

La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla

ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ*

Si bien dentro de los estudios nahuas la concepción del cuerpo y de la persona difícilmente se aprehenden sin la noción de entidades anímicas propuesta por Alfredo López Austin en el caso de los nahuas antiguos, y seguida por Alessandro Lupo e Italo Signorini entre los nahuas de la zona oriental de la Sierra Norte de Puebla, el caso de los nahuas de Pahuatlán¹ dista de la triada anímica planteada para unos y otros.² Entre los nahuas del área occidental del norte de Puebla, en particular en el distrito de Huauchinango, Marie-Noëlle Chamoux ya ha advertido que en esta parte de la sierra

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ De las 34 localidades que actualmente se ubican en el municipio, donde habitan poco más de 20 mil personas, cerca de 6 mil se encuentran distribuidas en los cuatro pueblos nahuas, concentrándose mayoritariamente en Xolotla y Atla, y en menor medida en Atlantongo y Mamiquetla. Las localidades más pobladas, Atla y Xolotla, miran de frente y al norte para Pahuatlán y al río San Marcos, en tanto que en el otro lado de la cordillera, Mamiquetla y Atlantongo miran al sur rumbo a Naupan. Bernardo García Martínez (*Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, 1987) distingue tres principales zonas en la Sierra Norte de Puebla: aparte de la noroccidental de habla náhuatl, la cual se encuentra vinculada con la cuenca de México, considera la oriental de habla náhuatl y antecedentes olmecas, y la septentrional, de tradición totonaca y ajena a las influencias del centro.

² *Yolia*, *tonal* e *ihiyotl* para los nahuas antiguos y *yolo*, *tonal* y *ecahuil* ('binomio anímico') e *ihiyotl* para los nahuas contemporáneos de la parte oriental de la Sierra Norte de Puebla.

encontramos una concepción que se distingue del caso prehispánico y del área oriental, por no convenir con esta triada, sino por dar la preeminencia a un componente, el *tonal*, y por otorgar especial relevancia a una fuerza, el *chikawalistli*.³

Para los nahuas de Pahuatlán existe sólo una entidad anímica que conocen indistintamente como *itonal* (con el prefijo de posesión que es indispensable)⁴ o *ianimantsin*, préstamo del español “ánima” que se le ha agregado la marca náhuatl del reverencial (-*tsin*).⁵ Cada persona nace con un *itonal*, el cual es posible identificar en el corazón y en las extremidades superiores del cuerpo, en particular en la palma de la mano, pero también en la muñeca y en la articulación del codo, e incluso en la axila. Cuando una persona está sana, se localiza el *itonal* en la palma de la mano, pero si se encuentra con una salud deteriorada éste se va subiendo cada vez más hasta llegar a la axila, signo de que ya no es posible recuperarlo.⁶

³ Marie-Noëlle Chamoux, “Persona, animacidad, fuerza”, en Johannes Neurath María del Carmen Valverde y Pering Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, 2011. Entre los antropólogos que han puesto atención en la noción de fuerza, además de Chamoux, se encuentra Catherine Good (“Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005), quien ha centrado su interés en ciertas categorías del náhuatl como acceso a la cosmovisión de los nahuas del Alto Balsas. Recientemente Bruma Ríos (“Danza y vida. Una etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan”, tesis de licenciatura, 2010) ha explorado el concepto *chikawalis* en relación con la figura del danzante y su adquisición de fuerza.

⁴ Sé que los investigadores prefieren referir al *tonalli* o al *tonal*, no obstante he optado por *itonal* no sólo por una cuestión gramatical dado que el prefijo de posesión es indispensable, sino porque además de que así lo utilizan generalmente los nahuas; además, el prefijo marca una distinción entre el *tonalli* concebido como *alter ego* en otros pueblos indígenas y se distingue del vocablo *tonali* en referencia al sol.

⁵ Para la notación del náhuatl sigo el “alfabeto fonético práctico”. Este alfabeto ofrece rigor y coherencia en el registro de los fonemas propios de cada variante lingüística, además de que posibilita el trabajo comparativo y dota de autonomía a las lenguas vivas y presentes en relación con el llamado “náhuatl clásico”. Decisión que se deriva de las clases y orientación de Leopoldo Valiñas; no obstante, cualquier error o imprecisión en el registro, análisis y traducción de los vocablos es exclusivamente mío. En el caso de otros autores respeto la grafía en náhuatl que ellos utilizan.

⁶ A partir de una investigación que he llevado a cabo entre los nahuas de Pahuatlán desde 2005, primero como parte del Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México del INAH, en el cual además de las líneas de investigación ahí planteadas desarrollé de manera paralela un proyecto en mis estudios de posgrado en la ENAH y en la UNAM centrado en el estudio de los aires (*yeyekame*), dueños (*itekome*) y santos a través de la narrativa y la actividad ritual. En ese momento distinguí que estas entidades se vinculaban con dos temas fundamentales: por una parte con la comida y los mantenimientos y, por otra, con los procesos de salud y enfermedad. Al ingresar como investigadora titular en el área de antropología médica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH en 2010, cada vez adquirió mayor relevancia el tema del cuerpo, y tuve la oportunidad de confirmar

Explican los nahuas que ante la pérdida del alma, uno de los males más comunes y más temidos en la comunidad, como es el espanto o *nemotilis*, el *itonal* se encuentra en el lugar mismo en el cual se dio el susto, o bien, por efecto de una brujería el *itonal* se encuentra donde se hizo el daño. Ante este hecho surge la siguiente pregunta: si por un susto o una brujería el alma está fuera del cuerpo, entonces, ¿qué es ese pulso que se localiza en el cuerpo, ya sea en el codo o en la axila como signo del *itonal*? Es decir, si *ianimantsin* está fuera del cuerpo, de *kan iteko* (“donde está su dueño”), como dicen los nahuas, ¿por qué la persona logra recuperarse o vivir algunos meses antes de morir?

Parto del principio de que la respuesta habrá que indagarla en relación con el *chikawalistli*, cualidad, o mejor dicho, acción y proceso, que en los datos etnográficos obtenidos entre los nahuas de Pahuatlán se presenta, por una parte, como una expresión del *itonal* y, por otra, como un constituyente del cuerpo. Para los nahuas una persona puede nacer con *yolchikawak* o “corazón fuerte”, es decir, se puede nacer con una fuerza ya dada o “definitiva”, coincidiendo con Chamoux, pero hay otra fuerza que se adquiere por el “proceso temporal” o “resultado de la existencia”; un *chikawalistli* que está vinculado al crecimiento de la persona, y considero también al proceso de socialización y relación con el entorno. Si bien hay personas que nacen con *yolchikawak*, en general el cuerpo de los recién nacidos no cuenta con el suficiente *chikawak*, por lo que son especialmente vulnerables, de la misma manera en que para una persona enferma su fuerza es particularmente exigua.

De tal modo, y en relación con la pregunta anterior, si el *itonal* no está en el cuerpo, sugiero que lo que se encuentra es el *chikawalistli*, aunque de manera limitada; y ante la insuficiencia de la fuerza de los bebés, ésta se va consiguiendo en el devenir. De lo cual se deriva la siguiente proposición: si bien hay un cuerpo y un *itonal* dado, hay otro aspecto adquirido, vinculado al *itonal*, que se preserva con el tiempo y el cuerpo que se constituye socialmente a través del *chikawalistli*.

no sólo la importancia que tenía la relación del *itonal* con el *chikawalistli* para comprender la concepción que los nahuas tienen de los aires, dueños o santos, sino para acercarme a los procesos de salud y enfermedad, y más aún a su propia noción de persona. Interés que se vio reforzado con la lectura de otras etnografías que ya habían identificado la relevancia de la noción de fuerza.

Para dar cuenta de esta condición, a la vez dada y adquirida, propongo partir de una perspectiva relacional con base en tres niveles de análisis: 1) el *itonah* como componente fundamental de la persona nahua, 2) la constitución social del cuerpo a través del *chikawalistli*, y 3) las relaciones extrahumanas en la conformación y deterioro del cuerpo. La finalidad de contemplar estos tres niveles es ofrecer una mirada acorde a la perspectiva de los nahuas, quienes si bien prestan atención a la dimensión individual al preocuparse por el estado personal, sus respuestas y explicaciones no se agotan en este nivel y se prolongan a lo social y lo extrahumano. Para los nahuas, en efecto, tanto la conformación de la persona como el estado de salud y enfermedad son, preponderantemente, relaciones sociales, las cuales empiezan con las relaciones de parentesco y se extienden a la comunidad a partir del sistema de cargos y, más aún, se prolongan a las entidades sobrenaturales. Por lo tanto, es fundamental identificar los vínculos que constituyen a la persona nahua, vínculos, debe subrayarse, que van más allá de lo humano y se prolongan a los no humanos.⁷

La corporeidad del alma

La etnografía mesoamericana ha recurrido a la distinción entre entidades y centros anímicos para explicar la constitución de la persona a partir de los conceptos propuestos por Alfredo López Austin en la obra clásica *Cuerpo humano e ideología*. De manera que se ha distinguido, por un lado, la energía anímica y, por otro, las partes del cuerpo en que reside esta fuerza; distinción que ha permitido

⁷ Entre las categorías desarrolladas en el marco de las ontologías (enfoque con especial presencia en la actual discusión teórica en la antropología) se encuentra la de humanos y no humanos, las cuales si bien demarcan una distinción, dan cuenta de una interioridad compartida y de un complejo vínculo entre ambos. En contraste con lo que el pensamiento occidental ha demarcado, esto es, una misma naturaleza y la cultura como la distinción por excelencia, para otras sociedades, lo que se comparte entre humanos y no humanos es una humanidad de origen y la cultura como una forma de vida común. Manejo de manera indistinta entidades sobrenaturales o seres no humanos (que por cierto utilizara Malinowski mucho antes que los ontologistas), considero que más que preocuparnos por utilizar una categoría u otra, habrá que poner atención en los propios términos y relaciones que los nahuas de Pahuatlán identifican. En ese sentido, comparto el interés relacional de las ontologías, pero no me adhiero a esta corriente; podré aludir a la relación entre humanos y no humanos con el fin de encontrar las propias formas de interacción de los nahuas, pero sin pretender encontrar una ontología animista o analogista o un posible perspectivismo.

identificar una multiplicidad de entidades anímicas dentro y fuera de la unidad que constituye el cuerpo humano desde la perspectiva de los pueblos indígenas.⁸

No obstante la pertinencia de, y lo prolífica que ha sido, tal propuesta conceptual, entre los nahuas de Pahuatlán observamos una modalidad que en buena parte se distingue de este modelo propio de los antiguos nahuas. En efecto, en esta población serrana además de no ser nítida una diferenciación entre una dimensión y otra (la energía anímica y las partes del cuerpo), tampoco es ostensible una pluralidad de centros y entidades anímicas. Por un lado, lo que encontramos es una marcada corporeidad del alma, es decir, una clara manifestación y localización corporal de aquello que anima y distingue a la persona y, por otro, la identificación de una entidad anímica pero divisible en una porción del organismo humano, que va del corazón a las extremidades superiores del cuerpo.⁹

Ciertamente, para los nahuas de Pahuatlán existe sólo una entidad anímica que nombran indistintamente *itonal* o *ianimantsin*, la cual se encuentra en tres porciones fundamentales del cuerpo.¹⁰ De manera que si bien se reconoce un componente anímico, éste cuenta con tres partes fundamentales.¹¹ Cada persona, como sugiere el siguiente testimonio, nace con un *itonal*, el cual es posible identificar en el

⁸ Miguel Alberto Bartolomé (“La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, en *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, 2006, pp. 142-163) ha dado cuenta del impacto de la obra de López Austin en la etnografía y ha postulado una deconstrucción del concepto de persona, la cual, sugiere este antropólogo, desde una perspectiva de los pueblos indígenas debe de apuntar a tres direcciones: las personas físicas, las personas sociales y las personas espirituales.

