La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco

One or More Souls? The Soul-Spirit Configuration and the Body as Clothing among the Nahuas of Texcoco

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ

Investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Miembro del *Groupe d'études mésoaméricaines* de L'École Pratique des Hautes Études, en París. Desde 2003 realiza investigación etnográfica entre los nahuas de Texcoco sobre las nociones de cuerpo y persona, especialistas rituales y cosmología. Es autor de los libros *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco* (CIESAS/IBERO, 2011) y *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (Artes de México, 2020). david_lorente_fernandez@hotmail.com

RESUMEN

Las exégesis de los nahuas de Texcoco relativas a la "persona" revelan lo inapropiado de hablar de un número finito de almas autónomas, aislables e inventariables de una manera unívoca, fija y concluyente. Antes bien, los nahuas aluden a un sistema o circuito anímico sujeto a constantes tensiones entre su carácter unitario y las posibles subdivisiones internas. Al mismo tiempo, esta teoría anímica involucra una acepción de cuerpo humano que, aunque contenida en el término nahua *tonacayo* o "nuestra carne", se distancia de la concepción orgánica. Tomando de referencia el alma, el cuerpo constituye un receptáculo antropomorfo y sexuado, un "vestido" o "epidermis" susceptible de reproducirse en los rituales terapéuticos mediante cuerpos artificiales. Las concepciones de los nahuas de Texcoco se ofrecen así como un punto de contraste y un referente crítico ante ciertas categorías y nociones convencionalmente asumidas en la etnología mesoamericanista.

PALABRAS CLAVE

nociones inestables, persona, cuerpos, almas, terapéutica, nahuas, Mesoamérica

ABSTRACT

The exegesis of the Nahuas of Texcoco regarding the concept of personhood reveals how inappropriate it is to speak of a finite number of autonomous souls, isolated and countable in a fixed, conclusive, and unambiguous way. Instead, the Nahuas recognize a unique soul system or circuit prone to constant tensions between its unitary character and its possible internal subdivisions. This soul-theory also involves a definition of the body that, although included in the Nahuatl term *tonacayo* or "our flesh," grows apart from the organic conception. Seen in relation to the soul, the body is an anthropomorphic and sexed receptacle, a layer of "clothing" or "epidermis" that can be artificially created in therapeutic rituals. Nahua conceptions are thus offered as a point of contrast and critical reference to certain categories and conventional notions assumed in Mesoamerican ethnology.

KEYWORDS

unstable notions, personhood, bodies, souls, therapeutics, Nahuas, Mesoamerica

La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco

David Lorente Fernández

INTRODUCCIÓN

Este ensayo documenta etnográficamente las nociones de los nahuas de Texcoco sobre las interioridades anímicas y la concepción del cuerpo humano que se deriva de ellas. Expone dicha teoría anímica siguiendo las categorías locales y los vínculos tácitos que las presentan como una configuración sistémica dotada de especificidad regional. Antes que tratar de delimitar e inventariar el número de almas atribuidas a la persona indígena, como suele ser frecuente en este tipo de estudios, el presente texto persigue explorar cómo los componentes anímicos no conforman entidades fácilmente aislables o acotables que permitan establecer una taxonomía o listado de almas con validez en cualquier contexto.

Entre los nahuas de Texcoco, los componentes espirituales no parecieran constituir "almas autónomas", entes concretos, sino una suerte de segmentos que se pueden delimitar de diferentes formas dentro del mismo complejo: partes de un *continuum* cuyo "corte" o selección depende del asunto que involucre la atención del hablante, del contexto o de la mayor o menor escala con que se observe el cuerpo. En lugar de hablar de entidades discretas, distinguibles en formas, atributos y funciones, sería tal vez más correcto referirse a un único sistema o circuito anímico que pone en juego una dinámica entre la unidad del complejo y la fragmentación y multiplicidad de sus componentes.

En esta concepción, el "cuerpo" humano es percibido de forma particular y entendido como un recipiente, una epidermis, una "ropa" pasiva, hueca y antropomorfa impregnada de irradiaciones del sistema anímico. A su vez, el sistema anímico es concebido como un "segundo cuerpo", pero instalado

dentro, que precisa del cuerpo contenedor para "humanizarse". De forma significativa, ciertos rituales recrean la naturaleza contenedora del cuerpo externo al fabricarlo artificialmente. Dicha noción desafía la reducción de la definición nahua de cuerpo humano a su acepción de materialidad carnal, formada por sustancias físicas y orgánicas, implicada en el término *tonacayo* y traducida como "nuestra carne".

El ensayo se apoya en la etnografía registrada en diversos periodos de trabajo de campo realizados entre 2003 y 2018 en tres de las cinco comunidades de la Sierra de Texcoco.[1] La información procede de entrevistas no directivas y de conversaciones informales sostenidas con vecinos legos y cuatro categorías de especialistas rituales: dos curanderas yerberas *(tepatique)*, una partera *(zohuapatiqui)*, un espiritualista trinitario mariano y un granicero *(tesiftero)*.[2] Las concepciones no mostraron divergencias significativas entre los distintos tipos de informantes, más allá de mayores o menores grados de elaboración conceptual.[3]

1 La Sierra de Texcoco se sitúa en el triángulo formado por los cerros Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo, al oeste, en el extremo oriental del Estado de México. La integran cinco poblaciones: San Jerónimo Amanalco, Guadalupe Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc. Cuenta con cerca de 25,000 habitantes que, además de practicar una agricultura de regadío y autoconsumo, desempeñan trabajos asalariados en las urbes cercanas de Texcoco y la Ciudad de México, o se dedican a la venta de flores ornamentales y a la música profesional integrando bandas de instrumentos de viento u orquestas de música clásica. Un panorama geográfico e histórico sobre esta región figura en Lorente (2011, cap. 2).

2 Una monografía etnográfica de los distintos tipos de especialistas rituales de la Sierra de Texcoco, que incluye sus historias de vida, concepciones del cuerpo y de la enfernedad, así como procesos terapéuticos, es *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (Lorente 2020b). Acerca de la partera, el espiritualista trinitario mariano y el granicero, breves notas sobre sus historias de vida aparecen también en Lorente (2012b, 187–89; 2017). Para una descripción de la trayectoria y la metodología etnográfica seguidas en la investigación, que proporcionó gran parte de la información sobre las interioridades anímicas, véase Lorente (2010). Parte de esta metodología se sustentó en largas estancias de residencia en las comunidades, observación participante, registro de rituales terapéuticos, genealogías, historias de vida, grupos de discusión y charlas desarrolladas en contextos tanto rituales como cotidianos.

3 El conocimiento de los sujetos legos sobre estos temas depende en gran medida de lo escuchado de manera fortuita; en el caso de los ritualistas, se encuentra en función de sus especialidades terapéuticas, experiencias y grado de iniciación.

Un aspecto importante atañe al estatus lingüístico de la Sierra de Texcoco, donde la primacía que manifiesta el español es omnipresente en detrimento del náhuatl.[4] Esto explica que los testimonios y conceptos etnográficos presentados en este artículo aparezcan enunciados en español. Sin embargo, como se persigue destacar igualmente, la carga semántica indígena pervive vigorosa, encapsulada en otra lengua, es decir, que los *significantes* foráneos encubren *significados* autóctonos nahuas.[5] La conclusión apunta a la persistencia cultural de las concepciones anímicas en un proceso de trasvase de la carga conceptual nativa a un registro lingüístico ajeno. Empero, siempre que existen, se incluyen en el texto los términos originarios en náhuatl, aunque predominan los vocablos resultantes de su hibridación con el español o adoptados directamente de este idioma.

