmovivencial, es decir, desde el tejido cultural en donde se ha gestado históricamente

<sup>6</sup> La UIEM es la primera en su tipo en México; abrió sus puertas en el año 2004 y a la fecha cuenta con cuatro sedes, en las que oferta seis licenciaturas: Comunicación Intercultural, Lengua y Cultura, Desarrollo Sustentable, Salud Intercultural, Arte y Diseño y Enfermería; así como dos posgrados. El presente estudio se contextualiza en la sede ubicada en el municipio de SFP.



este tipo de fenómeno ritual, se parte de la comprensión experiencial que supone el marco mítico-ritual del *temaskali*. Este se desarrolla a partir de varias etapas, habitualmente cuatro, en función de establecer coherencia con los mitos fundantes de la tradición oral de algunos pueblos originarios en los que se relata que la creación del mundo sucedió luego de 4 etapas anteriores, o cuatro soles, en los que la vida se destruyó por diferentes causas. De tal manera que la era actual, la quinta, es propicia para la humanidad.

La ceremonia comienza con el encendido de un fuego en el que se colocan varias rocas volcánicas, que se mantienen en el calor por aproximadamente una hora. Mientras las piedras se calientan, hay otros preparativos que incluyen cubrir la estructura del *temaskali* con mantas gruesas, así como recolectar agua en varias cubetas. De igual modo, se aprovecha ese tiempo para hacer trozos de leña, que se utilizarán para avivar el fuego. Durante todos esos preparativos llegan los participantes, quienes antes de entrar colocan tabaco en el fuego con la intención de enunciar un propósito para la ceremonia.

El interior se halla oscuro, caluroso, se pueden percibir brillos incandescentes en las rocas y el sudor escurre copiosamente por el cuerpo. El contacto con el agua incrementa la temperatura y los cantos y palabras expresadas al interior animan al participante, no solo para soportar el calor, sino para reflexionar y enfrentar un proceso de introspección que tiene tintes extáticos y místicos. Los participantes cantan, hablan, rezan, guardan silencio, lloran e incluso hay quienes por la desesperación salen presurosos. Aquellos que consiguen mantener la calma, así como asumir el canto y las palabras guía, manifiestan un semblante sereno y de confort indescriptible; su mirada es serena, aunque su piel revela algún rastro de la temperatura padecida.

La experiencia vivencial que supone la atmósfera oscura, cálida, húmeda, en silencio e incomodidad del ritual, propicia un trabajo interior en diferentes niveles, pues se involucra la condición física, la disposición mental, la voluntad personal e incluso la disposición a la incertidumbre respecto de condiciones como el tiempo que se va a permanecer al interior o la temperatura a la cual se va llegar. Tales condiciones propician un cúmulo de sensaciones que tornan de la angustia a la calma, de la desesperación a la relajación, del miedo al placer, entre muchas más. Así, cada uno de los participantes asume sus condiciones anímicas y lida con ellas mediante la construcción de una imagen



de su propia experiencia en el *temaskali*. En la tabla tabla 1 se da cuenta del nombre, así como el tipo de participación de las personas involucradas en los testimonios.

**Tabla 1.** Participantes en la experiencia testimonial del *temaskali*.

Temaskali	Nombre y relación de número de testimonio	Entrevista para recopilación de testimonio
SFP-UIEM	Jorge M.– Testimonio 1	Por escrito
	Maribel P. – Testimonio 2	
	Benito S.– Testimonio 3	
	Hilaria E. – Testimonio 4	
	Graciela O. – Testimonio 5	Rostro a rostro

Fuente: Elaboración propia.

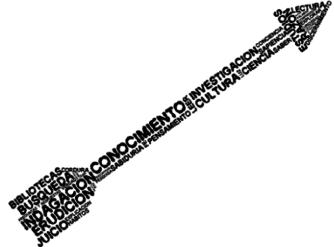
### 3. Resultados y discusiones

#### 3.1. Hallazgos respecto del acontecer simbólico-mítico-mágico del ritual de *temaskali*

En su arrojo al mundo, el ser humano procura la constitución de un espacio idóneo para su habitabilidad pues, en tanto que se encuentra ante un espacio incierto y extraño como lo es el mundo, se ve en la necesidad de adaptarlo mediante diferentes técnicas (Esquirol, 2011), la dimensión ritual entre ellas, tal como da cuenta el siguiente testimonio:

*cuando estoy adentro en el Temazcal es como este proceso de volver a la introspección y volver a pensarla y la verdad es que se me pasa, o sea si vengo triste se me pasa y salgo como muy contenta o muy agradecida o de verdad no se me olvida, se me pasa, pero también hay de repente sensaciones como de enojo y así como, pues sí, como sentimientos más así ha sido tristeza y enojo, pero la verdad es que cuando entras allá adentro no hay como forma de que vuelvas a salir igual. (Testimonio 3).*

Este se convierte en un acto de interpretación en el que se vivifica una condición originaria-gestante, ya que, a través de una serie de elementos neurales, se actualiza un



momento de generación. Por tanto, como señala Eliade (2021), el ritual repite un acto de creación que permitirá a cierto espacio devenir realidad.

De lo anterior se comprende que el acto creativo que se instaura en el ritual permite la existencia del mundo y las cosas en él. Por ello, el ritual de *temaskali* deviene, según el siguiente testimonio, en:

*Un lugar de encuentro con lo profundo de mi ser, un recinto en donde puedo observarme, analizarme y curarme, cargarme de energía y volver a comenzar. Todo lo anterior me permite estar mejor en mis labores cotidianas, en mi trabajo, con mi familia y sociedad en general. (Testimonio 2)*

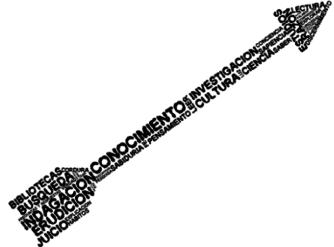
Con base en lo expuesto, es posible enunciar que dentro de la estructura ritual no solo se adquiere una dimensión espacial para la existencia, sino que se establece un centro, un lugar de reconocimiento de ese mundo creado, un espacio para habitar.