⁹ Los nahuas de Pahuatlán denominan al cuerpo *inakayo*, con el prefijo de posesión *i-* (que cambia según el sujeto) y con el sufijo *-yo* del abstracto, por lo cual la traducción más cercana sería “su propio cuerpo”. Término que muestra su cercanía con el náhuatl clásico *tonacayo*, pero con la distinción del posesivo indefinido *to-* que registra Michel Launey y que López Austin considera como una concepción del cuerpo en su integridad. Michel Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, 1992, pp. 95-96, y Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1996, p. 172.

¹⁰ A diferencia de otros casos, como el de los nahuas de la Sierra Negra también del estado de Puebla, donde Laura Elena Romero (*Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, 2006, p. 112) ha encontrado dos “componentes inmateriales”, *totonal* y *toanima*, entre los nahuas de Pahuatlán se encuentran asimilados el *itonal* y *ianimantsin*. También es ostensible la distinción entre el uso del pronombre posesivo en primera persona del plural *to-* y de la tercera persona del singular *i-*.

¹¹ Al respecto, Evon Z. Vogt (*Ofrendas para los dioses*, 1983, pp. 37-38) advirtió que entre los zinacantecos el *ch’uleles* es un “alma innata” ubicada en el corazón de cada persona y se halla también en el torrente sanguíneo. Es colocada por los dioses ancestrales y tiene trece partes que son divisibles.

corazón, las manos y los brazos: “Nada más hay un *itonal* pero se representa en tres partes, como dios, *yolotl*, *tlakpak de ikmakpak iwanimolik*. Nuestro tonal mayor es el corazón, se llama *itonal de niyolo*, es nuestra alma grande, mayor, y el *itonal de imawan*, de los brazos, porque si el tonal mayor afecta al de los brazos se muere, aunque sea una sola persona. Sólo hay *itonal* de corazón y de los brazos”.¹²

El centro anímico del *itonal* se localiza en el corazón, al que se alude como “*itonal mayor*”, el cual se prolonga a las extremidades del cuerpo (que sin nombrarlo así, podríamos inferir que constituye la parte menor del *itonal*), en particular en la palma de la mano, en *kan imakpak*, pero también en la muñeca o *tlakpak de ikmakpak*, y en la articulación del codo o *kan imolik*, e incluso en la axila o *iseyekak*. Como enuncia la misma nahua al respecto, es posible identificar el estado de salud de una persona a partir de la localización del *itonal*:

Aquí tenemos una energía como el corazón, aquí en las manos, aquí en el codo, en la mano se llama *kan imakpak*, *tlakpak de ikmakpak*, *ompa kani molik*, *ompa kani iseyekak*. Tenemos tres partes importantes de nuestra alma, si la llega a perder, si pierde energía puede morir, porque si del codo *kani molik* avanza hasta *kani iseyekak* la persona se muere porque *kan iseyekak* está en contacto con el corazón y si lo ataca *kan iseyekak* le da como impacto al corazón y se llega a perder la vida.¹³

Esta entidad, que en castellano he escuchado nombrar como “alma-corazón”, tiene la cualidad de ser “finísima”, por lo que puede salir del cuerpo no sólo por un espanto o por un acto de brujería, sino lo hace frecuentemente durante el sueño, razón por la cual se llegar a afirmar que el “sueño es un peligro” porque se recorren tierras difíciles o lejanas y el *itonal* puede ser comido por un dueño, un aire o un animal, e incluso tener un accidente y ser retenido durante el camino. No es extraño, entonces, que del sueño una persona amanezca asustada, enferma o con el alma extraviada.

Lo que se deriva de estos testimonios es que la ubicación del *itonal* va más allá de una localización para el diagnóstico del estado anímico, aspecto particularmente registrado por la etnografía, la cual ha puesto énfasis en esta práctica como una de las más recurrentes por los médicos tradicionales entre los pueblos indígenas.

¹² Entrevista a Bernardina Martínez, Atla, Pahuatlán, 8 de septiembre de 2009.

¹³ *Idem.*

Ésta ha dado cuenta del hecho de que a través de la captación del pulso, regularmente en la muñeca, se percibe el comportamiento del alma y, por tanto, el estado de salud de la persona, sobre todo a partir de su fuerza, velocidad o temperatura.

No obstante, quisiera advertir que los datos etnográficos sugieren de manera adicional que entre las extremidades superiores del cuerpo y el corazón no sólo es posible tener un signo del estado de *ianimantsin*, sino es ahí mismo donde reside; por eso la acentuada preocupación de que se encuentre fuera del cuerpo, de *kan iteko*, “donde está su dueño”. Explicación que dista considerablemente de la concepción occidental, la cual además de formular un marcado dualismo entre el cuerpo y el alma, postula una inmaterialidad del alma, aun incluso ante la evidencia de expresiones anímicas en el cuerpo. En cambio, desde la concepción de los nahuas, además de que es notable la corporeidad del alma, gran parte de los males y, por tanto, del deterioro de la salud, responden al estado del *itonal* y, en específico, a su salida del cuerpo.

En particular, habrá que destacar que aun cuando una persona recién nacida cuenta con el *itonal*, eso no garantiza la permanencia en su cuerpo; al contrario, podríamos afirmar que si algo caracteriza la existencia de la persona nahua es su vulnerabilidad —y no sólo en los primeros meses de vida, sino a lo largo de su devenir—. De tal modo que es por demás preciso el cuidado y preservación de *ianimantsin* ante la constante amenaza de su pérdida o, ante su ausencia, la necesaria restitución en el cuerpo para garantizar la vida.

Otros componentes de la persona que no son entidades anímicas

Sin duda son significativas las ausencias de entidades anímicas que encontramos en otros pueblos nahuas de la región, como es el caso del *ecahuil* y el *ihiyotl*, o bien, el *tonalli* (siguiendo la grafía de Lupo y Signorini), “doble no humano de la persona” concebido también en la etnografía como *alter ego*, ausencia que en especial llamara la atención de Montoya Briones pero se ha registrado su presencia en otros pueblos de la parte occidental de la sierra, como es el caso de Chamoux para Huauchinango.¹⁴ Pero antes de referirme a estos com-

¹⁴ Marie-Noëlle Chamoux, “La notion nahua d’individu. Un aspect du *tonalli* dans la

ponentes, que en otros casos se identifican como entidades anímicas, habrá que considerar a la cabeza, la cual en los procesos de curación tiene especial importancia en la restitución del *itonal*.

Los nahuas son enfáticos al declarar que existe un alma con distintas partes y en sus explicaciones no aparece la cabeza como uno de los lugares en los que reside el *itonal*; entonces surge la pregunta de por qué, al igual que la mano o los brazos, la cabeza es uno de los puntos a los que se atiende durante el llamado del alma. Ante mi interrogante encontré la respuesta de que se coloca tabaco y se llama al *itonal* en *ikuakanahya* e *ikuayolo*, en la sien y en la cabeza, porque precisamente el alma sale del “corazón de la cabeza”, conocida comúnmente como mollera.¹⁵ El conducto de entrada y salida del alma-corazón es la cabeza, y hay personas con la cabeza dura y fuerte y otras con la cabeza blanda y débil; el grado de fuerza de la cabeza coincide con la pertenencia de un corazón fuerte o débil, *yolchikawak* (nombrado también *iyolotepixtik*) o *yolkokoxki*, respectivamente.

Aunque haya personas con cabeza fuerte, la condición humana es nacer con la mollera blanda y en el proceso de crecimiento ésta se fortalece, por eso uno de los principales padecimientos de los bebés consiste en la caída de la mollera, y de manera inversa, uno de los signos de fortalecimiento de un niño es justamente la fortaleza del “corazón de la cabeza”. No obstante, hay personas que aun de adultas tienen su cabeza débil, y por tanto son las más vulnerables a que el *itonal* salga de su cuerpo.

Junto con la cabeza y el corazón se encuentra la sangre, *iyeso* en náhuatl, en la cual también se encuentra un signo de la condición de una persona. Existe una correspondencia, de tal modo que una persona fuerte tiene su sangre espesa y “muy roja”, en cambio una persona débil tiene su sangre débil y “amarillenta”, *tetsawak iyeso*, y *yek kosatl iyeso* en náhuatl. Razón por la cual, para protegerse del mal

région de Huauchinango, Puebla”, en D. Michelet (ed.), *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, 1989, pp. 303-311; José de Jesús Montoya Briones, *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964, p. 175.

¹⁵ El tabaco, que tiene fuerza caliente, se coloca en distintas partes del cuerpo de la persona y se llama al *itonal*: se empieza con la mano y brazo derechos, primero con la palma de la mano, seguidamente de la muñeca, la articulación del codo y la axila; se hace lo mismo con el lado izquierdo. Después en la mollera (*ikuayolo*, “corazón de la cabeza”) y en la sien derecha e izquierda (*ikuakanahya*). Este procedimiento se debe llevar a cabo por quince días, con excepción de los días martes y viernes, considerados *ahmo kuale* (no buenos). Si el alma salió, en el lugar donde fue el daño se debe pegar con una vara dos veces siete (*ome chikome*) y ordenar la vuelta del *itonal* con su dueño.

de ojo, por ejemplo, se encuentra la práctica generalizada entre los nahuas de utilizar, entre otras cosas, listones y amuletos de color rojo, ya que su cualidad de protección reside en su “fuerza caliente”.