LA CONFIGURACIÓN ANÍMICA: ALMA-CORAZÓN-ESPÍRITUS-ESPÍRITU

Los nahuas de Texcoco conciben que el ser humano aloja en el cuerpo dos principios anímicos. Uno es el *alma*, que asimilan e identifican con el corazón. El otro es un agregado compuesto, formado por los *espíritus*, situados principalmente en los pulsos. *Alma* y *espíritus*, sea unificada o separadamente, concentran la atención en las exégesis relativas al ser humano: su ontología, condiciones de salud y la naturaleza innata con la que llega a este mundo.

4 El náhuatl de Texcoco, clasificado por Yolanda Lastra (1980, 5) como perteneciente al subárea dialectal "nuclear" del náhuatl moderno, dentro del náhuatl "central" que se habla en el Distrito Federal, Estado de México, Tlaxcala, Morelos, Guerrero y parte de Puebla, está en clara recesión. En el año 2000, de los 15,976 pobladores serranos, sólo 1,905, algo más del 10%, hablaban náhuatl. Hoy la mayoría de la población es hispanohablante, aunque San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y Santa Catarina del Monte conservan individuos bilingües. Sobre el contexto lingüístico serrano pueden consultarse los estudios de Lastra (1980) y Peralta (1998), que abordan las particularidades del náhuatl en la región. Acerca del cambio lingüístico y la preeminencia del español como "lengua nativa", véase Lorente (2011, cap. 2), y una síntesis en Lorente (2012b, 181–82).

5 A ello se debe que los términos *alma*, *espíritus* y *espíritu* aparezcan en cursiva a lo largo del artículo, denotando de esta manera que su significación no se corresponde con la de dichos términos en español.

Frente a la situación documentada en otras regiones de Mesoamérica, es importante destacar que en la Sierra el concepto de "sombra"[6] es desconocido y no se emplea; tampoco se hace referencia a un *alter ego* o animal compañero que viva en el exterior de la persona. El fenómeno del *tonal* zoomorfo con el que un sujeto mantiene relaciones de coesencia no fue referido por nadie, personas legas ni ritualistas.[7] Desde esta perspectiva, los seres humanos no comparten una identidad anímica extrasomática con plantas, animales, rocas ni fenómenos atmosféricos. Es muy posible que en la Sierra de Texcoco la etnoteoría nahua sobre la persona haya planteado otro desarrollo, y no conciba la idea del nacimiento simultáneo de un ser humano y un animal, pero sí la posibilidad —exclusiva de ciertos ritualistas— de exteriorizar una dimensión anímica y transformarla en otro tipo de ser (un espíritu "dueño del agua", un animal).[8] Todo el sistema conceptual y terapéutico

6 En diversas regiones nahuas, el término "sombra" suele designar una entidad anímica principal susceptible de desprenderse y abandonar el cuerpo por un "susto": es el caso de la Sierra Norte de Puebla, donde además se considera fría y oscura (Signorini y Lupo 1989, 78), los Tuxtlas, Veracruz (Olavarrieta 1977, 83), y Guerrero (Weitlaner 1961). En Pajapan, Veracruz, se identifica con el principio vital contenido en la sangre (García de León 1969, 228), y en Tecoxpa, Milpa Alta, posee calidad "buena" o "pesada" (Madsen 1960, 78–79). De acuerdo con Aguirre Beltrán, la entidad posee un origen africano; explica el autor: "este concepto negro de la sombra persiste hoy día en el país, no sólo entre la población mestiza, sino aún en comunidades indígenas que, tal vez por haber estado en íntima relación con núcleos negros, la usan en sustitución del antiguo y propio concepto de *tonalli*" (Aguirre Beltrán 1963, 110).

7 En la Sierra de Texcoco, de acuerdo con distintos interlocutores, el término *tonal* procede de *tonalli*, "día", y significa: "el día que inicia", "la fiesta de una persona"; su empleo se restringe a ciertos contextos festivos. Se aplica en particular al concluir la ceremonia matrimonial, cuando tiene lugar "el baile del tonal" o "baile del guajolote" (véase Lorente 2020a).

8 En este sentido, sí se habla en la Sierra de "nahuales", entendidos como brujos metamórficos. De esta manera, se atribuye a ciertos ritualistas denominados en náhuatl *tetlachihuique* ("brujos") la facultad de exteriorizar su *espíritu* metamorfoseado en ciertos animales: jabalíes, perros, gatos, cerdos, burros —concebido entonces el brujo como "nahual"—, con el propósito de causar maldades, afecciones o devorar el corazón de sus víctimas (véase Lorente 2020b, 71). Acerca de las distintas concepciones del nahualismo en Mesoamérica, véase Martínez González (2011). También los graniceros o *tesifteros*, especialistas atmosféricos, se caracterizan por el hecho de que, durante el proceso de iniciación, su *espíritu* es transformado en un "dueño del agua" o *ahuaque* mediante el establecimiento de relaciones de comensalidad con estos seres; en adelante, el *tesiftero* manifestará una naturaleza ontológica dual, al mismo tiempo humana y *ahuaque* (Lorente 2011; 2017; 2020b: 63–65).

serrano descansa sobre las nociones que se verán a continuación, que excluyen la idea de una coesencia en los sujetos legos.[9]

El *alma* es la entidad principal: produce e insufla la vida en el cuerpo, "*yoltoc*, 'está vivo', *yoltoc*",[10] dijo una curandera, "gracias al *alma* vivimos"; es el principio vital. Existe una asimilación entre *alma* y corazón, tenidos por sinónimos —los nahuas se tocan significativamente el pecho al pronunciar esta palabra—.[11] La idea es que el *alma* "vive" en el corazón (*yolotl*), es un "alma-corazón". El feto recibe el *alma* en el vientre materno durante el proceso de gestación. Se dice que le es conferida desde el Cielo por Dios-Sol,[12] y por ello es considerada de naturaleza "caliente", "radiante". El *alma* actúa en el corazón a través del "latido", que transmite al cuerpo la energía, fuerza (*chicahualiztli*), movimiento y vigor personal del individuo.[13] No obstante, se considera

9 La ausencia de esta concepción en la Sierra parece remontarse a tiempos precolombinos, como podría inferirse del hecho de que ciertas regiones de Puebla pertenecientes al llamado "corredor texcocano", como la comunidad de Naupan, en la Sierra Norte, cuyos pobladores están históricamente vinculados con los nahuas de Texcoco, carecen igualmente de la noción de un animal o entidad compañera extrasomática designada como *tonal* (Báez Cubero 2008; comunicación personal 2018).

10 De acuerdo con Good, entre los nahuas de Río Balsas, Guerrero, "una característica sobresaliente de los seres 'vivos', en el sentido de *yoltoc*, es su capacidad de transmitir energía vital […], son una fuente de *chicahualiztli*. […] Los entes *yoltoc* son seres óptimos como generadores o reproductores de 'fuerza', en el sentido de una capacidad productiva y multiplicadora" (Good 2011, 201). Para los nahuas de Texcoco, ésta es precisamente la función atribuida al "alma-corazón", que —tal y como se explica— produce y transmite "fuerza" o *chicahualiztli* al resto del organismo.

11 Las personas legas indican: "Alma sólo tenemos una, que *es* el corazón". Testimonio de Luisa Peralta Juárez, 59 años, San Jerónimo Amanalco, 14/4/2015.

12 Se considera que Dios "trabaja" alumbrando y calentando el mundo terrenal desde el Cielo, irradiando luz y calor. Los nahuas señalan a lo alto los días soleados y exclaman: "¡Qué bonito, qué bonito, cómo trabaja el Diosito!" Según Sandstrom, los nahuas de Amatlán, Veracruz, adquieren el *tonali* del Sol como una "chispa de energía divina", que transporta la sangre y que debe ser renovada al comer maíz, "el vínculo físico y espiritual entre los humanos y el Sol" (Sandstrom 2010, 329–30).