En tanto que ese espacio creado ha sido fundado ritualmente, el modo de habitar hacia el que orienta es, siguiendo a Heidegger (1951), el del cuidado, el resguardo y la protección, como se ve en el siguiente testimonio:

*“Termino el temazcal muy contento y eufórico otras veces un poco más tranquilo, sereno y relajado, pero eso sí con una claridad y ligereza mental y corporal que me hacen estar en gracia y en armonía con la vida.” (Testimonio 5).*

El espacio fundado proyecta un modo de habitar que supone una forma de relacionarse con el derredor considerándolo como fraternal y se experimenta una re-ligación. Con ello, se está junto a ese espacio y lo que él contiene, pues “...obliga a estar en el presente, en el aquí y ahora, por ello cuando salgo, todo cambia, puedo ver las cosas con mayor claridad sin la red de pensamientos que obstaculizan mi desempeño.” (Testimonio 1). El habitar al que orienta la fundación de un centro sagrado como el *temaskali*, en tanto que vientre, es el de la morada que resguarda y protege, invita a demorarse, pero también a estar en paz.

El vientre materno acoge y resguarda a quien emprende este acto ritual, por ello le permite, al tiempo que le conmina, al cultivo, la protección, así como la preservación de las cosas. Esto se debe a que “...cada uno de los cantos, de los sonidos ofrendados atreves



*del panhuehuatl y la sonaja me hacen sentir me hacen liberarme, las esencias utilizadas me ayudan a recordar poner atención en mí, en mi entorno, en mi estar.” (Testimonio 2).*

Aunque el *temaskali* pueda llevarse a cabo en espacios institucionalizados o con propósitos específicos definidos por quienes lo organizan, las narraciones sobre la vivencia de esta ceremonia se estructuran en términos significativos de espacio, tiempo y las circunstancias particulares de cada participante. En este sentido, uno de los testimonios de los participantes refleja cómo la experiencia impacta en su percepción del cuerpo y la mente, como puede verse en el siguiente testimonio:

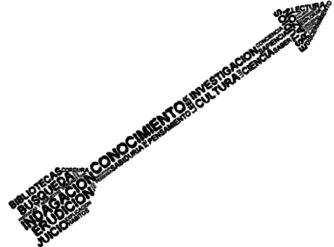
*Tu cuerpo se relaja, va perdiendo esa tensión, lo mejor es que te ayuda a encontrar tu paz interior y cuando sales del temaskali te das cuenta de que tu mente era la que te impedía entrar, llegas a la conclusión que puedes salir del confort para hacer cosas diferentes. (Testimonio 3)*

Este tipo de narración revela una manera en que el ritual se entiende como un proceso experiencial, que posibilita al participante transformar la relación con su cuerpo, mente y entorno; trascender las limitaciones autoimpuestas; y facilitar un reencuentro con su ser más profundo, como se evidencia en el testimonio siguiente:

*Un temaskali va más allá de una práctica curativa; va a depender de cómo lo vea cada persona. Para algunos, puede ser una simple obligación al entrar, pero para otros, es un ritual en el que se busca recuperar y no dejar perder lo que nuestros antepasados nos dejaron. Puede ser una forma de recordarlos y sentirlos cerca, porque en esos momentos están presentes con nosotros. (Testimonio 5)*

Por lo anterior, es posible plantear que el *temaskali* es un centro desde el cual, el ser humano se reconoce y encuentra potencialmente su lugar en el mundo, puesto que ha sido dado a luz: “*es un lugar mágico, para ir dentro de sí mismo, en donde podemos encontrar condiciones similares a cuando nos estuvimos gestando en el vientre de nuestra madre*” (*Testimonio 1*). El *temaskali* es un nacimiento ritual, la repetición de ese momento para propiciar el encuentro del centro significativo desde el que el ser humano adquiere potencialidad para existir.

Cada participante acude al *temaskali* en búsqueda de su propia condición dinámica. Para ello, la disposición ritual le orienta hacia desprendimientos que favorecerán esa



fluidez o dinamicidad. Quien participa en el *temaskali* renuncia momentáneamente a su voz, investidura y visión, como se expresa en los siguientes testimonios:

*En el temazkali puedo sentirme, me dejo sentir el calor y la resistencia que tenemos por esa sensación, siento mi respiración, puedo sentir la circulación de mi sangre, la palpitación de mi corazón en todo el cuerpo, siento paz, siento seguridad y tranquilidad. En alguna ocasión he podido tener la sensación de que mi cuerpo está por separado de mi ser. (Testimonio 4).*

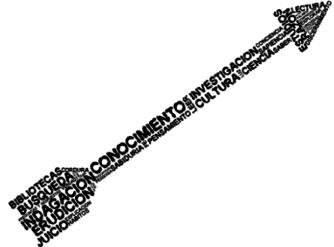
*Entra en contemplación, a un momento de escucha, silencio, oscuridad, desnudez y calidez de un espacio vivificante. Todas estas renuncias son necesarias, puesto que no hay otra forma de nacer, sino enfrentar una muerte simbólica: “En alguna ocasión he podido tener la sensación de que mi cuerpo está por separado de mi ser, también me ha pasado que siento angustia, dolor, desesperación.” (Testimonio 2).*