El *ihiyotl* se ha postulado como una de las entidades anímicas de la persona. López Austin estableció al respecto que el centro anímico de esta entidad se encuentra en el hígado y que en este órgano, además de ser fuente de energía, reside la vida, el vigor, las pasiones y los sentimientos de la persona, y especialmente que lo distingue el aliento.¹⁶ Por su parte, Signorini y Lupo sin ofrecer cuantiosa información, lo identifican también con el hígado, sugieren que es el aliento vital que anima al hombre y que su principal función es infundir vida al individuo.¹⁷

Entre los nahuas de Pahuatlán encontramos no *ihiyotl* sino *iyiyok*, esto es, lo que López Austin o Signorini y Lupo identificaron como sustantivo con el abolutivo *-tl*, en el caso que nos ocupa tiene una marca adjetiva *-k*, lo cual sugiere que para estos nahuas occidentales el *iyiyok* no corresponde propiamente a una entidad, sino a un calificativo o determinativo del estado del hígado, el cual nombran *iyeltapach*. Considero que es importante esta distinción lingüística puesto que corrobora la explicación que ofrecen los nativos al respecto, quienes si bien traducen este vocablo al español como “aliento”, declaran que es expresión del estado interno de una persona, sobre todo si se encuentra enferma. En este sentido, no se puede afirmar que el *iyiyok* sea una entidad independiente, más bien en el caso de los nahuas de Pahuatlán el término parece apuntar a la cualidad del hígado, y por tanto al estado de salud de la persona.

La sombra, que además de identificarse como una entidad anímica muestra una especial complejidad entre los nahuas orientales de la Sierra Norte de Puebla, en el caso de los nahuas de Pahuatlán adquiere relevancia sobre todo si advertimos ciertos contrastes entre los vivos y los muertos: si lo que distingue a los primeros es su calor, lo que diferencia a los muertos es su estado frío. En este caso también encontramos un dato lingüístico para corroborarlo, en la variante nahua de Pahuatlán frío se dice *sewa*, y la palabra sombra (*sewalotl*) presenta la misma raíz. En este sentido la sombra de los muertos, *isewal mihkime*, es considerada una propiedad distintiva de los muertos que se distingue precisamente por ser un aire de temperatura

¹⁶ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1996, pp. 250-260.

¹⁷ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, 1989, pp. 79-80.

fría o *sewa*, la cual es particularmente nociva para los vivos, como se lee en el siguiente relato:

Ahora me contó otro muchacho, dice, [...] no soñé, yo lo vi derecho, estamos moliendo, está arreando uno la yunta el trapiche y el otro en el trapiche y otro está metiendo la caña [...] Él estaba arreando la yunta, echando vuelta, moliendo la caña, eran como las diez de la noche o las once y de repente veo ahí una sombra, se dice *sewalotl*, era mi papá montado en un burrito, un burrito pinto, lo vi bien, y un de repente, me dicen ahí viene tu papá, ya muerto, qué triste, pero ese muertito se acuerda cómo trabajaba, eso nunca se olvida, es triste. Me contó, es mi papá, ahí venía, siempre quiere algo, qué querrá, alguna ofrendita, ese muchacho me contó, siempre quiere su refinito, su cigarrito, a echar como aire, ya no es cristiano, es como aire, cómo va a ser como nosotros platicando [...] Los difuntos son *yeyekatontli*, son viento, un de repente como que huele a sahumero, eso sí, como que pasó algún difunto, va a morir algún vecino, o viene una mosquita bien verde, una mosca de esas grandes, pero se presenta de algún de repente, no todo la vida [...] la mosca verde es el alma del difuntito.¹⁸

Es importante observar que la sombra es lo que el *itonal* para los vivos, quienes su temperatura normal es cálida; incluso se podría afirmar que el “alma-corazón”, con esa cualidad “finísima” que lo caracteriza, con la muerte de la persona se torna en ese aire frío propio de los difuntos.

En relación con el *tonalli* Marie-Noëlle Chamoux ha identificado y analizado distintas acepciones, entre las cuales se encuentra la asociación con un conjunto de palabras estrechamente vinculadas como calor, sol, día o tiempo; otro grupo de significación apunta a las nociones de destino, doble, sombra o carácter, las cuales a su vez dejan ver la asociación con un carácter innato del individuo dado por su relación con un ámbito no humano a partir de un doble o un *alter ego* de origen animal pero también mineral o meteorológico.¹⁹ El *tonalli* en sí, siguiendo la distinción clásica que hiciera George Foster en relación con el nahualismo,²⁰ entre el destino compartido y las características compartidas entre un animal y una persona, y

¹⁸ Eladio Domínguez, Atla, Pahuatlán, 3 de noviembre de 2008.

¹⁹ Marie-Noëlle Chamoux, *Indiens de la Sierra: la communauté paysanne au Mexique*, 1981.

²⁰ George Foster, “Nagualism in Mexico and Guatemala”, en *Acta Americana*, t. 2, 1944.

la capacidad de transformarse de ciertas personas la han registrado desde entonces múltiples antropólogos entre distintos pueblos indígenas de diferentes regiones del país, e inclusive se ha consignado el uso del término *tonalli* de origen nahua en poblaciones con lenguas diversas.

La existencia del *tonalli* o *tona*, como también se le nombra entre numerosos pueblos indígenas y está registrado ampliamente por la etnografía, hace más significativa la ausencia entre los nahuas de Pahuatlán, ausencia que —como Montoya Briones— también destaca Alain Ichon entre los totonacas del norte, en una región no muy lejana de los nahuas occidentales. Este antropólogo francés propone una explicación y considera que la ausencia se debe a la deforestación intensiva que se ha dado en su entorno (lo cual no es tan ostensible en Pahuatlán); sin embargo, reconoce un posible rastro de tonalismo a partir de la relación que los totonacas establecen entre el destino de un recién nacido con las estrellas y que éstas son consideradas animales.²¹

Este planteamiento es sugerente y apunta lo que a continuación interesa argumentar: los componentes de la persona no deben considerarse necesariamente como entidades anímicas; en ese sentido, considero que el término “componentes de la persona” es más adecuado para el caso que nos ocupa y nos permite considerar otras posibilidades, como es el caso de las cualidades —como vimos en relación con el aliento— y nos permite distinguir procesos y relaciones que también son constituyentes de la persona, como mostraremos enseguida en el caso del *chikawalistli*.

La raíz léxica *chikawa-* y sus derivaciones

Entre los estudiosos de los nahuas, además de Chamoux, destaca Catharine Good por el interés primordial que ha dado a las categorías nativas; en específico ha identificado conceptos clave como ejes de la cosmovisión nahua, entre los cuales se encuentra el trabajo o *tekitl* y fuerza o *chikawalistli*; su pertinencia va más allá de la población del Alto Balsas estudiada por ella, y permite pensar en una base

²¹ Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, 1990, p. 207.

lingüística compartida por los hablantes de las distintas variantes del náhuatl.²²

El conocimiento de conceptos nativos es fundamental, y más aún la identificación de categorías gramaticales, ya que a partir de esta evidencia es posible constatar una correspondencia lingüística y social. Correspondencia que no pretende establecer una determinación de las categorías gramaticales sobre la visión del mundo, más bien lo que se busca es explorar —desde la etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística propuestos, entre otros, por Jane Hill— la relación entre los datos lingüísticos, los usos de las categorías en su contexto social y el conocimiento propio de los nahuas.²³ Con base en este principio, así como se debe atender a las exégesis nativas y a la documentación del “lenguaje situado” desde una perspectiva pragmática, es preciso el análisis de la estructura de la lengua.

Tomando como base este último punto, se advierte que entre las distintas derivaciones de la palabra fuerza, registrada en diferentes variantes del náhuatl,²⁴ advertimos que en el náhuatl de Pahuatlán se encuentran *chikawa* como verbo, “fortalecer”, *chikawak* con una función adjetiva, “(algo) fuerte”, así como *chikawake* con una marca de agente, los “fuertes”. Otra derivación es *chikawalistli*, vocablo que se traduce como “el acto de fortalecer” o “fuerza” y que en términos lingüísticos constituye un deverbal, esto es, un sustantivo derivado de un verbo con la marca —*lis*— junto con el absoluto —*tli*, esto es,

²² Catherine Good, *op. cit.*, pp. 67-90.

²³ Jane Hill, “La etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística”, en John Havilan y José Antonio Flores (eds.), *Bases de la documentación lingüística*, 2007, pp. 140-143.

²⁴ Marie-Noëlle Chamoux, *op. cit.*, 1981; Marie-Noëlle Chamoux, *op. cit.*, 2011; Catherine Good, *op. cit.*; Bruma Ríos, *op. cit.* Habrá que advertir las semejanzas entre el *chikawalistli* y el maná, identificación que hiciera Bruma Ríos en relación con las danzas devocionales entre los nahuas de San Miguel Tzinacapan. En efecto, este término panocéanico al igual que la categoría nahua, da cuenta de un poder creador y generador, pero igualmente destructor, que si bien detentan ciertas personas, también se encuentra en objetos y en seres no humanos y, más que un concepto, da cuenta de un cúmulo de relaciones sociales. Desde mi punto de vista es importante considerar que aquello que reconocieran Hubert y Mauss en la palabra maná, la cual a la vez que se aplica a ritos, actores, materias o entidades y puede presentarse como sustantivo, adjetivo o verbo al designar tanto cosas como atributos y acciones, se corrobora en la raíz léxica *chikawa*- y sus derivaciones con base en un análisis morfológico como punto de partida para acercarse al significado y, sobre todo, a su sentido pragmático. Bruma Ríos, *op. cit.*; Carlos Mondragón, *Encarnando a los ancestros en la Melanesia: la innovación como mecanismo de continuidad en el norte de Vanuatu*, 2007; Martin Holbraad, “The Power of Powder: Life-force and Motility in Cuban Adivination”, en *Bedutung*, núm. 3, 2009, pp. 42-56; Marcel Mauss y Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, 2010.

un “nombre de acción” en términos de Launey. Este término se puede encontrar también sin el absolutivo *-tli*, es decir, *chikawalis*, el cual se traduce localmente como “crecimiento”. Otra derivación de *chikawalistli* es *tlachikawalistli*, pero con el indefinido de objeto *tla-*, que se refiere a algo donde recae la acción y se traduce como “el acto de fortalecer algo”, pero que los nahuas traducen como “la fuerza del pueblo”.²⁵

Derivaciones de la raíz <i>chikawa-</i>	Clase de palabra	Traducción
<i>Chikawa</i>	<i>Chikawa</i> Vb. Verbo.	Adquirir fuerza, fortalecer.
<i>Chikawak</i>	<i>Chikawa-k</i> R.Vb - Adj Adjetivo.	(Algo) Fuerte.
<i>Chikawake</i>	<i>Chikawa-ke</i> R.Vb - Agnt-Pl. Agentivo.	Fuertes.
<i>Chikawalistli</i>	<i>Chikawa-lis-tli</i> R.Vb - Devb-Abs. Deverbal.	Fuerza, el (resultado) del acto de fortalecer.
<i>Chikawalis</i>	<i>Chikawa-lis</i> R.Vb - Devb Deverbal sin el absolutivo.	Crecimiento (traducción de los nahuas).
<i>Tlachikawalistli</i>	<i>Tla-chikawa-lis-tli</i> Obj Indef-R.Vb-Devb-Abs. Deverbal con el indefinido de objeto.	Lo fortalecido, el (resultado) del acto de fortalecer algo. La fuerza del pueblo (traducción de los nahuas).