13 Se considera que, en vida, el *alma* no puede ausentarse del cuerpo sin que la persona perezca; su destino *post mortem* es convertirse en "almita" o "animita" e ir a residir al Cielo, donde se reúne con los parientes fallecidos y regresa a la tierra cada año durante el Día de Muertos —en ocasiones en forma de mariposa diurna de vivos colores— para ser alimentada por sus parientes con los aromas y sabores de las comidas (véase Lorente 2020c). Su vida como "almita" está subordinada al recuerdo de los vivos; se cree que, al cabo de un par de generaciones, va perdiéndose en la memoria de sus parientes, se disuelve y pasa a integrar el mundo divino. Como "almita", conservó hasta entonces el carácter, personalidad e inclinaciones de cuando era ser humano en la tierra.

que no todas las personas poseen un *alma* cualitativamente idéntica; las *almas*-corazón difieren entre sí. Existen personas de corazón "débil" (*yolozotlac*) o "fuerte" (*yolochicahuac*),[14] dependiendo del día de nacimiento (se considera más fuertes a los nacidos en martes y viernes, "los días de los brujos", así como a quienes nacen en plenilunio, o de día cuando brilla el Sol). Las emociones se gestan en el corazón: las personas de corazón fuerte poseen "latido fuerte" y mirada intensa; son "muy berrinchudas, muy corajientas, muy alteradas". Las de corazón débil tienen tendencia a la preocupación y a sufrir de la enfermedad del "espanto" *(mauhtia)*, que produce el decaimiento de los pulsos.[15] Las de corazón fuerte son resistentes a las enfermedades y a menudo se convierten en curanderos. Se dice que brujos *(tetlachihuique)* y graniceros *(tesifteros)* tienen el corazón "recubierto de pelo", corazones inusualmente fuertes, y pueden descargar con la mirada su potente flujo anímico produciendo mal de ojo o *xoxal*[16] en la persona contemplada. Quienes poseen corazón débil son temerosos, tímidos, enfermizos y anímicamente vulnerables.[17]

14 Generalmente, esta condición se corresponde con la existencia de personas "calientes" y "frías", independientemente de su sexo. Un *alma*-corazón fuerte genera mayor cantidad de calor y menor un *alma*-corazón débil. De la calidad térmica de las personas depende su carácter y temperamento. Para los nahuas, las personas "calientes" son más fuertes, anímica y físicamente, tienen carácter impulsivo, pasional y son más explosivas; tienden, también, a sudar más. Las "frías" son tímidas, pasivas y físicamente frágiles (véase un desarrollo más amplio en Lorente 2020b, 34–36).

15 Esta distinción es común en regiones de tradición nahua. En los Tuxtlas, Veracruz, se dice que "si [la persona] posee un 'espíritu fuerte' se encuentra a salvo de numerosos riesgos de padecer *espanto*, en tanto que si tiene un 'espíritu débil' debe guardar grandes precauciones, ya que se encuentra propenso a sufrirlo. Su 'espíritu débil' no podrá resistir las fuertes impresiones que lo causan" (Olavarrieta 1977, 73). En Acuexcomac, Puebla: "O una persona nace dotada de un corazón fuerte, duro, o será, por el contrario, 'penco de espíritus', es decir, con poca fuerza anímica" (Fagetti 2002, 103). Nociones similares existen en Hueyapan, Morelos (Álvarez Heydenreich 1987, 121), y en la Sierra Norte de Puebla (Signorini y Lupo 1989, 61).

16 El *xoxal* se considera una versión agravada del mal de ojo producida por brujos-*tetlachihuique*, *tesifteros* y personas de vista "muy fuerte" o "pesada", a las que se atribuye la facultad de causar con la mirada tumoraciones o "bolas" en diferentes regiones anatómicas (cuello, espalda, brazos, muñecas) del afectado (véase Lorente 2020b, 129–37). La protección contra los brujos *tetlachihuique* involucra en la Sierra el empleo de cascabeles de víbora como amuletos, a los que, ocultos en el bolsillo, se atribuye la facultad de ahuyentar al posible agresor (Lorente 2019).

17 Sin embargo, existen procedimientos terapéuticos para "fortalecer" un *alma*-corazón débil, y así se hace en diversas ocasiones: es posible reforzar el sistema anímico como profilaxis para que alguien no sucumba al "espanto", lo que se logra administrándole

> Hay diferentes tipos de corazón —dijo una curandera—. Hay fuertes, hay machistas que no se compadecen de nada. Y hay débiles. Desde niños se ve: que hay niños que no se compadecen ante un lloriqueo, le quitan, le arrebatan su juguete a otro, "eso es mío", dicen, y se montan en lo suyo, y no. Y aunque el otro niño se revuelque, llore, patee, no; porque ésos son niños de carácter. Ya le quitaron algo, saben que no deben de hacerlo porque era de él. Pero yo se lo quito porque se lo quito. Allí es donde se empiezan a ver las criaturas cuáles son fuertes y cuáles son débiles. Eso es de nacimiento.[18]

Vinculados al *alma*, los nahuas identifican un conjunto indeterminado de *espíritus* que residen individualmente en las coyunturas o zonas anatómicas donde late el pulso.[19] Su número parece impreciso; los propios ritualistas dijeron que son "varios", "muchos", distribuidos por todo el cuerpo (en la cabeza, pecho, brazos, codos, muñecas, manos, vientre, piernas, rodillas, tobillos y pies).[20] Los *espíritus* no se conciben como entidades autónomas ni

"agua de espíritus" de diversos tipos. Y cuando el *espíritu* se halla en el exterior del organismo debido a un "susto", se considera posible "ponerlo fuerte y endurecerlo" dándole a beber al enfermo un atole de espinas molidas de cactáceas: "espinas de nopal, espinas de bolitas *(biznagas)*, de varias espinas... […]; es para que se ponga fuerte el *espíritu*" (Lorente 2012b). La fortaleza o debilidad de la entidad anímica se concibe susceptible, además, de experimentar altibajos u oscilaciones a lo largo de la vida (Lorente 2020b, 36; acerca de los nahuas del norte del estado de Puebla, véase Chamoux 2011, 170–74).

18 Testimonio de la curandera Fausta Linares, 61 años, Santa Catarina del Monte, 1/7/2004. A lo largo del artículo se recurre a diversos testimonios de dicha curandera para exponer y organizar el argumento, dado que sintetiza ideas compartidas por otros especialistas rituales y terapeutas serranos. Cuando los testimonios pertenecen a otro interlocutor, se señala expresamente en notas al pie.

19 Los nahuas denominan a las "coyunturas" o articulaciones con los términos *tlazalchopan* y *tlatlatzalon*.

20 No obstante, atendiendo a una distinción por géneros, se dice que los hombres poseen cinco y las mujeres siete *espíritus*, "por ser ellas más activas". Explica una mujer de San Jerónimo: "Las mujeres tienen más *espíritus* porque son más activas, más serviciales, más preocuponas, más creativas; el hombre nomás se dedica a su trabajo: llega, come y descansa; la mujer no, la mujer trabaja desde que se levanta hasta que se acuesta: está viendo que el quehacer, que darle de comer a los niños, al esposo, que la ropa, la comida y el mandado y otras actividades, y si la mujer es muy activa hasta le da tiempo de estudiar, imagínese a las que tienen un bebé... Y tiene que gestar y dar a luz al bebé, eso requiere mucha fuerza". Micaela Peralta Espinosa (65 años), San Jerónimo Amanalco, 23/3/2015.

independientes. Antes bien, constituyen literalmente extremidades o prolongaciones del *alma*, irradiaciones de ésta en el cuerpo; se trata de terminaciones capilares del *alma*. Dijo una curandera: "es la misma *cadenita* que tenemos del corazón al pulso, porque si ya no trabaja el corazón, ya no trabajan los pulsos".