El *temaskali* es la cueva arquetípica en donde se originaron las primeras luces de la humanidad. En el pensamiento *naua*, esta cueva se denomina *Chikomostok*, un lugar de resguardo y creación, una morada para la especie en ciernes. Esa morada permitirá al ser humano sobrevivir, habitar, ser. A propósito de este lugar, cabe señalar que, según López-Austin (2004), era ahí donde:

se concebía a los primeros hombres de cada grupo viviendo en forma latente dentro de cavernas que hacían las veces de vientres maternos [...] Cada uno de los siete vientres de la montaña sagrada daría oportunamente origen a un pueblo, que saldría gracias a la intervención de su patrono. (p. 270)

De acuerdo con esto, el vientre arquetípico, a pesar de procrear, ni determina ni ancla; por el contrario, es un vientre que arroja de manera permanente todo cuanta gesta, lo da a luz, aunque al mismo tiempo lo ensombrece. El *temaskali* coloca al ser humano en tránsito, lo hace andar, estar en camino y por ello es que la existencia es *nemili* (andanza, búsqueda). El *temaskali* propone un alumbramiento intersticial que se torna significativo únicamente en su relación con el ensombrecimiento.

De lo anterior, es posible plantearlo como un ritual de tránsito, liminar, o como se propone aquí, de acuerdo con Sáez (2009), intersticial. En ese espacio se trata de



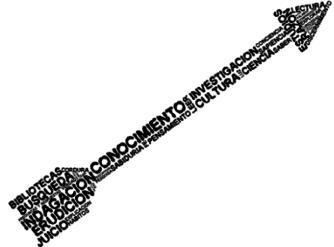
*“Entender que, aunque esté muy lleno de personas el estar ahí, tiene un propósito mayor que nuestra comodidad por 45 minutos, no todo se trata de nosotros, sino que algunas veces es encontrar dentro de la incomodidad la comodidad del ser.”*  
*(Testimonio 1).*

Tal condición coloca al ser humano en un proceso de reconocimiento y extrañamiento constante, puesto que, como se ha señalado, el *temaskali* suscita la incomodidad en quienes participan, pues les hace padecer condiciones que escapan a la circunstancia cotidiana.

El *temaskali* conduce a un espacio mítico (*Chikomostok*) que potencia la confrontación del participante al padecer el desprendimiento de todas aquellas condiciones que otorgan certeza sobre la identidad propia. Durante la participación, se pierden de manera simbólica y momentánea la voz, la mirada, la comodidad, el ambiente familiar pues, en tanto ritual, pretende una experiencia de desencuentro que permita sobreponerse a esos desprendimientos voluntarios. Cada una de esas renuncias se debe re-construir durante el proceso ritual; de tal forma que, estar en el *temaskali* es una vuelta al *Topan-Miklan*, lugar de generación-creación de las entidades anímicas que vivifican a los seres orgánicos sobre la madre tierra. El vínculo entre el *temaskali* como vientre-cueva con *Chikomostok* (siete cuevas) y *Topan-Miklan* se puede rastrear en la propuesta de Mykulska (2015), quien asegura que:

la cueva forma parte de otra designación de Mictlan: in atlán in oztoc, en el agua, en la cueva. Este difrasismo se usa justamente para denominar el lugar al que van los muertos [...] son desprovistos de su cuerpo y de su individualidad, y se quedan con los puros huesos [...] los huesos no solo indican su calidad de muertos, sino también su capacidad creadora. (p. 135)

*Topan-Miklan*, *Chikomostok* y el *temaskali* son lugares análogos entre sí, remiten a la creación de lo que existe sobre la tierra y es en ellos en donde se anima a los seres vivientes. El impulso anímico es un don que los vincula, construye una red fraterna, por lo que el entorno habitable ha de ser concebido como hogar, como la morada para habitar. Estos centros anímicos son definidos por López-Austin (2004) como una parte orgánica “en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas” (p. 197).



Académica y de Investigación

Vol. 14 Núm. 2 (2025)

Esos centros no solo se encuentran en el cuerpo humano, sino que se comparten con otros seres vivos. El mismo autor señala que, por su importancia, existen tres manifestaciones muy claras de ellos: *ijiyotl*, *teyolia* y *tonali*.

El primero es el aliento que se comparte con los seres que habitan esta tierra. *Ijiyotl* en sí mismo se entiende “como fluido aéreo, los términos con él relacionados son yoliliztli, ihíotl y eécatl” (López-Austin, 2004, p. 181). Es el *pneuma* a través del cual se constituye la palabra, es por la mediación de este hábito que se puede hablar. Por tanto, en el *temaskali* se renuncia a la voz para recuperarla a través de la depuración del aliento, que sucede al inhalar el vapor resultante del contacto entre las piedras con el agua, como evidencia el siguiente testimonio: “*Principalmente centrarme en sentir mi cuerpo y mi respiración, la armonía entre inhalar y exhalar, traer la atención en el presente en lo que sucede en el momento.*” (*Testimonio 4*).

*Teyolia* significa el movimiento del corazón, puesto que “deriva del verbo yoli, que está ligado a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento, identificando la vida con la sensación y la actividad mental de los seres animados” (López-Austin, 2004, p. 187). Se puede asumir como el latido armonioso que hace a los fluidos del cuerpo cumplir con su recorrido vivificante. Esta fuerza se procura en el *temaskali* mediante el calor que activa la circulación superficial y profunda de la sangre, de tal forma que la purificación no es únicamente a nivel simbólico, sino fisiológico, pues el calor favorece la depuración de los fluidos del cuerpo, como indica el siguiente testimonio: “*En el temazkali puedo sentirme, me dejo sentir el calor y la resistencia que tenemos por esa sensación, siento mi respiración, puedo sentir la circulación de mi sangre, la palpitación de mi corazón en todo el cuerpo, paz, seguridad.*” (*Testimonio 2*).