¿Qué nos dice cada clase de palabra? Primeramente se debe reconocer el hecho de que la raíz léxica *chikawa-* tiene como origen un verbo, por lo cual puede expresar acciones, actitudes y movimientos,

²⁵ Significado de las abreviaturas en orden de aparición: Vb: verbo; R. Vb: raíz verbal; Adj: adjetivo; Agnt: agentivo; Pl: plural; Devb: deverbal; Abs: absolutivo; Obj: objeto; Indef: indefinido.

y en su significado se enuncia la situación, estado o cambio que sufren los seres o entidades a los que modifica. Como verbo *chikawa* “algo” tiene la condición de posibilidad de fortalecerse y adquirir fuerza, y en sus usos es posible corroborar que tanto un accidente meteorológico como una tormenta, o un fruto, cualquiera sea éste, o una persona, puedan expresar este movimiento.

Como adjetivo, *chikawak*, las posibilidades son muy amplias, ya que tanto un objeto animado como inanimado pueden presentar como cualidad o característica ser “fuerte”; tanto una piedra como un coco, la lluvia o una persona pueden ser *chikawak*, sobre todo en un sentido de que algo es fuerte por condición. Propiedad que se corrobora con su marca agentiva, *chikawake*, no obstante en el contexto etnográfico es clara la distinción, tal cual se confirmará más adelante, ya que no cualquier cosa, y en específico, cualquier persona puede ser *chikawake*, pues no sólo se distinguen por ser “fuertes”, sino por la capacidad de generar fuerza; esto se constata en el vocablo *tlachikawalistli*, palabra con el objeto indefinido, que deja ver la posibilidad del acto de fortalecer algo y que los nahuas traducen como la “fuerza del pueblo”, de la cual precisamente son depositarios los *chikawake*.

La posibilidad de generar fuerza y en particular que algo sea generado por un acto se encuentra en la marca lingüística *-listli* de *chikawalistli*, donde se expresa que la fuerza que el sustantivo denomina es resultado de un verbo y, por tanto, de una acción; como categoría social en uso y contexto, da cuenta de una fuerza adquirida como parte de un proceso y, como se mostrará, de un proceso de socialización en el caso de la persona. Esta marca deja ver una distinción fundamental entre su uso como adjetivo o deverbal, como *chikawak* “algo” puede ser fuerte por cualidad o condición; en cambio, que “algo” sea *chikawalistli* es resultado de un proceso y de una acción y, por tanto, da cuenta de un cambio de estado.

En ese sentido es importante advertir que en la actividad ritual, tanto entre los nahuas antiguos como entre los nahuas de distintas regiones del país, se encuentra esta marca morfológica, es decir, el *-listli*, propia de los sustantivos resultados de una acción. Considérese por ejemplo las veintenas registradas por Sahagún y exploradas entre otros por Graulich,²⁶ el *tlacaxipehualiztli*, fiesta dedicada a Xipe Totec o *panquetzaliztli*, celebración ofrecida a Huitzilopochtli; o bien,

²⁶ Michel Graulich, *Las fiestas de las veintenas*, 1999.

los rituales descritos por Arturo Gómez entre los nahuas chicon-tepecanos,²⁷ el *atlatlacualtiztli* vinculado con la petición de lluvias, el *tlatemoliztli*, rito de adivinación para diagnosticar enfermedades o el *huentiliztli* en el cual se limpia a las personas.

Otro sentido que se encuentra en la raíz *chikawa-* y sus diferentes derivaciones morfológicas es la relación entre los términos de viejo, crecimiento y vitalidad sin ser exclusivo de los humanos, ya que los animales y las plantas también adquieren fuerza.²⁸ En efecto, entre los nahuas de Pahuatlán encontramos esta asociación, la cual designa que mientras más edad y durante el proceso de desarrollo se va acumulando fuerza y vitalidad. Asociación que no es exclusiva de la variante lingüística de esta población serrana, sino que constatamos en el llamado náhuatl clásico —descrito entre otros por fray Alonso de Molina en el siglo XVI y Rémi Siméon en el XIX. Por ejemplo, en el vocabulario de Siméon leemos en la definición de *chicaua* como verbo, “adquirir fuerza, hacerse viejo, envejecer” o *chicauac*, con una función adjetiva, “fuerte, firme, sólido, valiente, avanzado en edad, viejo, vieja”;²⁹ y en Molina, *chicaua* como verbo, “arrear o tomar fuerzas, o hacerse viejo el hombre o la bestia” y como adjetivo, *chicauac* “cosa reza y fuerte, o persona anciana.”³⁰

Ciertamente, este nudo entre los términos en buena parte rompe con la perspectiva occidental, la cual —al contrario de los nahuas— establece una pérdida de fuerza y vitalidad en la vejez. Distinción que no quiere decir que entre los nahuas no relacionen la vejez con el deterioro de la salud —sobre todo con las personas de edad avanzada que ya no pueden trabajar—, pero indudablemente nos conduce, por una parte, a otra forma de concepción de la vida y en particular a una visión distinta del *status* y rol social de cada grupo de edad al interior de la comunidad. Por otra parte, también nos lleva a pensar en la relevancia que para los nahuas tiene la fuerza obtenida durante el crecimiento y la existencia, la cual se encuentra

²⁷ Arturo Gómez Martínez, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*, 2002.

²⁸ En relación con la mazorca, y la cosecha en general, se utiliza la palabra *chikawalistli*, como declara al respecto Eladio Domínguez: “Aquí hacemos nuestros cálculos cuando está todo recio, *yochika* el maíz, ya está *sentli*, entonces se dice ya tenemos *chikawalistli*, tenemos nuestra mazorquita, frijolito, ya está cosechando cafecito, piloncillo, ya hay una ayuda grande”. Entrevista diciembre de 2009.

²⁹ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 2006, p. 94.

³⁰ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2001, 19v.

marcada lingüísticamente y que debemos corroborar en el contexto etnográfico a partir de los testimonios, la acción ritual y las relaciones sociales.

El *chikawalistli*: un constituyente social del cuerpo

Si bien para los nahuas de Pahuatlán la vitalidad de una persona depende del *itonal* dado por nacimiento, es necesaria la adquisición del *chikawalistli* a lo largo de la existencia. Con todo y que las personas puedan nacer con una condición determinada desde su nacimiento, durante el transcurso de la existencia se va conformando su identidad y su lugar en la comunidad. Condición adquirida que no puede explicarse si no es a partir del cuerpo y del proceso de socialización.³¹

Como sugiere la siguiente explicación, estamos ante una dimensión dada y otra adquirida que, conjuntas, además de garantizar la sobrevivencia, marcan la diferencia entre las personas:

Quando nacemos todos tenemos *itonal*, los bebés tienen la fuerza de su *itonal*, pero de su desarrollo no lo tiene, *amo kipia neskaltilis, nineskaltilis*, porque puede mover las manos, puede chillar, aunque no tenga fuerzas de su desarrollo, tienen fuerzas de su *itonal*. Hay el *chikawa* del *itonal* pero el *neskaltilis* lo va teniendo mientras va creciendo, como por paso del tiempo, cada vez va obteniendo su *ineskaltilis*. Los ancianos son los que tienes más *ineskaltilis*, los adultos, mayores de cuarenta a sesenta años, tienen más *cachi* más *chikawalistli*.³²

³¹ En este sentido, sin duda destaca el trabajo llevado a cabo en la Melanesia por la antropóloga inglesa Marilyn Strathern (*The Gender of the Gift*. 1988), quien ha propuesto el concepto de "dividuo" en contraste con la noción de individuo propia de las sociedades occidentales para dar cuenta que la persona en el caso de los pueblos que habitan en la Melanesia (en comparación, por ejemplo de los ingleses o estadounidenses) es el conjunto de relaciones sociales en los que participa. En ese sentido, la persona es una versión de los otros que lleva dentro, resultado de los múltiples vínculos que genera durante su existencia, los cuales dependen en buena parte del intercambio, de manera que la persona no existe hasta que entra en el circuito de la dádiva (*gift*) y su identidad se conforma a partir de la puesta en relación y el acto de dar. La gente no sólo adquiere su identidad a partir de las relaciones en las que participan, sino también sostiene esta antropóloga que los melanesios conciben los objetos y las personas como entidades interdependientes que participan en el intercambio.

³² Entrevista a Bernardina Martínez.

Bajo este principio, las personas se distinguen tanto por la fuerza provista desde el nacimiento, como por el *chikawalistli* (“la fuerza resultado de la acción”) adquirido durante la existencia resultado del *neskaltlis* o crecimiento, lo que hace a las personas más o menos vulnerables frente a las amenazas de la vida. Mientras quienes nacen con *yolkokoxki* o “corazón débil” son especialmente frágiles, la gente con *yolchikawak* de nacimiento, además de ser resistentes o “recias” —como los nahuas declaran— suelen ser las personas con don para curar o para enfermar, así como con la posibilidad de ser nahual o *tlahuepoche*, conocidos localmente como *mokuepani*.³³

Los nahuas de Pahuatlán reconocen, junto con la vulnerabilidad de la persona, el inacabamiento del cuerpo, lo que hace necesario un proceso de constitución a través del conjunto de relaciones sociales que se acumulan durante su devenir, en específico por medio de la adquisición de fuerza. La constitución del cuerpo inicia con la familia, continúa en los vínculos comunitarios y se prolonga en la relación con los seres no humanos. Sin esa integración se hace imposible la obtención de un lugar social y, más aún, se obstruye el desarrollo previsto de una persona al dificultar incluso la misma sobrevivencia. Es por esa razón que tanto el crecimiento de una persona como la preservación de la salud dependan de las adecuadas relaciones sociales que se establezcan a lo largo de la vida; y de manera concomitante, la incidencia de una enfermedad o el acaecimiento de una muerte abrupta se expliquen por relaciones sociales inconvenientes.