> O sea, ¿cómo le diré, cómo me explico? —agregó la curandera—. El *alma* es esto, el corazón, y los *espíritus*, digamos que son sus extremidades extendidas en el cuerpo. El *alma* y los *espíritus* están distribuidos por todo… el *alma* está por todo. Es un doble cuerpo, pero que lo tenemos *adentro*, que es el que nos está dando vida. Porque si está viva el *alma*, entonces todo nuestro cuerpo está funcionando, y en caso de que estuviera enferma, pues entonces todas nuestras extremidades y *espíritus* vendrían para abajo, no tendrían reacción. El cuerpo decaería con laxitud. Y si este doble cuerpo lo perdemos o se llega a perder en parte, pues decaemos. Cuando perdemos varios *espíritus* es como si perdiéramos un trocito de nuestra *alma*.

Al preguntar a la curandera el término en náhuatl para designar a los *espíritus*, dijo: *ianimancon*. Después añadió, "*ianimancon* es el corazón". Cuestionada sobre esta aparente contradicción, explicó aludiendo al complejo: "es lo mismo el corazón, los pulsos, los *espíritus*". Acorde con esta interpretación, diferentes personas ofrecieron los términos *anmancon,*[21] *ianimancon*,[22] *animancon*[23] o *animanconco*[24] como sinónimos para denominar tanto al *alma* como a los *espíritus*. Todos proceden de "ánima", el sustantivo español, derivado del latín y empleado principalmente en el lenguaje eclesiástico, para designar al alma. Esto requiere un inciso.

El diccionario de fray Alonso de Molina, el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de 1555 y 1571, incluye los términos nahuas para "alma" en dos entradas españolas diferentes: *alma* y

21 Registrado en San Jerónimo Amanalco.
22 Registrado en Santa Catarina del Monte (con el posesivo antepuesto).
23 Registrado en San Jerónimo Amanalco y Santa Catarina del Monte.
24 Registrado en Santa María Tecuanulco y San Jerónimo Amanalco.

ánima. La entrada *alma* incluye *teanima*, *teyolitía* y *teyolía*. La entrada *ánima* abarca *tetonal*, *totonal* y *toyolía*. Desprovistos de prefijos y eliminando repeticiones, estos sustantivos se reducen a cuatro: *anima*, *yolitia*, *yolia* y *tonal*. *Teanima* aparece traducido como "el alma de alguien"; *teyolitia* como "dar vida a otro"; *yolía* indica que el alma es —o reside en— el corazón, y *tonal* se asocia con el calor y la estación seca —y *totonal* con el signo bajo el cual uno nace, o el alma y el espíritu—. Los términos nahuas revelan sólo coincidencias parciales con las clasificaciones cristianas. Las voces más empleadas son *yolia* y *tonal* (o *tonalli*), términos que asocian las fuerzas vitales con el corazón como órgano físico. Aludiendo a los términos de *yolia* y *tonal*, indica McKeever Furst (1995, 14–16): "Estos dos conceptos han probado una extraordinaria resistencia a través del tiempo".[25]

Volviendo a la Sierra de Texcoco: la palabra *ánima*, base de todos los términos locales para designar al *alma* y los *espíritus*, engloba en la obra de Molina dos antiguos conceptos nahuas diferentes: *yolía* y *tonal* (o *tonalli*), que parecen corresponderse bastante bien con los términos de *alma* y *espíritus* que los serranos emplean hoy en español para referir nociones estrictamente indígenas.[26]

Pero que ambos aparezcan subsumidos bajo un mismo término no es arbitrario. La concepción recurre a un sólo término para destacar que el *alma* y los *espíritus* integran un complejo unitario. Lo que los nahuas indican con sus explicaciones es que no se trata en realidad de dos entidades, sino de "una

25 En el análisis de los términos consignados por Molina hemos seguido a McKeever Furst (1995).

26 De acuerdo con las nociones de los antiguos nahuas analizadas por López Austin, el *alma* y los *espíritus* texcocanos podrían pensarse identificadas, respectivamente, con el *teyolía* —el *alma*-corazón asociada al impulso vital, conocimiento, volición, afectividad, memoria y emoción, que, tras la muerte del individuo, viajaba a uno de los cuatro destinos ultraterrenos (1996, 1: 252–57)— y con el *tonalli* —ligado al valor, temperamento, destino, personalidad y nombre del individuo; caliente y luminoso, regulaba el calor corporal; podía presentar la forma del cuerpo pero era invisible y se concentraba en la cabeza; se separaba durante el sueño, el coito, las borracheras, y su pérdida prolongada acarreaba la muerte, por lo que debía recuperarse. Su destino final no estaba claro y en ocasiones vagaba por la tierra (López Austin 1996, 1: 223–52)—. Acerca de esta concepción, Martínez González (2011, 38, 56) se cuestiona: "podemos ver que aquello que se asocia al corazón no es un elemento unitario sino una suerte de flujo anímico, que se difunde por diversas partes del cuerpo", y que "en el pensamiento náhuatl, el aire y la sangre circulaban por el cuerpo a través de conductos análogos".

misma cadenita". Lo que parece enfatizarse es la *configuración sistémica*: un enclave anímico central —el *alma*-corazón— que pone en funcionamiento un circuito complejo y ramificado que abarca y recorre, mediante flujos e irradiaciones —los *espíritus*—, la totalidad del cuerpo. Lo que se destaca en la concepción serrana es la interrelación. En función de los contextos (como el nivel de gravedad que revista una enfermedad), puede enfatizarse la presencia de dos principios o de uno sólo. Visto desde aquí, la concepción es, sólo, cuestión de escala.

Este planteamiento torna complejo el análisis cuando se trata de determinar —en términos antropológicos— la composición espiritual del ser humano. Por un lado, parecen existir tantos *espíritus* como zonas anatómicas donde late el pulso. Pero, por otro, y al mismo tiempo, los *espíritus* se asimilan con el *alma* que se ubica en el corazón (*yolotl*). Existe la noción de una multiplicidad de centros anímicos relativamente autónomos localizados en lugares anatómicos específicos, que pueden ser afectados individualmente por males o potencias extrahumanas. No obstante, el *alma* o corazón constituye aquello que, de ser dañado, acarrea la muerte irreversible de la persona. El *alma*-corazón constituye el centro del sistema; lo demás son secciones o partes que albergan cualidades y atributos del todo. La concepción del circuito anímico es contextual y puede subdividirse en secciones o fragmentos, por lo que, más que de entidades o de componentes anímicos, lo adecuado en términos nahuas sería hablar de "grados", "segmentos" o "fracciones" —sujetos a relaciones y situaciones— de una configuración anímica unitaria.