*Tonali* es el tercer elemento anímico que se ve favorecido en la práctica. Se puede entender como el aspecto energético del ser humano e incluso se le ha vinculado con la noción de alma. Este vocablo deriva “del verbo tona, ‘irradiar’ [...] tiene los siguientes significados principales: a, radiación; b, calor solar; c, estío; d, día; e, signo del día; f, destino de la persona por el día en que nace; g, ‘el alma y espíritu’.” (López-Austin, 2004, p. 223). Dentro del *temaskali* se atiende a esta condición puesto que se busca que ese supuesto destino pueda ser asumido solo como posibilidad y no como una condición determinante: “*Mediante los procesos de introspección me permiten observar, cuestionar*



y llevar a cabo acciones con las que tenga mayor resonancia y bienestar.” (*Testimonio 3*).

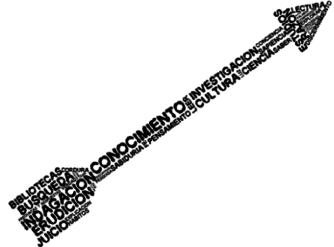
### 3.2. Discusiones conceptuales en torno al acontecer del *temaskali* como modo para habitar

Las tres dimensiones constitutivas de lo vivo se infunden al ser humano, en este caso con el acontecer ritual, por lo que este proceso resulta no solo en un re-nacimiento, sino una re-creación a través de la cual se potencian esas fuerzas que habitan en los organismos vivientes. Estas vienen dadas como “dones divinos que hacen posible la existencia del hombre; pero ninguna de ellas es exclusiva del ser humano” (López-Austin, 2004, p. 262) y pueden ser restauradas mediante la técnica ritual.

La potenciación de este re-nacer dentro del *temaskali* se enmarca dentro de un complejo sistema de pensamiento, denominado por Edgar Morin (2006) como simbólico-mítico-mágico y “este pensamiento no solo tiene la virtud de suscitar la presencia concreta y rica de lo que los símbolos evocan, sino también de comprender y revelar la verdad que detentan” (p. 172). Tal comprensión y revelación es detonada por la mediación de las palabras que se emplean, puesto que estas, en su condición de símbolo, hacen posible “el sentimiento de presencia concreta de lo que es simbolizado” (Morin, 2006, p. 172), por lo que el *temaskali* no solo es una manera de simbolizar el origen, lo hace vívido, lo transforma en experiencia.

La palabra es un elemento fundamental durante la ceremonia del *temaskali*. A través de ella se teje una huella que impacta, tanto en el cuerpo emocional como físico, pues, aunque el lenguaje utilizado pueda ser incomprendible para el participante, este se nutre de la energía emanada por los mensajes, cantos o incluso por el silencio. Tal como lo expresa una de ellas con su testimonio, “*Me sentí con mucha paz interior, muy relajada y con purificación en mi ser, ya que va mucho más allá de lo físico, pues también el espíritu sufre una desintoxicación a través de las palabras*” (*Testimonio 2*). Este testimonio resalta cómo las palabras, aunque aparentemente incomprendibles, detentan una función evocadora y reveladora de autoconocimiento y sanación.

Las palabras, los símbolos y las cosas que se emplean para el ritual permiten la emergencia de aquello de lo que dan cuenta, puesto que cada símbolo en el *temaskali* “al

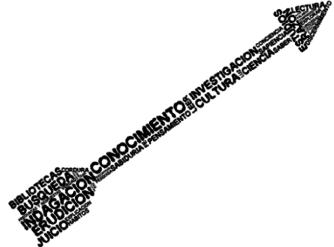


nombrar la cosa, hace surgir su fantasma y, si el poder de evocación es fuerte, resucita, aun estando ausente, su presencia concreta.” (Morin, 2006, p. 170). De esa manera, el origen torna en vivencia y el ritual cumple con el cometido para el que ha sido propuesto. Por tanto, este es un acto emprendido para fundar el centro del mundo o, dicho de otro modo, es un relato fundante actuado que instaura un lugar de reconocimiento y que posee una condición divina. Puesto que la creación es un acto de divinidad, solo una potencia creadora puede emprender la fundación del centro o del lugar de reconocimiento y su actividad está plasmada en narraciones que explican tales actos y emprendimientos. Esos relatos son entendidos como mitos fundantes.

Un mito es la narración (oral, escrita o actuada) a través de la cual se da cuenta de la creación de las cosas como son o como debieran ser. Así, desde él se encuentra orden y forma al actuar en el mundo, pues es una guía ordenadora de la conducta, que encuentra su actualización en el ritual. El *temaskali* es un ritual, en tanto actos repetitivos que narran y actualizan la creación humana. En este se funda el centro como lugar de reconocimiento y el mundo encuentra sentido. Se torna en lugar de encuentro y significatividad por lo que, en su dimensión mítico-ritual, es una forma de orientación para el ser humano.

La ritualización del acto creativo del mundo, que tiene lugar en el *temaskali*, implica una participación tanto individual como colectiva para que las personas puedan hacerla propia, es decir, para que puedan experimentar, padecer y reconocer el sentido de esta experiencia. En ella se presenta un encuentro con lo divino de la creación y con la ritualización concreta requerida, por lo que se manifiesta un proceso místico en el que cada participante tiene un encuentro con la condición divina de creación, que permite la instauración del centro de reconocimiento.