El cuerpo empieza a formarse en el vientre materno, momento en el cual, además de formarse el organismo, arranca el inicio de los vínculos sociales, que en primera instancia penden enteramente de la madre. En efecto, la madre es responsable de su apropiada formación, por lo cual debe tener cuidados especiales, entre los cuales uno muy importante es no exponerse a pasar un susto, dado que puede

³³ Las personas con *yolchickawak* desde su nacimiento presentan marcas en el cuerpo como signos de su condición. Quienes nacen con capacidad para curar o enfermar muestran su don o *ikuapapa*: habrá quienes nacen para curar, como es el caso de los *tlamatkime* o “adivinos”, conocidos también con el nombre más genérico de *tlapalewiyani* (“el que ayuda”), los cuales junto con el *mapatli* o huesero, parteras o músicos, al nacer se les forman seis flores en el cabello; en cambio los *tetlachihke*, quienes se reconoce como “brujos”, especializados en hacer daño y enfermar, se les forman siete flores. Los nahuales es posible reconocerlos por tener “ojos de animal”, “rojos y chiquitos”, y por nacer con siete nudos en la cabeza, incluso catorce (es el caso del *tekuani*); en tanto que las *tlahuepoche*, identificadas actualmente como brujas, se distinguen por una irregularidad en el cuerpo, a saber, por tener la pierna derecha gruesa y la izquierda delgada, misma que las hace cojear.

perder el bebé o incluso morir.³⁴ Frente a ésta o cualquier otra amenaza, la mujer embarazada tiene el recurso de fortalecer al bebé desde que está en el vientre, a partir de los alimentos que consume y de ciertos objetos que la acompañan. Lo afín produce lo semejante, de manera que si toma agua de coco, un fruto *chikawak* por excelencia, o come pato, animal fuerte, el bebé puede ganar fuerza. El hecho de que no falten ajos e imágenes de santos o los patos en la vivienda doméstica también puede ser un factor de protección.

En sí, lo que se come es de especial importancia durante toda la existencia, pero lo es más en el primer año de vida por la vulnerabilidad e incompletud de los recién nacidos, razón por la que se considera que al consumir otros alimentos, además de la leche materna, es signo de que el bebé está obteniendo la fuerza necesaria para su subsistencia. En particular se destaca el consumo del maíz, que en palabras de una mujer nahua: “Nuestro *itonal* desde que nacemos lo tenemos, aunque sea niño pequeño, pero hay que cuidarlo desde el momento. El crecimiento le dicen el *chikawalis*, pero hay que comer uno [...] Hay que comer uno la tortilla, es el que dicen el primer *chikawalistli*”.³⁵

Cumplidos los cinco meses se le da el primer atole al bebé y a los siete se le ofrece pedacitos pequeños de tortilla mojados en caldo de pollo. Primeros consumos del maíz que son muestra de su adecuado crecimiento; no obstante, no son suficientes para sobrevivir, ya que más allá de la alimentación y de los cuidados de la madre, se hace preciso el rito de bautismo para garantizar la vida. En definitiva, es preciso un rito propiciatorio y una paternidad ritual que asegure su vida y un adecuado crecimiento.

Los padrinos son depositarios de la salud del niño, el cual es particularmente frágil en los primeros meses de vida. Entre los nahuas de Pahuatlán la misma significación de *itiotantsi* (padrino) e *itionantsi* (madrina), enunciada en la variante regional de esta población, da cuenta de esta connotación, que se traduce como “su padre religioso” y “su madre religiosa”.³⁶ Este carácter se adquiere en el

³⁴ Principalmente tiene que cuidarse de la Sirena, quien además de provocarle un susto, tiene un gusto particular por los bebés; al grado que una embarazada al verla como mujer en el manantial o en forma de arcoíris, de inmediato queda con el vientre vacío ya que el bebé es extraído por Atlanchane, como se le conoce en náhuatl a esta entidad.

³⁵ Ofelia Pérez, Atla, Pahuatlán, 9 de septiembre de 2009.

³⁶ El prefijo *tio-* indica algo religioso, mismo que encontramos, por ejemplo, en *tiopan* (iglesia) y *tiotlahtoli* (rezo).

momento que se instituye la relación de parentesco entre los compadres, y entre el padrino y el ahijado, cuando se lleva a cabo, muchas veces de manera consecutiva, el ritual local del “Lavado de manos” y la ceremonia católica, ambos orientados a garantizar el fortalecimiento del bebé.³⁷

De manera análoga que a los padrinos de bautismo, a los padrinos de santo —de las imágenes del santoral que fungen como protectores del pueblo— se les otorga un grado especial de respeto porque son depositarios de la salud y de la vida de la comunidad. Mientras que los padrinos de bautismo aseguran la subsistencia del recién nacido y su desarrollo, el padrino de santo viste a la imagen con flor, protección por excelencia ante el mal aire o *amo kuale yeyekatl*.³⁸

En el contexto de los ritos de bautismo y de la fiesta del pueblo que se lleva a cabo durante el mes de mayo, conocida localmente como *altepeilwitl*, se procura el uso de la flor de mayo o *kakaloxochitl* en náhuatl. Entre las distintas flores que se emplean ritualmente, la *kakaloxochitl* o flor de mayo es la especie que concentra un mayor número de atributos *kuale* (bueno), ya que cuenta con la fuerza que es característica de la época del año en la que florece.³⁹

³⁷ María de Lourdes Baez (*El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 2005, p. 136) ha advertido en el caso de Naupan —donde encontramos un esquema semejante al de los nahuas de Pahuatlán en relación con los ritos de ciclo de vida—, que en el ritual de “Lavado de manos” a los padrinos se les transfiere “el pecado original” con el que nacen los recién nacidos. Al aceptar el padrinzago, los padrinos son quienes cargan con la impureza de nacimiento y los purifican del pecado. Marie-Noëlle Chamoux (*Nahuas de Huauchinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, 1987, p. 137) considera al padrinzago como una protección sobrenatural del niño y subraya el hecho de que tener varios padrinos y madrinas cuida de las enfermedades y brujerías. En tanto que Carlos Antonio de Castro (*Enero y febrero: ¡ahijadero! El banquete de los compadres de la Sierra Norte de Puebla*, 1986, pp. 60, 95) plantea en relación con los totonacos que los padrinos de bautismo propician el buen crecimiento del niño, ya que cuando está recién nacido es especialmente frágil ante los influjos del mal aire, pero al crecer se fortalece y puede librar sus malas influencias.

³⁸ La identificación de la analogía entre los ritos del bautismo y el ciclo festivo fue resultado del trabajo conjunto del entonces equipo Sierra Norte de Puebla, coordinado por Saúl Millán (“Ritual y sintaxis ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Johannes Neurath y María de Lourdes Baez Cubero (coords.), *Procesos rituales*, en prensa), en el marco del Proyecto de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. En este momento no me refiero a otros padrinzagos, como el de matrimonio o defunción, porque me interesa destacar aquí el vínculo entre el padrinzago de bautismo y de santo.

³⁹ El nombre en náhuatl de esta flor comúnmente se traduce como “flor de cuervo”; no obstante, a partir de la perspectiva de los nahuas de Pahuatlán se encuentran otros sentidos, como “lo que brota” o “lo que revienta”. Si bien esta flor se encuentra en el monte, en cada

En el contexto del *altepeilwitl* los padrinos de santo reciben la flor de mayo por parte de los mayordomos, y así inicia el padrinazgo de santo de manera equivalente a la de un recién nacido, pero la relación se extiende aún más en el ritual: los padrinos enfloran a las imágenes y siguen la misma secuencia como si los santos fueran sus ahijados, con la finalidad de sacarlos en procesión y “limpiar” al pueblo del mal aire. A su vez, los santos, quienes son portadores de la flor, de lo *kuale*, cumplen una función semejante a los padrinos en la medida en que son protectores y tutelares del pueblo en un momento que es especialmente vulnerable por el necesario advenimiento de las lluvias y el comienzo de la siembra. Así como los padrinos de bautismo junto con los padres preservan el cuerpo y la salud individual, los padrinos de santo y los mayordomos se encargan del bienestar del pueblo, en otras palabras, son depositarios de la prosperidad de un cuerpo social.

Tal responsabilidad recae en los “cargueros” de la comunidad, quienes dentro de la jerarquía cívico-religiosa son los encargados de llevar a cabo las fiestas del pueblo y del trabajo comunitario.⁴⁰ Dentro de esta jerarquía se encuentran, en orden jerárquico, los “mayordomos menores”, “los mayordomos mayores”, los padrinos de santo, los fiscales y la presidencia auxiliar (máxima autoridad de la comunidad). Así como las personas adquieren *chikawalistli* participando en el sistema de cargos, también lo producen, como sugiere el mismo término de *tlachikawalistli*, “el acto de fortalecer algo” o, mejor dicho, en la perspectiva de los nahuas, “la fuerza del pueblo”. Así como el cuerpo va consiguiendo fuerza con el crecimiento, el pueblo lo adquiere con la participación de la comunidad y, en particular, con los “cargueros grandes” o *chikawake* (“los fuertes”). De este modo una persona no sólo consigue fuerza conforme avanza en el sistema de cargos, sino también se constituye un cuerpo social, resultado

casa se procura tener un árbol por ser una especie particularmente preciada, tanto por su belleza y aroma como por sus cualidades curativas. Aparte de ser uno de los principales recursos para curar del mal aire, se utiliza para aliviar a los bebés del mal de ojo; inclusive junto a las tumbas de los recién nacidos y de los niños difuntos, conocidos como “angelitos”, se suele sembrar un árbol de flor de mayo. Los nahuas declaran que “las flores son las manos de Dios”

⁴⁰ Junto con la vida en pareja y la reproducción se procura la participación de manera protagónica en la organización comunitaria; es en este periodo de la vida cuando se produce mayor fuerza, y a partir de este momento el *chikawalistli*, además de estar encaminado a la procreación y a la ampliación de la familia, puede orientarse a la vida comunitaria al participar en la jerarquía cívica-religiosa.

tanto de la organización como del trabajo en común, que se expresa, como se sugiere en el siguiente testimonio, no sólo en las celebraciones, sino también en las faenas, de las que se refiere como “la fuerza del pueblo”:

El *tlachikawalistli* da la fuerza al pueblo, y esa fuerza para ellos forman, ellos pueden pedir la cuota para trabajar con los albañiles, ellos tienen su temporada, pasando Todos Santos, mientras que pizca la gente, se levanta su mazorquita, su frijolito, ya diciembre se cambia de otro, ya se nivelaron, ya hay modo en que se van a ayudar, ya no van a comprar maíz, tiene frijolito y maíz y ya pagan la cooperación. Es lo que piensa la gente, ya se puede cooperar, ellos dicen *masewali tlakatl*, todo el pueblo ya coopera y van pensando quién puede pedir dinero, ellos tienen su temporadita, enero, febrero hay más café, hay más dinero. Son, vienen siendo en náhuatl, *tlahtoanime*, los que hablan, los abuelitos [...] ellos son los que dan la fuerza, entre ellos con el presidente, el juez, le hacen la lucha, así lo forma el pueblito para trabajar en su comunidad.⁴¹

Como dejara ver Roger Magazine en su estudio en Tepetlaoxtoc, la importancia de las mayordomías, además de la constitución social de las personas, es “la producción de la acción de los otros”.⁴² Aspecto que también destacaría Good al apuntar la estrecha relación entre el *chikawalistli* y la categoría *tekitl* o trabajo, ya que al trabajar, y sobre todo al trabajar de manera conjunta, se transmite fuerza: “En realidad, *fuerza* y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida. De acuerdo a esta fenomenología explicativa, cuando una persona trabaja transmite su *fuerza* a otras, y cuando recibe los beneficios del trabajo de otro, uno recibe también su *fuerza* o energía vital”.⁴³

En el caso de los nahuas de Pahuatlán, la responsabilidad de los cargueros no se limita a la constitución de un cuerpo social. Los *chikawake*, las personas de la comunidad que han acumulado más fuerza a lo largo de la existencia, y en particular a través del sistema de cargos, son agentes fundamentales para la integridad de la comunidad, pero cuando no cumplen cabalmente con el compromiso de

⁴¹ Eladio Domínguez, Atla, Pahuatlán, 8 de septiembre de 2009.

⁴² Roger Magazine, “La fiesta se hace entre todos. Las mayordomías y la producción de personas activas”, mecanoscrito, 2010.

⁴³ Catherine Good, *op. cit.*, p. 97.

su cargo ellos también son responsables de su malestar. De especial cuidado es la relación que mantienen con los santos, pues del vínculo que se conforme estriba en buena parte el devenir de los nahuas: las autoridades, los mayordomos, los padrinos y los fiscales deben estar al tanto de su estado físico, de su vestido y de su fiesta. Deben procurarlos no sólo porque son la contraparte del *ahmo kuale yeyekatl*, la entidad sobrenatural más temida, sino también porque para los nahuas entre ellos y los santos existe una corporalidad compartida, de lo cual se desprenden otras consecuencias:

Si los santos tienen sus deditos rotos, mal ubicados o con la ropa sucia la población estará enferma, si se le llega a quebrar un dedo en la comunidad habrá personas que se enfermen, para que se curen tienen que mandar arreglar el santo, para tener cura [...] Los dedos es como la población de sus hijos que tienen, los dedos de los pies son los niños que habitan en el pueblo, son todos los niños, jóvenes, *imapilwan*, *ixopilwan*, los dedos de los pies son como los habitantes del pueblo, son sus hijos y si la imagen si un ratón lo llega a morder o quebrar un ojo la persona que habita en el pueblo hay que morir porque su ojo ya no lo tiene, lo comió el ratón o cualquier otro animalito que se mete a la iglesia y come el santito, entonces si se come el ojo del santito es como el ojo de la persona, es como perder a un fruto de la población, porque un santo es como nuestra madre, entonces si se le llega a poner el ojo ya no van a seguir muriendo, si no le arreglan, día a día morirán las personas y se acabará el pueblo. Si una persona murió hay que checar santo por santo y ver cuál santo le faltaba el ojo para llevarlo arreglar a la ciudad o algún municipio. Si el santo está bien, todo el pueblo lo estará.⁴⁴

De esta conexión los nahuas establecen una corporalidad de género, es decir, las mujeres en relación con las imágenes femeninas y los hombres con las masculinas; incluso, además de hacer una identificación de género, los dedos pequeños de los pies se asocian con los niños y los dedos de las manos con los adultos.

Corporalidad compartida que no sólo deja ver la constitución de un cuerpo físico individual y social, sino también extrahumano. Y aun cuando entre los nahuas de Pahuatlán no encontramos la concepción de un “animal compañero” o *tonalli*, esta relación con los

⁴⁴ Entrevista con Bernardina Martínez.

santos muestra un proceso semejante, en el sentido de que hay una conexión e identificación con una suerte de *alter ego*, de la cual depende la existencia misma de la persona, en este caso de los *ipilwan* (de sus hijos) de los santos. El cuerpo (la exterioridad) de los santos —más que un “espejo” de la interioridad de los humanos, como sostendría Pitarch entre los tseltales,⁴⁵ o bien “un dios en el cuerpo”, como sugeriría recientemente López Austin⁴⁶ acerca de la cosmovisión mesoamericana—, lo que es patente entre los nahuas de Pahutlán es una contigüidad entre la corporalidad de los humanos y el de los santos. En todo caso las personas están ligadas a las imágenes en tanto que los santos contienen a los humanos, pues ya sea su bienestar o malestar, “encarnados” en “su cuerpo”, se tornan en buena o mala fortuna para sus hijos o *ipilwan*.⁴⁷

El “dios contenido” sugerido por López Austin, sí es patente en la ingestión, en específico, a partir de la obtención de fuerza del sol. El caso más representativo es la imagen del Santísimo Sacramento, conocida con el nombre de *Tlanextli* (Luz), la custodia y la hostia que dan forma al Santísimo Sacramento desde la perspectiva de los nahuas es la imagen del sol, asimilado regionalmente a la figura de Cristo. Esta identificación es fundamental entre los nahuas de Pahuatlán y ha provocado que los sacerdotes locales, a través de los catequistas, se empeñen en lograr que los nahuas dejen de representar al Santísimo Sacramento como una imagen del sol y lo tomen por el “cuerpo de Cristo”. La insistencia parece justificada si se considera que, a partir de las representaciones de la hostia y de la custodia que la resguarda, los nahuas han interpretado y nombrado al “cuerpo de Cristo” como *teotl* (dios), lo cual se ha prestado a nuevas interpretaciones, en el sentido de que ingerir la hostia equivale a “comer” el *chikawak* de Cristo-Sol.

⁴⁵ Pedro Pitarch, “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, en *Journal de la Societé des Américanistes*, vol. 86, 2000, pp. 129-148.

⁴⁶ Alfredo López Austin, “El dios en el cuerpo”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 46, mayo-agosto de 2009.

⁴⁷ Contigüidad entre las imágenes y los humanos que recuerda a los dioses del *calpulli* prehispánico, conocidos como *calpulteotl* en náhuatl, los cuales eran de las mayores expresiones de la cohesión social en la comunidad. Del *calpulteotl* se derivaba, entre otras cosas, como apunta López Austin (*op. cit.*, 1996), el derecho sobre la tierra y los oficios, así como la reproducción, la buena fortuna y la salud de los integrantes del *calpulli*.

Circulación de fuerza, comida y almas

La constitución, pero también el deterioro del cuerpo en relación con los seres no humanos, va más allá de los santos y muestra una complejidad que se hace preciso dilucidar. Para los nahuas, tanto los santos y los dueños como los aires y los muertos, además de tener voluntad, intención o agencia, tienen la posibilidad de intervenir en el estado y destino de los humanos. A estas entidades se suele considerar los responsables de la salud y de la enfermedad, de la disponibilidad como de la carencia de alimentos y otros mantenimientos, de la buena o la mala fortuna; es decir, son los garantes de aquello que fundamentalmente ocupa y preocupa a la población.

Para los nahuas de la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla, Marie-Noëlle Chamoux ya reparó en la distinción entre humanos y no humanos, al advertir que categorías nativas con las que se alude un término y otro son las de *cristiano* y *ahmo cristiano* (no cristiano), respectivamente. Así pues, para esta antropóloga los nahuas tomaron estos vocablos —formados en náhuatl y español— con el fin de “designar a todos los seres inquietantes o divinos del mundo ‘salvaje-natural’”.⁴⁸ En sí, las nociones de *cristiano* y *ahmo cristiano* dan cuenta de dos categorías en las que se delimita una distinción entre “nosotros” y su lugar correspondiente, a saber, “la tierra de aquí”, y entre los “otros” y su propio ámbito, la “tierra de allá”, denominación que entre los nahuas de Pahuatlán se encuentra en la noción de *okse tlaltikpak* u “otra tierra”.

La categoría *okse* para referirse a lo no humano se constata también en los diferentes usos que se le da a la palabra *Mihktla*, lugar donde se encuentran los muertos “adultos” y “pecadores”, se le llama también *okse altepetl* (otro pueblo), y cuando se pregunta por el lugar en el que habita *Itekonyolkame* o el dueño de los animales, se dice allá o *nepa*, en *okse tlaltikpak*. Mientras que una de las maneras de nombrar en español al *ahmo kuale yeyekatl* (mal aire) es el “otro”.

En el trabajo etimológico y semántico del náhuatl que ofrece Sybille de Pury-Toumi,⁴⁹ al hacer un análisis sobre la raíz verbal —*cu*a (comer) apunta una distinción sobre la noción de *okse* que debe advertirse: “Todos los personajes a los que se dice *tecua* son nombrados,

⁴⁸ Marie-Noëlle Chamoux, *op. cit.*, 1989.

⁴⁹ Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, 1997, p. 112.

en una u otra parte del relato, *oc se* el “otro” [...] Entonces, todo lo que puede ser vinculado en mayor o menor grado a un *tecuani* debe ser considerado como la contraparte del hombre: la existencia de otro lo es indispensable para definirse como uno.

Siguiendo a Pury-Toumi, habrá que aclarar una aparente contradicción: por un lado, una distinción entre lo humano y lo no humano, que se marca con la distinción entre “nosotros” y los “otros”, “cristianos” y “ahmo cristianos” o “presas y predadores”, y por el otro, una continuidad entre los existentes en un mismo campo de relación. Podría afirmar, considerando estos planteamientos desde el caso de los nahuas de Pahuatlán, que la otredad es una condición de posibilidad que vincula a humanos y no humanos, y en particular la puesta en relación entre ambos. La otredad se expresa en una carencia, en el hecho de que “uno tiene lo que al otro le falta”; es un estado de inconsistencia tanto de humanos y no humanos que hace necesaria la dependencia entre ambos.