La sangre *(yoextli)* supone el vínculo y vehículo entre el *alma* y los *espíritus*. Recorre el organismo, e indirectamente se halla asociada tanto con el "latido" y bombeo del corazón central como con el "brinco" (descrito como una réplica a escala) de los *espíritus* en los pulsos. Se considera que el organismo funciona así: "el latir proviene del corazón, y de él viene a dar al resto del cuerpo humano: los brazos, las manos en especial, y hasta los pies". Existe una configuración radial y las venas transmiten la sangre a todos los órganos según una jerarquía que va de arriba a abajo, irrigando al mismo tiempo el cuerpo de energía anímica. El corazón constituye en sí un foco de calor y los *espíritus* son receptores del mismo. Debido a que el corazón, la sangre y las articulaciones donde late el pulso constituyen regiones "calientes", al igual que los lugares donde puede tomarse la temperatura —axilas, paladar, bajo

la lengua y entre las piernas—, se considera que la calidad térmica de los *espíritus* es "caliente". Reciben el calor irradiado por el corazón y lo retienen si, en caso de sufrir la persona un susto, son expelidos del organismo. Esto fue corroborado por un granicero y una curandera. El granicero explicó que los *espíritus* son "como un resuellito calientito",[27] como una emanación gaseosa que, en el exterior del organismo, puede detectarse por su calor. La curandera, por su parte, indicó que, disociados del cuerpo humano, los *espíritus* son "como un airecito" o "como una nubecita caliente". Pero, desprendidos del organismo y ajenos a la influencia del corazón, se enfrían irremisiblemente ("como están fuera de lo que les daba calor, les da enfriamiento"). A su vez, el organismo, privado de esos reflectores o refractores térmicos que son los *espíritus* de las coyunturas, no tiene medio para fijar el calor irradiado por el corazón, y la temperatura menor del exterior termina infiltrándose, recorriendo en sentido inverso las extremidades y alcanzando y enfriando el núcleo anímico, enfermando en consecuencia el *alma* al reducirle su poder calórico. En suma, la circulación sanguínea y los *espíritus* distribuyen el calor del *alma* —y la propia *alma*— en el interior del cuerpo orgánico.

Si la ubicación anatómica del corazón se corresponde, indican los nahuas, con el centro del pecho, lo que insinúa su papel rector, los *espíritus* se distribuyen en derredor del siguiente modo: en varios lugares de la cabeza (frente, sienes, coronilla, nuca), el cuello, los hombros, el pecho, las coyunturas (codos, muñecas), las manos, el vientre, la cadera, los genitales, las rodillas y los pies. Este ordenamiento se traduce en una suerte de armazón anímico interno que opera sustentando el cuerpo y manteniéndolo en posición vertical. La configuración de *espíritus* contribuye a mantener a la persona erguida, permitiéndole actuar, desplazarse y conducirse adecuadamente entre sus semejantes. La salud, entre los nahuas, se asocia con la verticalidad; estar sano y en condiciones de trabajar implica conservar esta posición. Al respecto, como expresó evocadoramente una terapeuta, curar de susto a una persona implica, entre otras cosas, restituir los *espíritus* al organismo devolviendo éste a la posición erecta. Curar es, literalmente, *levantar*:

27 Testimonio del granicero don Cruz, 63 años, San Jerónimo Amanalco, 12/7/2005.

> Si está ya así doblada la persona porque perdió sus *espíritus* con el susto, por lógica las otras extremidades están dobladas, se están marchitando, y si lo enderezamos le estamos dando vida al cuerpo, al *espíritu* en especial, pero al cuerpo que es donde debe de estar su *espíritu*. Entonces así es como lo enderezamos, lo ayudamos a que se ponga de pie… con la cura lo están ayudando a enderezarse, a levantarse para que así ya se componga y se ponga de pie. Es por eso que el *espíritu* tratamos de traerlo más al cuerpo humano. Por ese medio [con la curación del susto] lo estamos ayudando a que se enderece y se ponga de pie todo su cuerpo, sus *espíritus*.

Al restituirle sus *espíritus* perdidos, el cuerpo retorna a su posición erguida. De esta manera, postración y horizontalidad serían orientaciones espaciales vinculadas con la enfermedad. El correcto acomodo del conjunto de *espíritus* enfatiza la *humanización* del sujeto, su condición de persona sana y activa, capaz de relacionarse y trabajar. En cuanto elemento anímico, el conjunto de *espíritus* crece, madura y se fortalece con la edad, como sucede con el esqueleto; por eso se dice que un niño es más débil y susceptible que un adulto a asustarse y perder en consecuencia sus *espíritus* (es posible que el gateo inicial y el posterior porte erecto del ser humano se vinculen con dicha maduración). Entendido así, los *espíritus* desempeñan en el interior del organismo funciones cimentadoras y de sostén similares a las de los huesos.

Pero la configuración anímica de la persona comprende un tercer aspecto más allá del *alma* y los *espíritus*. Para los nahuas, el conjunto de *espíritus* puede aglutinarse unificadamente para formar una entidad autónoma a la que los serranos denominan *espíritu*, en singular. Se trata de una entidad separable. En el interior del cuerpo no adopta una forma propiamente definida, más allá de la estructura anímica referida arriba, suerte de esqueleto espiritual que, de la cabeza a los pies, recorre el organismo como un armazón sustentador. Dentro del cuerpo rige numerosas funciones, la mayoría de ellas psíquicas o psicológicas, que no se encuentran a cargo del *alma*: el pensamiento, lenguaje, atención hacia el entorno, conciencia reflexiva, memoria, intencionalidad, voluntad y la capacidad de plegarse a los preceptos morales culturalmente establecidos (como actuar con "respeto" o reciprocidad).

Además, en el *espíritu* reside la identidad personal, pues cuando se pierde y debe ser recuperado —como en el caso del susto—, se le llama con el nombre del propietario, como si fuera un *sí mismo*, un *yo*. El *espíritu* humano es, cabría decir, el sujeto, el ser consciente, actuante. Si se ausenta del cuerpo orgánico, éste se concibe que queda reducido a un envoltorio anónimo carente de subjetividad e iniciativa, todavía vivo, no obstante, gracias al *alma*-corazón.[28] Pero tal vez lo más destacado en el pensamiento nahua es el hecho de que el *espíritu* conforma el operador social que hace de los seres humanos "personas" *(tlacatl)* dotadas de conductas culturalmente apropiadas; constituye el principio relacional que torna a los seres humanos en sujetos y actores volcados a la interacción recíproca con los demás. Desde esta concepción, y en consecuencia, un *espíritu* desencarnado es plenamente humano: conserva los atributos distintivos de la persona humana y es susceptible de establecer, con otros seres del cosmos y a la manera de las personas provistas de cuerpo, relaciones de intercambio y reciprocidad equitativas, basadas en el respeto *(ica tlazotla)* y el agradecimiento *(titlazocamachilía)*,[29] condición definitoria de lo humano, en sus diversos grados. En este sentido, el cuerpo privado de *espíritu* se convierte en un autómata, en un ente semihumano vacío de sociabilidad, cuyas conductas no pueden ser sino clasificadas por los nahuas en la categoría de "locura". En efecto, en la Sierra de Texcoco es precisamente esta ausencia de la dimensión social relacional asimilada al *espíritu* lo que permite calificar a un individuo de "loco" (*amo tlacaicac*, "no tiene juicio"), es decir, un ser cuyas acciones y comportamiento no responden a los parámetros conductuales nahuas ni se ajustan a ningún orden cultural reconocible. La "locura" no es para los nahuas una alteración mental, sino una carencia anímica (el extravío o daño del *espíritu* y con él de la brújula social que dirige el comportamiento hacia los demás). No se trata de una condición psicológica, sino de una deficiencia anímica; un "loco" constituye *stricto sensu* un individuo asocial. No obstante, para los nahuas a menudo las lesiones o pérdida del *espíritu* acarrean perturbaciones cognitivas. Es,

28 Lo que se aprecia, por ejemplo, en el caso del padecimiento de un susto severo.

29 Aspecto central en el proceso de educación moral de los niños, cuando amonestaciones, consejas y acciones se dirigen a inculcarles "respeto", es decir, una actitud colaborativa y recíproca hacia los demás para tornarlos en sujetos relacionistas (Lorente 2012a).

pues, la suspensión de su dimensión relacional lo que hace de un individuo un perturbado.[30]

El *espíritu* pasa inadvertido en el organismo como un segmento mayor del sistema *alma-espíritus*. Cobra o manifiesta su existencia cuando se proyecta hacia el exterior del cuerpo. Esto ocurre por tres motivos: debido a un accidente o una enfermedad (pérdida o captura anímica); en las experiencias oníricas (cuando aflora involuntaria o voluntariamente), y durante las acciones deliberadas de ciertos ritualistas. Cuando emerge, suele adoptar, ante quienes son capaces de verlo (especialistas y seres extrahumanos), una figura antropomorfa con la fisonomía del propietario, pero en miniatura: un homúnculo etéreo de unos 50 cm de alto.