Este proceso mítico-místico ocurre en el establecimiento del potencial diálogo entre el participante del *temaskali*, las condiciones ritualizantes de este y la manifestación divina revelada en tal experiencia. A decir de Eliade (2021), implica una hierofanía, un encuentro con lo divino a partir de una manifestación concreta en la realidad que, sin embargo, guarda su incomprensibilidad porque lo divino se muestra y se vela constantemente.

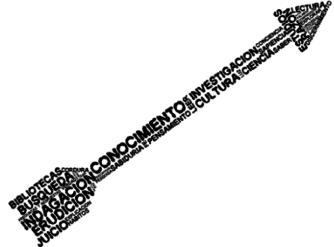


Las condiciones que experimenta el participante al interior del *temaskali*, lo colocan en situaciones poco cotidianas, por tanto, valdría decir que, en realidad lo descolocan, lo arrojan a una circunstancia temporal de pérdida del horizonte, de toda referencialidad cotidiana. Incluso cuando haya participado habitualmente en tales ceremonias las condiciones de temperatura, espacio, ánimo, tiempo, etc. se modifican en cada ocasión, por lo que hay una situación de caída. La percepción se altera, el horizonte se pierde y por tanto hay una desorientación. El sujeto que se asume con propiedad en el mundo cotidiano pierde las nociones que le permiten la certeza. Al interior del *temaskali* nada hay por ver, por decir. Se permanece en la oscuridad y en el silencio, no hay a donde ir, nada hay por hacer, solo esperar, aguardar, renunciar.

El *temaskali* supone un estado de búsqueda, se acude puesto que hay la necesidad de que, a partir de las renuncias que implica, se pueda encontrar lo que hace falta. Se va al ritual para que mediante el silencio se recupere la palabra, para que a través de la renuncia a ver se recupere la mirada. En esa interioridad silente y enceguecedora se busca nuevamente instaurar una comprensión del mundo de la vida, una imagen de lo que cada uno es en el mundo que habita. Al *temaskali* se va por un proceso de extrañamiento del mundo, que posibilita la comprensión del mundo, puesto que a decir de Sáez (2009), el extrañamiento posibilita la comprensión de la imagen del mundo como la representamos. Ese extrañarse es un posicionamiento ante lo real y ello es ante todo búsqueda, errancia.

Este juego entre dislocación y colocación es potencial a partir del extrañamiento, que de manera consciente o inconsciente experimenten los participantes respecto de su modo de vida en la tierra. A decir de Sáez (2009), el juego entre colocación y dislocación permite asumir la existencia como emergencia intersticial, asumir la vida como errancia. No por carecer de un lugar de reconocimiento, sino precisamente por someter esa dimensión reconocible, visible, evidente a un proceso de extrañamiento desde el cual se haga posible la emergencia de la pertenencia, de lo propio.

A pesar de este tránsito paradójico entre la comprensión e incomprendimiento que supone un quehacer místico-mítico, no es posible desdeñar la potencia explicativa que posee en tanto forma de interpretar la existencia propia, puesto que el mito guarda su propia coherencia interna y la extiende hacia el mundo en el que se despliega. En palabras de Morin (2006), este pensamiento permite el tejido entre lo simbólico, lo imaginario e

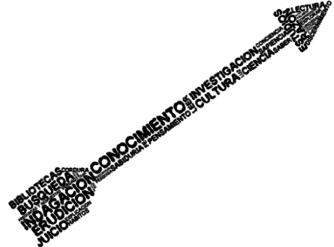


incluso (eventualmente) lo real. Todo ello porque el mito se organiza de acuerdo con una polilógica articulada paradigmáticamente, es decir, permite establecer una relación entre las categorías rectoras de un sistema de pensamiento o cosmovivencia para construir una visión del mundo apropiada.

Esta organización polilógica consiente que, a través del pensamiento mítico, se articule lo real con los principios simbólicos construidos por la visión del mundo a la que se pertenece. Es desde ese desdoblamiento que se posibilitan dos paradigmas articuladores que dan sentido al pensamiento mítico y que se han señalado en el caso del *temaskali* como forma de interpretación del habitar en el mundo. El primero de ellos, de acuerdo con Morin (2006), implica una preocupación por el conocimiento o comprensión del mundo como viviente y no meramente como entidad física. En él, se apela no a una causalidad general objetiva, sino a la acción de entidades vivientes que crean el mundo mediante actos concretos-singulares. El segundo, plantea el principio semántico generalizado, es decir, cualquier cosa natural (viva) es portadora de sentido y por tanto puede participar en la creación.

Ambas dimensiones del pensamiento mítico se reflejan en la dinámica ritual que supone el *temaskali*. Es así que la relación entre estos dos paradigmas posibilita la comprensión del mundo desde una perspectiva simbólico-mítica-mágica, puesto que da lugar a la emergencia de un paradigma de segundo orden, es decir: “un paradigma antropo-socio-cosmológico de inclusión recíproca y analógica entre la esfera humana y la esfera natural o cósmica [...] el universo dispone de caracteres antropomorfos y el hombre de caracteres cosmomorfos” (Morin, 2006, p. 175) como se evidencia en el proceso ritual del *temaskali*.

En este entramado de sistemas simbólicos, míticos y vivenciales emerge lo que se denomina cosmovivencial o cosmoconvivencial. Una estructura propia del pensar de los pueblos ancestrales desde la que se asume que la existencia del ser humano en el mundo no es una condición exclusiva y desvinculada, sino, por el contrario, se articula relationalmente. Lo humano está presente en lo natural y viceversa, hay una dinámica de reciprocidad y responsabilidad entre lo vivo, de la cual el ser humano es necesariamente partícipe. Yampara (2011) define a esto como cosmovivencial o cosmoconvivencial, es



decir, una capacidad propia de las maneras de comprenderse en el mundo de los pueblos ancestrales desde la que se asume la relacionalidad recíproca entre todo lo vivo.