Los nahuas de Pahuatlán y los serranos en general, como sugiriera Alfredo López Austin, identifican el origen y naturaleza de las “clases mundanas” en la “sustancia divina”, representada especialmente por los dueños, de manera que el “depósito y fuente general de las semillas” que dan lugar a cuanto hay, proviene de su voluntad y potencialidad.⁵⁰ A esta concepción del mundo en la cual a la naturaleza se personifica y se le confiere una intencionalidad, quisiera destacar aquí la importancia que tiene la relación que se establece entre humanos y no humanos: de los vínculos que se instituyen depende la dinámica de las cosas, de manera que si bien hubo un tiempo en el cual se originó todo, su continuación y permanencia sólo es posible por la necesaria y constante relación entre ambos, o mejor dicho, un intercambio o vuelta, *in kuepa*, desde la perspectiva de los nahuas de Pahuatlán.

Ciertamente, toda sociedad establece relaciones de interacción entre sus partes, relaciones que se instituyen entre los hombres y que entre los pueblos indígenas ostensiblemente se prolongan a las entidades sobrenaturales. Desde la perspectiva de Marcel Mauss, con base en su conocido “principio del don”, los antropólogos han mostrado especialmente la interacción como formas de intercambio al identificar “sistema de prestaciones totales” que implican el deber de otorgar regalos y, sobre todo, la obligación de dar y devolver;

⁵⁰ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1996, p. 127.

“cambio-don” que conlleva, a su vez, un compromiso entre dos partes en una relación de reciprocidad, que si no se cumple se corre el riesgo de mala fortuna, enfermedad o muerte.⁵¹ A partir de la evidencia etnográfica de sociedades amazónicas, Descola advierte que la reciprocidad no necesariamente es la forma de interacción única que se establece entre humanos y no humanos, y presenta la posibilidad de otros esquemas como la rapacidad, la cual se basa en el despojo y en la venganza como modo de compensación; otra más sería la protección, forma de interacción que puede presentar tanto relaciones de reciprocidad y rapacidad, e implica la dependencia mutua entre humanos y no humanos para la supervivencia y reproducción de ambos.⁵²

Bajo este principio se complejiza lo planteado por Mauss y, sobre todo, se plantean otras formas de interacción que no necesariamente implican una equivalencia positiva. En particular, entre los nahuas de Pahuatlán es posible reconocer un entramado de reciprocidad y rapacidad que invita a pensar, bajo el esquema que ofrece Descola, en la dependencia mutua entre humanos y no humanos, que comprende tanto los dones como los despojos.⁵³

De fondo lo que se encuentra es una equivalencia entre dos componentes: por un lado la posesión o pérdida del alma o de la fuerza, y por el otro la obtención o falta de comida en relación con la supervivencia. Sin duda la salud y la comida deben considerarse de manera conjunta, como ha mostrado Saúl Millán en relación con el nahualismo al postular un modelo alimenticio, cinegético y terapéutico, por lo cual plantea el siguiente principio: “Esta especie de cadena alimenticia, que es más cósmica que natural, puede ilustrarse actualmente bajo la siguiente fórmula: de la misma manera que los humanos comen animales pertenecientes a los dueños del monte, quienes a su vez devoran almas humanas, las gallinas se alimentan del maíz cultivado por los humanos, pero deben en contrapartida convertirse en comida para los hombres”.⁵⁴

⁵¹ Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, 1979, p. 167.

⁵² Philippe Descola, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, 2001, pp. 110-112.

⁵³ A partir del chamanismo siberiano, Robert N. Hamayon (“El juego de la vida y de la muerte. Apuesta del chamanismo siberiano”, en *Diógenes*, núm. 158, 1992, p. 70) sintetiza claramente esta dependencia: “así como los humanos viven de la fuerza vital y carne de animales, así también se supone que los espíritus de los animales devoran la carne y chupan la fuerza vital de los humanos”.

⁵⁴ Saúl Millán (coord.), *op. cit.*, 2011, p. 3.

Aun cuando entre los nahuas de Pahuatlán no sea diáfano este modelo, es un hecho que los hombres viven de todo aquello que otorgan los no humanos, pues ellos son la fuente de los mantenimientos y éstos también dependen de lo que aquéllos le ofrecen o toman por su propia cuenta; el adecuado intercambio y correspondencia da lugar a una “equivalencia positiva”; no obstante, el incumplimiento, ya sea no realizar el *tlakualtilistli*, “el acto de dar de comer” o no respetar el lugar del dueño, trae como consecuencia “una equivalencia negativa” expresada en la carencia de alimento, la pérdida del terreno para cultivar, o en el detrimento de la salud.

Eso explica en buena parte que la mayor preocupación de los nahuas en relación con los no humanos, además de la obtención de comida y de los mantenimientos, tenga que ver con la pérdida del *itonal* o con el detrimento de la fuerza. Los humanos deben tener especial cuidado del vínculo que establecen con las entidades sobrenaturales, particularmente en el acceso a los territorios que se les atribuye, al grado que es común que un nahua evite pasar por un cruce de caminos por temor del mal influjo de un aire o *yeyekatl*, o procurar que los niños al jugar no entren a las cuevas por temor a que su alma se quede ahí atrapada por un dueño o *iteko*. Si se llega hacer uso del agua del manantial o cazar en el monte, se da su *tlaxtlawili* (pago) y *tlasokamatilistli* (agradecimiento) a la potencia correspondiente. Por el contrario, si no se respeta la competencia de la entidad, al acceder, por ejemplo, a un cruce de caminos o a una cueva sin el cuidado apropiado, o se caza más de lo debido y se llega a contaminar el agua del manantial, seguro que la persona pierde fuerza o *chikawak* y, por tanto, el adecuado pulso del *itonal*. De igual manera, los nahuas deben cuidarse de la sombra o *isewal* de los muertos, ya que es particularmente peligrosa no sólo para los humanos, sino también para los animales y las plantas. Especialmente los muertos más antiguos, los *wewe*, son los más peligrosos porque su “hambre” es proporcional al daño que pueden causar: son capaces no sólo de provocar una enfermedad, sino también de causar la muerte al despojar a la persona del *itonal*.

No obstante, el mayor temor se da en relación con los *yeyekame* por el poder que tienen, el cual sólo puede ser contrarrestado por los santos:

Quando un *yeyekatl* se lleva tu tonal se muere una persona porque el *yeyekatl* se adueño del tonal, se lo lleva a su casa. Quando una persona

muere la persona estará rondando buscando su *itonal* porque dios no le permite que vaya al cielo ni al purgatorio, lo llevara directo al diablo porque tiene su *itonal*, es como un secuestrador que tiene una persona en una foto lo lleva a la casa [...] El *yeyekatl* se lleva el tonal por la brujería, la persona le dice al *yeyekatl* y le dice busca a esta persona y que sea tuya, entonces el *yeyekatl* lleva el tonal y se lo come, el *yeyekatl* se come el *itonal* [...] Si el *yeyekatl* no comiera *tonalme* no tendría poder, por eso tiene mucho poder. Los santos no dejan que se lo lleve el *yeyekatl*.⁵⁵

Esta equivalencia entre el *itonal* y la comida se constata también en el caso de la locura:

Cuando a una persona le dan ataques a esa persona le hicieron brujería. El tonal de él anda con el *yeyekatl*, anda con el diablo, como que le va molestando el diablo, por eso anda loqueando porque el *yeyekatl* tiene su tonal pero todavía no lo lleva, nada más los anda llevando pero no lo lleva a su casa, si un bebé crece así loquito, desde cuando nació el *yeyekatl* lo tiene, nada más lo anda trayendo, a veces le da [...] Es como un plátano, me lo como un poquito y otra vez lo pongo donde estaba, anda jugando con el tonal del muchacho, agarra poquito, como con el balón, juego un poquito, juego nada más hoy y se lo regreso a su dueño, es así [...] Nada más es quitar de donde estaba pero no se la come [...] cuando el *yeyekatl* ya lo quiere otra vez se lo da, cuando está como loquito anda como dormido, no se da cuenta, es porque el *yeyekatl* trae su *itonal*. Se lo lleva un poquito y se lo trae un poquito. En la brujería manda la persona a que se coma su *yeyekatl*.⁵⁶

Lo que para los humanos es una enfermedad y, en particular, lo que constituye el detrimento de la fuerza o la pérdida del *itonal*, para los no humanos es comida. Estamos ante una relación de dependencia, pues si bien los humanos viven de los mantenimientos que proveen estas entidades, también éstos dependen de las ofrendas que los humanos les suministran a través del ritual y de la comida (entiéndase vitalidad y fuerza) que sustraen por sí mismos o por medio del *tetlachihke* o brujo. Desde esta perspectiva, el origen de la enfermedad se personifica en la figura del “contrario” (en quien hace el

⁵⁵ Entrevista a Bernardina Martínez, Atla, Pahuatlán, 4 de mayo de 2010.

⁵⁶ *Idem*.

daño), en el brujo y en las entidades, ya sean aires, dueños o muertos. La enfermedad es así el resultado de una relación nociva entre humanos o entre humanos y no humanos que se expresa en el cuerpo, ya sea en la falta de apetito, dolor o en la pérdida de vitalidad. En ese sentido, la fuerza que hace posible la constitución del cuerpo y de la persona, pero también su detrimento y enfermedad, tienen un mismo origen: la relación entre los hombres y el vínculo entre humanos y no humanos.

Glosario

Ahmo cristianos: no cristianos. Vocablo constituido por la negación en náhuatl *ahmo*, con el préstamo del español, “cristianos”. Palabra que refiere a los seres no humanos que habitan en el *okse tlaltikpak*, “otra tierra”, como son los aires, dueños o muertos.

Ahmo kuale: no bueno. Término conformado por la negación *ahmo* y el vocablo *kuale*, “bueno”. Tiene una función adjetiva, (algo) *ahmo kuale*, *ahmo kuale tlakatl*, “el hombre no bueno” o *ahmo kuale yeyekatl*, “aire no bueno”. Los nahuas suelen traducir la palabra como “malo”, de manera que así se puede traducir estos ejemplos como “mal hombre” o “mal aire”.

Chikawa: fortalecer. Con este verbo, además de designar la acción de fortalecer, se hace referencia tanto al proceso de crecimiento como de envejecimiento propio de las entidades animadas.

Chikawak: fuerte. Este adjetivo no es exclusivo de los entes animados, califica a múltiples acciones y cosas, de manera que así como una persona es *chikawak*, también lo puede ser un ajo, un coco o un pato.

Chikawake: los fuertes. Con este término, que tiene la marca del agentivo pluralizado, *-ke*, se nombra a las personas que ocupan los cargos principales dentro de la jerarquía cívico-religiosa.

Chikawalistli: fortalecido o fuerza. Deverbal o nombre de acción que designa el resultado de la acción de fortalecer, que en el caso de las personas da cuenta del proceso de fuerza obtenida a lo largo de la existencia.