Es importante destacar no obstante que, principalmente en los episodios de enfermedad, los nahuas suelen incurrir en una atribución metonímica y no tienden a precisar el número de *espíritus* externados, o se refieren a un único *espíritu* como si se tratase del conjunto de *espíritus*, como si en un solo elemento estuviera contenida la totalidad. De esta manera, se llega a hablar indistintamente de *espíritus* o de *espíritu*, lo que induce a pensar de nuevo en la concepción de circuito o sistema anímico como entidad unitaria, sometida a un juego de escalas, como si se tratase de un dispositivo fractal.[31]

Aunque los *espíritus* pueden abandonar el cuerpo individualmente debido a un susto o espanto (fuerte impresión emocional causada por un accidente o un agente extrahumano), puede ocurrir que "todos" se pierdan simultáneamente. Estos casos patógenos se consideran sumamente graves debido a que el organismo sólo puede subsistir durante un periodo limitado de tiempo sustentado, como por un vestigio vital, por el alma-corazón. Según una curandera: "Si el cuerpo de un enfermo perdió el *espíritu*, todos los

30 Por lo común, la carencia de *espíritu* se corresponde con su presencia en otra comunidad de seres, por lo que el carácter asocial corresponde al cuerpo orgánico que subsiste en el plano terrenal; el *espíritu* que se desenvuelve en el mundo-otro ostenta a menudo sus características sociales con las entidades que se considera que allí habitan. Sobre esta concepción de la locura y su relación con las afecciones o carencia anímica, véase Lorente (2011, 97, 100, 104).

31 En este sentido, como explica Johannes Neurath refiriéndose a los huicholes: "los términos tienden a traslaparse o confundirse […]. Las confusiones […] no son ninguna casualidad, ya que la ambivalencia del concepto de persona es 'sistemática'" (Neurath 2011, 206).

pulsos, ya nada más queda en él un hálito de vida, como se dice vulgarmente. Y dependiendo de cómo se encuentre la persona, si es de corazón fuerte o débil, puede vivir un año como puede vivir un mes". Si el agregado de *espíritus* —o *espíritu* en singular— no es recuperado, el organismo muere.

Los episodios que describen cómo el *espíritu* se extravió o fue capturado, a qué entidad se atribuyó su captura y dónde fue confinado, junto a las estrategias del ritualista para restituirlo al organismo, ofrecen información muy valiosa acerca de la concepción anímica.

Un hecho que enfatizan claramente las descripciones de procesos terapéuticos es la noción de que el *espíritu* alberga, o más propiamente *es*, la memoria. Constituye una suerte de "caja negra" que continúa operando cognitivamente en el exterior del cuerpo una vez disociado de él. El *espíritu* registra y graba las vivencias que experimentó en el ámbito preciso del cosmos donde se extravió o fue confinado y, en consecuencia, una vez restituido por el ritualista en el cuerpo del paciente, es decir, una vez reencarnado o corporeizado, se afirma que el enfermo las puede comunicar por su boca.

> —Cuando el *espíritu* está espantado, lejos del cuerpo, en otro lugar, pongamos, ¿el *espíritu* es consciente de lo que vive ahí? —se le preguntó a una curandera.
>
> —Sí, sí; pero ahora sí que *fuera* del cuerpo. Ya cuando retorna pues ya es la persona la que está agarrando otra vez, y dice: "ya estoy en mí". "Hhhhh, ay, ¿dónde estaba?", piensa el enfermo: "Recuerdo todo lo que hice, los lugares que visité". Algunos hablan; otros se lo guardan y después te platican.

La persona, la persona-*espíritu*, vuelve a sí misma, que no es otra cosa que su propia envoltura corporal de la que había partido. Dice el enfermo: "sentí que mi *espíritu* regresó en mi cuerpo". El registro cognitivo, no interrumpido en el proceso, enriquece la experiencia de un individuo lego con el recuerdo de lo que vivió, en *espíritu*, mientras residía temporalmente en otra región del cosmos (una cueva, barranca o manantial, por ejemplo, donde se espantó).[32]

32 Véase, por ejemplo, el relato de un enfermo que regresó del mundo del agua y refiere lo experimentado allí (Lorente 2012b).

Se afirma que, restituido el *espíritu* al cuerpo en el proceso curativo, se distribuye ordenadamente. Rellena el organismo como el aire a un globo, y ocupa las extremidades hasta alcanzar el volumen y proporciones morfológicas del cuerpo orgánico al que pertenece:

—¿Qué sucede durante la curación, tras devolverle el *espíritu* al paciente? —se le preguntó a una curandera.

—El *espíritu* va a su corazón y también a todo su cuerpo, como que lo llena…

—¿Lo llena cuando regresa a él?

—Ándale. ¡Exactamente! *Es como un globito, es como un vestido, una ropa*…

—¿El cuerpo lleno por el *espíritu*?

—Así es.

En suma, durante la vida de una persona nahua,[33] exceptuando la enfermedad y el sueño como estados ontológicos diferenciados de la existencia ordinaria, el circuito anímico constituye un sistema estrictamente intrasomático, lo que lleva a concluir que los componentes o segmentos espirituales constitutivos del ser humano, ese caleidoscopio a la vez diversificado y unitario, se halla contenido y delimitado en las fronteras de su propio cuerpo.

EL CUERPO COMO "ROPA" O "VESTIDO" DEL SISTEMA ANÍMICO INTERNO

Las exégesis nahuas expresan con nitidez la existencia de una noción de cuerpo definida, de manera más bien tácita, como una suerte de *envoltura*, *cobertura* o *contenedor* del sistema anímico. Se trata de una concepción acorde con las representaciones corporales y las prácticas terapéuticas presentes en distintos contextos de la vida serrana.

Para designar al cuerpo humano, los pobladores utilizan el término náhuatl *tonacayo*, que puede traducirse literalmente al español como "nuestra

33 Una persona lega, no un especialista ritual provisto de facultades que lo diferencian del dominio común de la población (como la capacidad de externar el espíritu a voluntad).

carne". Esta acepción, común en la Sierra de Texcoco y en numerosos estudios sobre pueblos nahuas,[34] presenta efectivamente al cuerpo como un agregado orgánico constituido por carne, órganos, tendones y huesos, que constituye el soporte físico o material de los seres humanos. Tal acepción predomina en los contextos asociados con el funcionamiento de los órganos, el origen de los fluidos vitales, los desequilibrios térmicos intracorpóreos, las patologías que los nahuas incluyen en la categoría de "físicas" o "materiales" —con una etiología mecánica o impersonal, y cuya terapia está integrada por recursos empíricos—, la naturaleza de los huesos o la presencia del esqueleto, y principalmente al referirse a la alimentación, cuando el cuerpo humano es concebido como "fabricado" por la materia de las sustancias que consume (primordialmente *tlaoli*, el maíz), y afectado por ellas. También aparece en el contexto funerario, cuando se dice que la tierra, *tlali*, se nutre de los cuerpos de los seres humanos que, en vida, e inversamente, consumieron los productos producidos por la tierra (Lorente 2020; 2020c). En cierto modo, esta acepción corporal resulta afín a la noción anatómica occidental de lo que constituye un cuerpo humano.