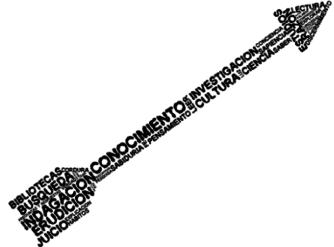
Cabe señalar que la permanencia de este tipo de pensamiento como forma de hacer significativo el mundo no excluye ni impide que se entreteja la forma de pensamiento empírico-racional-lógico, pues como se ha observado en la descripción del ritual del *temaskali*, en ese acontecer existen condiciones fisiológicas, propias del pensamiento lógico, que encuentran una articulación por demás coherente con la dimensión mítica. En todo caso, la permanencia de este tipo de prácticas señala las potenciales vías de intercambio que se abren al concebir el mundo, no solo desde el lugar del *logos* racional-lógico, sino en su imbricación permanente con el *mythos* simbólico-mítico.

Desde la perspectiva de las comunidades milenarias, la interpretación del mundo no encuentra sentido unidireccional desde una explicación lógica que cuantifique las cosas. En ese sistema de pensamiento, el símbolo no funciona como una condición indicativa-instrumental, aun cuando ello está presente, sino que actúa como elemento evocador-concreto que despliega un pensamiento mitopoiético. En ese este tipo de pensamiento, el ser humano se comprende como complejidad, es decir:

compuesto por partes materiales “pesadas”, corpóreas, visibles y tangibles, y por partes también materiales, pero “livianas”, sutiles, etéreas, asociadas al calor, al aire, a los olores, a los sabores, a la luz, a la sombra, que son energía vital, aiento, razón, conocimiento, emociones, irracionalidad (De la Garza, 2012, p.20).

Resulta, de esa forma, un componente hologramático que refiere al orden del cosmos en su propia corporeidad, que requiere recursivamente de investirse, de manera permanente y constante, de esa significatividad. Para conseguirlo recurre al ritual, entre los que destaca el *temaskali*, que como se ha planteado, restituye los centros anímicos y las entidades en que estos se manifiestan, puesto que él mismo es un espacio gestante; es *Topan-Miktlan*, el lugar de los muertos, a la vez que lugar de creación, y solo en su interior es posible que se erijan las potencias vivificantes, como el *tonali*, *ijiyotl* y *teyolia*. A propósito de lo anterior, Haly (1992) señala que estos provienen:

from the Land of the Dead which is not only below us, but buried and planted within the earth itself and above us, as well. Throughout the ceremonial orations (huehuehtlahtolli) recorded in book 6 of the Florentine Codex, the formula in topan in mictlan, literally “over



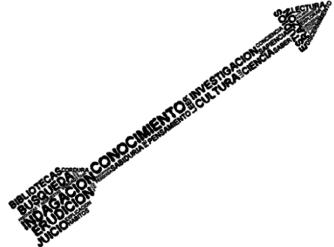
us, in the Land of the Dead” occurs in contexts which refers to the place (s) where things-as-they-are are determined; such things as the accession of a ruler or the birth of a child (p. 288).

Es importante resaltar de este pasaje no solo el origen de las fuerzas anímicas en el *Miktlan*, sino además que este lugar se establece por encima de nosotros (*Topan*), y que, en él, son determinadas las cosas como ellas mismas son. Esto implica que, el *temaskali*, como elemento que hologramáticamente refiere a ese espacio, propicia, no solo al ser humano como tal, sino también a la propia tierra y el cosmos. Es decir, en él tiene lugar la relacionalidad recíproca en la cual es posible el habitar propio del ser del hombre. Así, el *temaskali* permite al humano erigirse como tal. Para decirlo con Heidegger (1951), ser hombre significa estar en la tierra como mortal, habitar en el cuidado, al resguardo de las cosas y junto a ellas.

El *temaskali* propicia el habitar, en tanto que abriga, cuida y cultiva al ser humano, en el sentido que Heidegger (1951) propone, ya que cuidar implica algo positivo, rodear a algo con una protección para que madure y pueda así ser lo que es. En su proceso ritual no solo el hombre se dona hacia su manera de ser en tanto que es cuidado, sino que la tierra hace lo propio, puesto que ella sostiene sirviendo, florece al dar su fruto, se abre en el florecimiento del hombre, al que remite el *temaskali*; hace al hombre estar en la tierra. Ello significa, según Heidegger (1951), una cuaternidad originaria: bajo el cielo, ante lo divino, en el cuidado y con los otros.

La asistencia a tal ceremonia puede entenderse como una búsqueda profunda de lo sagrado, un deseo de conexión con lo divino, en la que el cuerpo mortal es el único medio capaz de percibir y experimentar esta vivencia. Como expresa una de las participantes: “*Poder darte un tiempo y un espacio propio, que de antemano sabías que compartías el lugar físico, pero que tu espiritualidad se está dando su propio espacio*” (*Testimonio 5*). Lo anterior refleja cómo el ritual ofrece al participante un espacio sagrado en el que no solo comparte el entorno físico, sino que también abre un espacio íntimo para la espiritualidad.

Así, el *temaskali* se convierte en un medio para alcanzar una experiencia que no es solo perceptual, sino también trascendental, donde lo divino y lo humano se encuentran en un mismo plano de vivencia: “*El temaskali no es solo un baño de vapor, sino un lugar*



*donde la espiritualidad y la conexión con lo sagrado desempeñan un papel fundamental en la vida de las comunidades que lo utilizan” (Testimonio 3).* En él se da lugar a esta serie de relaciones, pues se acoge en su interior una disposición al misterio de lo divino, a la incertidumbre, además se participa en compañía con otros.