Ianimantsin: véase *itonál*. Éste es otro nombre del *itonál*, el cual está compuesto por el reverencial *-tsin*, el préstamo del español, “ánima”, y el pronombre posesivo *-i*.

Ikuapapa: sustantivo con marca de posesión que se puede traducir como “sus cabellos de la cabeza”, la cual está compuesta por el sustantivo *papatli*, cabello y *kuaitl*, “cabeza”. Habrá que aclarar que en la significación de la palabra *papatli* no se alude al cabello de cualquier persona, sino del que nace con un don y que tiene flores en su cabeza. Al res-

pecto, Alonso de Molina traduce *papatli* como los “cabellos de los que sirven a los ídolos”.⁵⁷

Imakpak: muñeca. Con este término, el cual está conformado por el locativo —*ikpak*, “sobre”, la palabra *maitl*, “mano” y el pronombre posesivo —*i*, se nombra la parte del cuerpo en que reside el tonal y cuya localización es signo de estar en buen estado de salud.

Imapilwan: hijos. Sustantivo compuesto por la marca del plural —*wan*, la palabra *pili*, “hijos”, *maitl*, “mano” y el pronombre posesivo *i*-. La traducción literal es “sus hijos de la mano” y alude en particular a la asociación entre las manos de los santos y el pueblo.

Imolik: codo. Palabra que tiene la marca del locativo —*k*, con la cual se alude a una parte del brazo en la que es posible identificar que el tonal se subió de su lugar apropiado, que es la muñeca.

Iseyekak: axila. Con esta palabra que tiene el locativo —*k* se designa la parte del cuerpo en la que si se localiza ahí el *itonal*, es signo de que la persona está a punto de morir.

Itoko: dueño. Sustantivo compuesto con el término *tekuhtli* y la marca del pronombre posesivo en tercera persona *i*-. Su traducción literal es “su señor” y alude a las entidades sobrenaturales asociadas a un poder y dominio específico. Generalmente los nahuas traducen esta palabra como dueño, que pluralizada se encuentra como *itekome*, dueños.

Itiotantsi: padrino. Este sustantivo compuesto está constituido por la palabra con el reverencial *tatsi*, “padrecito”, *tio*, “sagrado” o “religioso” y el pronombre posesivo en tercera persona, *i*-. La traducción literal sería “su padre sagrado” o “su padre religioso”.

Itionantsi: madrina. De igual manera que *itiotatsi*, el término *itionantsi* está constituido por la palabra con el reverencial *nantsi*, “madrecita”, *tio*, “sagrado” o “religioso” y el pronombre posesivo en tercera persona, *i*- y la traducción literal sería “su madre sagrada” o “su madre religiosa”.

Itonal: alma. Con este vocablo, compuesto por la raíz verbal, *tona*, “hacer calor” y el prefijo de posesión *i*- y la marca del abosolutivo *-l* propia de los sustantivos, se designa a la vitalidad que reside en el corazón de las personas desde su nacimiento y que les otorga un carácter particular y distintivo.

Kakaloxochitl: flor de mayo. Sustantivo compuesto por la palabra *xochitl*, “flor” y *kakalotl*, cuervo. Su traducción literal es “flor de cuervo”, no obstante los nahuas de Pahuatlán le otorgan sentidos adicionales en relación con “lo que brota” o “lo que revienta”. Además de que esta flor se caracteriza por su uso ritual, también se le otorgan propiedades curativas, en particular, para combatir el mal aire o el mal de ojo negro.

⁵⁷ Alonso de Molina, *op. cit.*, 79v.

- Kuale:** bueno. Término que tiene una función adjetiva, “(algo) bueno” y tiene como raíz el verbo *kua*, “comer”. Tanto *kuale* como *amo kuale* además de calificar una multiplicidad de sustantivos, constituye una expresión muy utilizada entre los nahuas para aprobar o desaprobado tanto cosas como actos.
- Masewali tlakatl:** hombre macehual. Término compuesto por dos sustantivos, *tlakatl*, “persona” u “hombre” y *masewali*. Este término refiere a los hombres del pueblo o gente común, en contraste con las personas que tienen un cargo o son parte de las autoridades civiles y religiosas.
- Mihktla:** lugar de los muertos. Palabra compuesta por el locativo *tlán*, “entre”, y el sustantivo *miki*, “muerto”. El *miktla* es el lugar al que se dirigen los muertos “adultos” y “pecadores” después de fallecer, que hoy día los nahuas suelen asociar con el infierno.
- Mokuepani:** el que se cambia. Vocablo compuesto por el agentivo *—ni*, el verbo *kuepa*, “cambiar” y el reflexivo *mo-*. Esta palabra es otra de las formas que se utiliza para nombrar a las personas que tienen la capacidad de transformarse en animales, conocidos también como nahuales y tlahuepoches.
- Nemotilis:** susto. Esta palabra tiene la marca de un deverbial *—lis*, da cuenta de una de las enfermedades más comunes y temidas por los nahuas vinculada a la pérdida del tonal.
- Neskaltilis:** crecimiento. Sustantivo derivado del verbo *iskaltia*, “crecer”, que en su marca lingüística de nombre de acción, da cuenta de que el crecimiento es resultado de un proceso y remite de manera específica al ser humano.
- Okse tlaltikpak:** la otra tierra. Este término se encuentra constituido por la palabra *tlaltikpaktli*, “tierra”, y *okse*, “otro”, el cual hace referencia a la tierra propia de los existentes no humanos, como son los aires, dueños o muertos.
- Sewalotl:** sombra. Este sustantivo que tiene como raíz el término *sewa*, “estar frío”, desde la perspectiva de los nahuas, refiere al estado propio de los muertos, el cual puede dañar y enfermar no sólo a las personas, sino también a los animales y a las plantas.
- Tlachikawalistli:** lo fortalecido o la fuerza del pueblo. Palabra constituida por el sustantivo derivado o nombre de acción, *chikawalistli*, y el prefijo indefinido *—tla*. Con esta palabra se designa un acto de carácter ritual que tiene como fin fortalecer al pueblo, de tal modo que los nahuas se refieren a esta palabra como “la fuerza del pueblo”.
- Tlahtoanime:** los que hablan. Palabra compuesta por la marca del plural *—me*, el agentivo *—ni* y el verbo *tlahtoa*, “hablar”. Este término es una de las formas con las que se nombra a las personas con mayor autoridad en el pueblo, los cuales suelen ser quienes ocupan los cargos en la jerarquía cívico-religiosa.

- Yeyekatl:** aire. Este sustantivo, además de referir a un fenómeno atmosférico, alude a una entidad sobrenatural que se distingue por su poder y capacidad de intervenir en la vida y destino de los hombres.
- Yolkokoxki:** corazón débil. Este término está compuesto por el sustantivo *kokoxki*, “enfermo” y *yolotl*, “corazón”, y alude a las personas que se caracterizan por ser especialmente vulnerables y de enfermarse con facilidad.
- Yolchikawak:** corazón fuerte. Vocablo compuesto por el adjetivo *chikawak*, “fuerte” y el sustantivo *yolotl*, “corazón”, el cual hace referencia a las personas que desde su nacimiento tienen capacidades particulares que los distinguen del resto de la comunidad, que van de la posibilidad de enfermarse poco a tener el don para curar o ser nahual.
- Wewe mihkime:** muertos antiguos. Este término está conformado por dos sustantivos, *mihkime*, “muertos”, y *wewe*, “viejos”, con el cual se designa a los difuntos que pueden entrar en contacto con los vivos a través de su sombra o *sewalotl*, y que son particularmente dañinos.

Bibliografía

- Baez Cubero, María de Lourdes, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2005.
- Bartolomé, Miguel Alberto, “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, en *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 142-163
- , *Indiens de la Sierra: la communauté paysanne au Mexique*, París, L’Harmattan, 1981.
- , *Nahuas de Huauchinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, México, INI/CEMCA, 1987.
- Chamoux, Marie-Noëlle, “La notion nahua d’individu. Un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla”, en D. Michelet (ed.) *Enquêtes sur l’Amérique moyenne Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, CEMCA, 1989, pp. 303-311.
- , “Persona, animacidad, fuerza”, en Johannes Neurath, María del Carmen Valverde y Perig Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, UNAM/CEMCA, 2011.
- De Castro, Carlos Antonio, *Enero y febrero: ¡ahijadero! El banquete de los compadres de la Sierra Norte de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986,
- Descola, Philippe, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001.

- Foster, George, "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, t. 2, 1944.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- Good, Catherine "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005, pp. 87-113.
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlanetolkilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2002.
- Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999
- Hamayon, Robert N., "El juego de la vida y de la muerte. Apuesta del chamanismo siberiano", en *Diógenes*, núm. 158, 1992, pp. 67-81.
- Hill, Jane, "La etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística", en John Havilan, José Antonio Flores (eds.), *Bases de la documentación lingüística*, México, INALI, 2007, pp. 141-159.
- Holbraad, Martin, "The Power of Powder: Life-force and Motility in Cuban Adivination", en *Bedutung*, núm. 3, 2009, pp. 42-56.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI, 1990,
- Launey, Michel, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, México, UNAM, 1992.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 39), 1996.
- _____, "El dios en el cuerpo", en *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 46, mayo-agosto, 2009.
- Magazine, Roger, "La fiesta se hace entre todos. Las mayordomías y la producción de personas activas", mecanoscrito, 2010.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Mauss, Marcel y Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.
- Millán, Saúl, "Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua", mecanoscrito.
- Millán, Saúl (coord.), Alessandro Questa, Iván Pérez Téllez, Eliana Acosta Márquez, "Ritual y sintaxis ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Johannes Neurath y María de Lourdes Baez Cubero (coords.), *Procesos rituales*, México, INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos) (en prensa).
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2001.
- Mondragón, Carlos, *Encarnando a los ancestros en la Melanesia: la innovación como mecanismo de continuidad en el norte de Vanuatu*, México, El Colegio

- de México (Cuadernos de Trabajo del Centro de Estudios de Asia y África, 14), 2007.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964.
- , *Significados de los aires en la cultura indígena*, México, SEP/INAH (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología), 1981.
- Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Conaculta, 1997.
- Pitarch, Pedro, “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, en *Journal de la Société de Américanistes*, vol. 86, 2000, pp. 129-148.
- Ríos Mendoza, Bruma, “Danza y vida. Una etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan”, tesis de licenciatura, ENAH-INAH, México, 2010.
- Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH (Obra Diversa), 2006.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 2006.
- Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift*, Berkley/Los Ángeles, University of California Press, 1988.
- Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, México, FCE, 1983.