No obstante, en la práctica, dicha acepción no agota toda la significación ni el campo semántico del concepto cuerpo. Sin duda, los nahuas aluden o connotan otros aspectos ajenos al de contenido orgánico, masa compacta, especie de "pulpa" con que se asocia el cuerpo. Como arguye Pedro Pitarch, "en la etnología mesoamericanista el cuerpo ha tendido a ser visto como un objeto más bien natural y por tanto no necesariamente problemático en términos de su descripción cultural", una suerte de objeto adscrito al "campo de los hechos objetivos". Critica en este sentido que existen numerosos

34 López Austin indica: "En náhuatl, el nombre más usual del cuerpo humano, considerado éste en su integridad, remite sólo al elemento predominante: 'nuestro conjunto de carne' *(tonacayo)*. El mismo término se dio a los frutos de la tierra, y en particular al alimento por excelencia, el maíz, formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y el cereal al que debía su existencia" (López Austin 1996, 1: 172). Ésta es la concepción prevaleciente. Por su parte, Olavarría, Aguilar y Merino (2009, 7) sostienen que "el cuerpo yaqui comparte no sólo un espacio sino una *sustancia* con determinadas plantas, animales y antepasados, el propio cuerpo no es un receptáculo o una envoltura, sino el *locus* que a través de sus propiedades, productos, partes y fluidos es capaz de entablar relaciones con otros seres humanos (por la vía de la copulación, la alianza y la filiación por ejemplo); con los animales y las plantas (por vía de la alimentación y la curación), con otros planos del universo cosmológico (por la vía del ritual)".

datos "sobre *cómo* es el cuerpo indígena, pero muy poco sobre *qué* es un cuerpo indígena" (Pitarch 2013, 38). En su etnografía de los tzeltales de Chiapas, refiere la existencia de dos clases de cuerpos en los seres humanos: un "cuerpo-carne" *(bak'etal)*, irrigado por sangre, y un "cuerpo-presencia" *(winkilel)*, que es la figura, la forma corporal, el semblante y se involucra en relaciones intersubjetivas con otros cuerpos.

Cabe inquirir atendiendo a la etnografía de Texcoco: ¿qué es un cuerpo? Reducir la noción de "cuerpo humano" al concepto de "carne" implicaría desvirtuar y simplificar excesivamente el pensamiento nahua. En este mismo sentido, Alexandre Surrallés, al analizar críticamente la traducción de "cuerpo" ofrecida por Alonso de Molina —en cuyo *Vocabulario* aparece glosado el sustantivo *tonacayo* con el significado de "cuerpo humano, o nuestra carne" (Molina 2004, 149)—, observa de forma aguda:

> llamaré "opción materialista" [a la estrategia] iniciada por Alonso de Molina con el léxico náhuatl y seguida por la mayoría de lenguas mesoamericanas […]. Las características de esta opción consisten en evitar el concepto "cuerpo" sin más consideraciones, traduciendo el concepto de "cuerpo humano" por un término que significa "carne" o, en todo caso, estrechamente emparentado con éste, de manera que *prevalece un sentido de cuerpo asociado al soporte material de tejidos y substancias orgánicas que lo conforman como entidad fisiológica del ser vivo*. Se debe añadir que esta estrategia fue exitosa, pues se ha mantenido en la mayoría de los diccionarios posteriores de todas estas lenguas, incluso los más recientes (Surrallés 2010, 69–70, énfasis añadido).

De acuerdo con Surrallés (2010, 65), la identificación entre "cuerpo" y "carne" postula una asociación problemática entre "cuerpo" y "materia" ("el cuerpo humano es la carne que lo compone") de tipo substancialista.

La crítica es válida para las interpretaciones convencionales que proporciona la etnografía actual. Sin excluirse, puede contemplarse cierta noción de cuerpo asociado con su sustancia carnal. Los nahuas de Texcoco brindan en ciertos momentos esta traducción, pero no significa que el sentido se agote ahí. Una dificultad principal surge del hecho de que el uso pragmático del término *tonacayo* involucra acepciones que no se derivan lingüísticamen-

te de su raíz (*nacatl*, carne), ni salen a la luz en un análisis etimológico del término, pese a utilizarse frecuentemente *tonacayo* para designarlas. Constituyen conceptos adscritos a otros campos semánticos, pero que, utilizados en determinados contextos, remiten al cuerpo humano por relaciones de homología. Estos conceptos empleados para denotar "cuerpo", en una acepción distinta de la carnal, se hallan estrechamente emparentados y prestan tácitamente su significado a *tonacayo*: son los términos de "cobertura", de "piel" *(yehuayo)*, y más específicamente, de "ropa" o "vestido" *(tzotzomatli)*. El cuerpo humano constituiría para los nahuas, además de una substancia o una materia orgánica, una forma y un volumen: un recipiente contenedor o un receptáculo dispuesto a acoger en su seno; algo que envuelve, cubre y retiene, aunque no por ello se conciba como una carcasa genérica ni intercambiable, como se verá en detalle más adelante.

Al referirse a la concepción corporal predominante entre los otomíes orientales, describe Jacques Galinier:

> Lo importante es la esencia y la forma del cuerpo, no su substancia. Es más fácil entenderlo si guardamos en la mente el hecho de que los otomíes piensan en términos de "pieles" o de "envolturas" cargadas de energía, y no de carne y de órganos vitales. Curiosamente, los otomíes no se interesan mucho en la interioridad del cuerpo, quiero decir en los órganos que lo componen. Focalizan su atención sobre un punto crucial: cómo actuar sobre la piel (Galinier 2008, 101).

Entre los nahuas de Texcoco, esta concepción epidérmica del cuerpo-ropa-receptáculo se hace explícita —o más bien se actualiza— con claridad en los procesos terapéuticos, donde puede ser apreciada, no sólo lingüísticamente, sino a través de prácticas que actúan directamente sobre el cuerpo o lo suplantan por un cuerpo-sustituto, y que, al hacerlo, indirectamente lo definen.

Las exégesis de los procedimientos rituales para tratar el "susto" o "espanto"[35] (*mauhtia*), el mal anímico por excelencia en la Sierra de Texcoco, resultan muy útiles a la hora de ilustrar y tratar de comprender esta concepción. La terapia difiere entre un susto ligero y un susto grave. Al efectuar el

35 Ambos términos son empleados como sinónimos en la Sierra.

diagnóstico, el curandero (*tepatiqui*) palpa con los dedos las coyunturas del afectado para determinar, evaluando el número de pulsos "trabados" o de lenta palpitación, el número de *espíritus* ausentes.

Si los *espíritus* perdidos son pocos y el susto es "débil", el terapeuta actúa como sigue. Sienta al enfermo en una silla y, utilizando flores rojas de malvón, junto con "agua de espíritus para untar", procede a llamar uno por uno, siguiendo un orden jerárquico de la cabeza a los pies, los *espíritus* faltantes.

> Primero se dispersa el agua y los pétalos por toda la cabecita del enfermo, por la coronilla, y se le grita por su nombre, exhalando el aliento: "Rosita. ¡Hh! ¡Rosita, ven!" Luego por el cuello... "¡Hh! ¡Rosita!" Luego en el pecho, luego en las coyunturas, que es el interior del codo y la muñeca: "¡Hh!, ¡Rosita, Rosita!" Igual aquí, en la muñeca, y por último se le da en la mano una cabecita de flor a que la sostenga. Y lo mismo sobre las coyunturas de abajo: se le grita a las rodillas: "¡Hh!, ¡Rosita!", y también en los pies, se procura meterle las flores dentro del zapato si trae calceta. Para que así al *espíritu* se le ayuda a regresar, que de donde se haya escondido regrese a la persona enferma… Se le dan cuatro curaciones, desde la cabeza, el cuello, el pecho —en especial la parte del corazón—, las coyunturas, las manos, las rodillas y la planta de los pies. Y se lleva a la cama al enfermo, se deja allí, no se le hace ruido; porque si se grita haga de cuenta que el *espíritu* es un niño chiqueón: se retorna otra vez pa' su escondite.