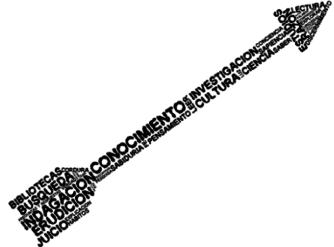
El *temaskali* es una metaforización de la tierra en tanto madre que gesta o da a luz, por lo que sucede el habitar como cuidado y demora; es decir, se espera el transcurrir de la ceremonia, no solo como acto protocolario, sino como condición existencial, pues en ese paso, los estados anímicos de los participantes se modifican y se proyectan hacia el porvenir. Esta cuaternidad del habitar acontece cada vez que el ritual se realiza, ya que siempre se emprende como forma de restauración del *tonali-ijiyotl-teyolia*, fuerzas constitutivas de lo vivo. El habitar ocurre, en la medida en que los mortales cuidan la tierra, reciben al cielo, esperan a lo divino y todo ello en relación con los otros.

El *temaskali* no es otra cosa sino cuaternidad en acontecimiento, ello se evidencia en el ciclo del *tonali* que describe Haly (1992):

*... tonalli comes down from the sky to humans at the time of their birth, linking the newborn to the ancestors. Tonalli descends likewise to plants in order that they grow to be nutritious when consumed by humans. Humans, in turn, offer blood in exchange for, and in order to continue the generative act of, their deities. The blood offering is a recognition of the link to the past (tonalli) which binds them to those human authorities which create deities (p. 287).*

Es decir, el *tonali* vincula y es parte de todo cuanto existe en el mundo, hace estar junto a las cosas. Cuando ese *tonali* desciende, alumbría la vida, la hace aparecer, la erige y por tanto la cuida y la resguarda. El *tonali* permite al ser humano habitar. El *temaskali* no es solo un espacio para propiciar la higiene humana, es un tejido que orienta (cuida) hacia el acontecer de la vida, ocurre en él lo que se denomina *tlojke nauake*, es decir lo cerca y el junto, hace estar junto a las cosas, hace habitar, desaleja, pero esto se consigue en el arrojo que supone este punto simbólico-mítico.

El *temaskali* como principio que propicia el habitar-existir implica un tránsito constante o errancia (Sáez 2009), una andanza, expresada en el idioma *nauatl* como *nemili*. Esta es un proceso a través del cual lo vivo halla su lugar en el mundo. Es la



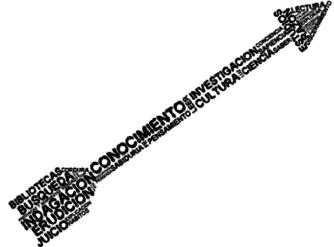
búsqueda (*temoa*) de un recinto (*kali*), de una morada que se halla solo en el momento en que los mortales esperan a los divinos como divinos, al cielo como cielo, pero también en la medida en que conducen su andar hacia su propia muerte, en que cuidan la tierra dejando que sea ella la que les muestre cómo habitar y que les constituya como el fruto de su particular florecer.

Como se ha señalado a lo largo del texto, la propuesta aquí esgrimida es un esfuerzo de ampliación de las discusión y reflexión en torno al *temaskali*. Esta orientación no está centrada en las dimensiones terapéuticas, sino en su carácter de técnica-ritual en la que se manifiesta una discusión existencial del ser humano desde una perspectiva cosmovivencial *naua*.

#### 4. Conclusiones

A lo largo de la reflexión se han proyectado consideraciones que permiten comprender, en diferentes momentos y dimensiones, el objetivo propuesto. En primera instancia, es posible señalar que derivado de las cinco sesiones de *temaskali* que fueron parámetro de observación en la UIEM, este implica un modo de habitar el mundo en la medida en que, por sus vínculos míticos, intenta brindar a los participantes un horizonte interpretativo para las múltiples experiencias de la vida cotidiana, pero enmarcadas desde un pensamiento mítico-simbólico-mágico. Asimismo, se considera que el *temaskali*, como modo de habitar, proyecta al ser humano hacia un modo de ser intersticial en el que es dado a luz, al tiempo que se lo conmina hacia su muerte. La existencia desde la perspectiva *naua* supone ese sentido de andanza, pues existir es *nejnemi-andar*; y tal errancia implica que los lugares de origen se dejan atrás, pues es necesario salir del espacio de reconocimiento.

Lo anterior debido a que el *temaskali* es una configuración metafórica del *Topan Miktlan*, una cueva originaria, pero también el lugar a donde se dirigen los muertos y se gestan las potencias vivificantes de la creación. El *temaskali* es una experiencia mítica de intersticialidad que, metafóricamente, se vincula a la cueva, empero esta es análoga al vientre materno, puesto que ha sido en la intimidad de ambos que el ser humano pudo sobrevivir y desplegar su existencia. Tal conclusión, en relación directa con el testimonio de quienes participan habitualmente en los *temaskali* de la UIEM en SFP. Por tanto, es posible señalar que, si es en esos espacios donde lo existente adquiere su potencia viva



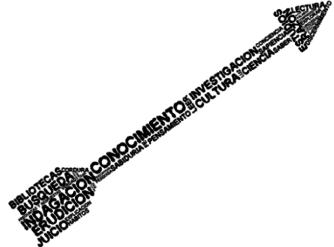
mediante el influjo del *tonali*, *ijiyotl* y *teyolia*, el retorno a ellos supone una re-creación o renacimiento desde el cual es posible un habitar en cuaternidad, es decir, junto a las cosas, en su cuidado y resguardo.

Tal cuaternidad se expresa en el pensamiento simbólico-mítico que da sentido al *temaskali* como *tlojke-nauake*, el cerca y el junto, que se posibilita solo en el tránsito permanente que implica la existencia (*nemili*). En el encuentro y desencuentro que supone un proceso intersticial de búsqueda y encuentro, de renuncias, pero también de restauraciones. Tal como ocurre con el ritual del *temaskali*, en el que, desde la voz de los partícipes, el ser humano se despoja de esas fuerzas anímicas para recuperarlas y descubrirse en un modo de habitar conjunto sobre la tierra, bajo el cielo, ante lo divino, así como a lado de los otros.

El extrañamiento propiciado por la condición errante del sujeto que se disloca y se coloca, produce y potencia la capacidad de contemplar al mundo. Aquello de lo que es posible extrañarse es digno de contemplación; se instaura en ese distanciamiento la capacidad de la honra, puesto que, como señala Sáez (2009), aquello de lo que nos extrañamos adquiere valor por sí mismo. Con base en los testimonios y la trama interpretativa propuesta, es posible señalar que el *temaskali*, en tanto ritual, coloca en el centro al propio mundo y no al ser humano, la imagen del mundo extrañada, sometida a la sombra, pierde su condición utilitaria, se vuelve imagen reveladora, admirable, honorable, esa es la mirada que emerge desde la sombra de un proceso ritual-vivencial de contemplación.

De alguna manera, la vivencia en este rito favorece, para el participante, la comprensión de que sus experiencias cotidianas son resultado de una disposición relacional que siempre puede ser transformada, por lo que hay lugar para lo irracional y para la aparición del misterio, o al menos, de lo incierto. La incertidumbre aparece como un ente simbólico ya no inesperado, sino como constitutivo del devenir humano. Por tanto, la experiencia vivencial del ritual del *temaskali* permite una interpretación del ser humano como ser errático, o en constante alumbramiento, que habita el mundo.

El proceso ritual del *temaskali* como caída, renuncia y contemplación, es un medio de dislocación y colocación que propicia una re-presentación del mundo dado por hecho,



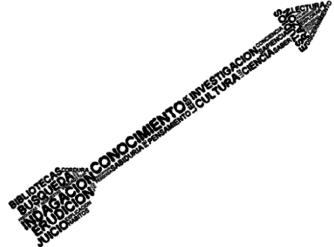
en la que además se potencia el reconocimiento del ser humano no como centro y totalidad, sino como un ser en busca-errante (*temoa-nemili*) de un modo de ser en el mundo. Este tránsito entre lo visible y lo invisible, permite proponer como respuesta, siempre efímera, que la comprensión del mundo que se representa en el *temaskali* es una imagen de renuncia y afirmación. Esto es, una imagen homomorfa entre el cosmos y el ser humano que, sin embargo, constantemente se pierde y se oculta, por lo que hay que volver en su búsqueda (*temoa*).

Por todo lo dicho, el *temaskali* es resultado de una disposición cosmovivencial que pretende un ideal de ser humano. Este es constituido por una condición de errancia-*nemili* fundamental a partir de la cual se despliegan las capacidades éticas en su habitabilidad del mundo. De tal manera, el ser humano resultante del proceso de gestación en esta ceremonia es aquel que constantemente se halla en camino, buscándose y encontrándose, no para mantenerse en esos estados de lucidez, sino que al mismo tiempo que se halla y habita, es capaz de asombro y extrañeza, lo que lo conmina de manera permanente al caminar, al andar, a la existencia o *nemilistli*. Por tanto, el *temaskali* es una experiencia que se vive para asumir la búsqueda y el encuentro de un lugar propio para habitar, siempre desde el asombro y la extrañeza.

A la luz de estas reflexiones, se abren posibles vetas de investigación futura, en las que se pueda comparar la experiencia específica en esta ritualidad respecto de lo que sucede en otras zonas, con distintas composiciones demográficas.

## 5. Referencias

- Amador, C. (2002). *Tlajtolchiuali, palabra en movimiento: el verbo*. México: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Beverley, J. & Achúgar H. (2002). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- De la Garza, M. (2012). *Sueño y Éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México: UNAM-Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (2021). Lo profano y lo sagrado.
- Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa Editorial.



González M. & Berenice, A. (2022). *Etnografías afectivas y autoetnografía. Tejiendo nuestras historias desde el sur.* Oaxaca, México: Investigación y diálogo para la autogestión social.

Haly, R. (1992). Bare Bones: Rethinking Mesoamerican Divinity. *History of Religions.* 31(3), pp. 269-305.

Heidegger, M. (1951). *Construir, Habitar, Pensar.* Darmstadt.

Lillo Macina, V. (1998). *El temazcalli, baño indígena de vapor: su significación simbólica en el pensamiento mesoamericano; su uso psicoterapéutico en la medicina tradicional mexicana.* (Master's thesis).

López-Austin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* México: UNAM. 2<sup>a</sup> reimpresión.

Mendoza C, G., Pérez, R. L., & Cuaquehuá, H. T. (2004). *Ipehualyo in temazcalyo.* Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Fitotecnia, Programa Universitario de Medicina Tradicional y Terapéutica Naturista.

Morin, E. (2006). *El método 3. El conocimiento del conocimiento.* España: Ediciones Cátedra.

Mykulska, K. (2015). *Los cielos, los números y los rumbos. Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas.* México UNAM. (serie antropológica, 24).

Sáez, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad.* Madrid: Trotta.

Sandoval, E. A. (2003). *El temazcal Otomí.* Universidad Autónoma Indígena de México y Universidad Autónoma del Estado de México.

Yampara, S. (2011). Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral--Suma Qamaña. *Bolivian Studies Journal*, 18.