El tratamiento tiene lugar en casa del curandero o del enfermo y parte del supuesto de que los *espíritus* regresan por sí mismos hasta el paciente gracias al acto de "llamada". No obstante, cuando se trata de un susto severo y el terapeuta diagnostica la ausencia de la totalidad de los *espíritus* —o el *espíritu* en singular—, el recurso terapéutico invierte el anterior y consiste en acudir el terapeuta al paraje donde el paciente sufrió el susto para localizar, albergar y transportar el *espíritu* de regreso. La gravedad en que se encuentra el enfermo le impide, explican los curanderos, abandonar su vivienda. En este contexto, el terapeuta debe confeccionar un cuerpo sustituto. Dado que el *espíritu* constituye para los nahuas un "resuello" o "airecito" antropomorfo, se precisa de un tipo de cuerpo en el que éste pueda expandirse hasta ocupar sus dimensiones ordinarias y su configuración antropomorfa.

Este cuerpo sucedáneo, de factura artesanal, debe reproducir la acepción de cuerpo humano diferente de la materialidad substancial u orgánica de *tonacayo*. Lo que procede a fabricar el curandero es un "cuerpo-epidérmico" o "cuerpo-vestido", que adopta el aspecto de un muñeco-recipiente análogo a las concepciones serranas de cuerpo cobertura.

Continuando con la explicación de la terapeuta:

> Pero si el susto es más fuerte, más duro, tengo que hacer un muñeco con la ropa de la persona. Con varias prendas formo su cabeza, los brazos, las manos, las piernas, los pies, y luego, si el enfermo es mujer, le pongo una falda y una blusa encima, para que trate de semejar que es mujer; y si es hombre se le viste de pantalón. Se usa la ropa de la persona porque es la ropa con la que el *espíritu* se ha vestido. Si usted se llega a espantar, a fuerza tiene que ser su ropa de usted. Con ésa se ha vestido, usted ha estado, aunque sea una vez ha estado. Después de hacer el muñeco, el enfermo se queda en casa al cuidado de otra persona.
>
> Entonces hay que buscar una vara finita e ir donde se cayó o se espantó. Cuando llego al lugar, dejo el muñeco acostado en el suelo y llamo al *espíritu* del enfermo. Levanto al muñeco y le voy pegando con la vara: "¡Ándale, Juan, regrésate pa' tu casa! ¡Ay! ¿Qué haces ahí? ¡Mira nada más!" Haga de cuenta que es una criatura que se regaña; se le habla con el nombre del enfermo: "¡Mira nada más lo que haces! ¿Dónde estabas? ¡Párate!", le golpeo con la vara. "¡Ándale! ¡Párate!", le golpeo. "Vete para tu casa! ¡Ándale!", le golpeo. "¿Qué haces aquí?" Y pegarle, asustarlo para que del mismo susto el *espíritu* se vaya a esconder en el muñeco. Se esconde en el muñeco y se viene. El muñeco haga de cuenta que es una persona. Cuando el *espíritu* viene, pesa unos veinte kilos, mínimo quince kilos, el peso prácticamente de la persona o de la criatura que uno llega a traer. Y en el transcurso de donde estaba el *espíritu* hasta la casa del enfermo, ya siente uno el cansancio del peso de las manos… A la hora de ya traerlo, ya en el lapso del tiempo es donde se viene sintiendo cómo pesa. Se viene *impregnando*… Lo siente la persona que lo viene cargando.
>
> Ya llegando, el enfermo está dormido. Entonces se le acuesta el muñeco ahí junto a él, como si el enfermo fuera una criatura, se le lleva el

muñeco para que se duerma con él.... Y se le pone agua de *espíritus* con las flores rojas de malvón... Y cuando despierta, ya está el *espíritu* con él.

Eso es cuando faltan prácticamente la mayoría de los *espíritus*, es cuando se trata de un enfermo muy grave: al grado de no tener conciencia, de estar constantemente sacudiéndose, y hasta se le olvidan las cosas, se le olvida todo, no sabe ni quién es él. Entonces es cuando hay que ir a traer su *espíritu* con el muñeco.

El procedimiento terapéutico se sustenta en una concepción del cuerpo humano no como una masa de carne, sino como una carcasa, una cápsula. En el testimonio, la identificación entre ropa y cuerpo es literal, no metafórica: la ropa *es* un cuerpo. El cuerpo confeccionado por el curandero está formado con prendas de ropa del enfermo atadas entre sí. Es, pues, un cuerpo de tela. Pero, como en otros contextos de la Sierra, debe involucrarse la estrecha relación existente entre la ropa *(tzotzomatli)* y la piel *(yehuayo)*, que en el caso del muñeco se refuerza por el hecho de no ser una piel "en abstracto", sino la piel original, *verdadera*, del enfermo. Como destaca la curandera: "porque es la ropa con la que el *espíritu* se ha vestido. Si usted se llega a espantar, a fuerza tiene que ser su ropa de usted. Con ésa se ha vestido". El motivo de la equivalencia entre la ropa y la piel al confeccionar el muñeco es que tanto una como otra —la ropa sería una segunda piel o piel sobrepuesta— envuelven, como una funda o envoltorio, desde el exterior el sistema anímico. La piel del cuerpo y la ropa del muñeco se superpusieron en algún momento y fueron irradiadas por el sistema anímico del enfermo, y en consecuencia conservan impregnaciones del *espíritu*. Por ello, la entidad exteriorizada las reconoce como propias y se introduce, siguiendo un orden, en ambas: primero en el muñeco-recipiente bajo amenaza y después en el cuerpo del enfermo postrado en el lecho.[36] El cuerpo en su acepción de cobertura está personificado anímicamente. De acuerdo con Viveiros de Castro, en la concepción amerindia "todos los cuerpos, incluido el humano, son concebidos como vestimentas o envoltorios", pero añade: "no se trata tanto de que el cuerpo sea una especie de ropa, como de que una ropa sea

36 Al finalizar el rito terapéutico, el muñeco-recipiente es desmontado y las ropas que lo conformaron son desatadas y entregadas de nuevo al paciente-propietario.

un tipo de cuerpo" (Viveiros de Castro 2004, 62, 65). En el caso de los nahuas de Texcoco, la identificación o asimilación es bidireccional.

Pero, además de su consubstancialidad con el *espíritu*, el cuerpo cobertura enfatiza la *forma*. El cuerpo sustituto elaborado por el terapeuta debe ser configurado como un muñeco antropomorfo, dotado de iguales miembros y extremidades anatómicas que un cuerpo humano sexuado o definido genéricamente mediante la asignación de atributos distintivos. El muñeco-recipiente y el cuerpo cobertura funcionan como una suerte de efigie o sarcófago que se ajustan a la conformación y a las proporciones del *espíritu* como si se tratasen de un molde. El cuerpo cobertura del ser humano, además de piel y vestido, es una cápsula que reproduce la fisonomía del *espíritu*.

El *espíritu* posee una forma humana tanto dentro del cuerpo —el armazón anímico de los *espíritus*-pulsos— como al exteriorizarse —el homúnculo con la figura y fisonomía del cuerpo contenedor—. Pero poseer o carecer de un cuerpo cobertura afecta su condición y su naturaleza ontológica. Si el susto, esa suerte de "desollamiento" infligido al *espíritu*, sitúa a éste en una posición de equivalencia con los muertos, el acto de curarse, es decir, de albergarse en un cuerpo antropomorfo o vestirse una piel con diseño humano —sea muñeco o cuerpo genuino—, transforma de manera radical al *espíritu*: vestirse equivale a humanizarse. La curación persigue que el *espíritu* humano desnudado no se torne en un ser de "otra clase" (una entidad extrahumana y patógena), así como devolverle la capacidad de comunicarse y entablar relaciones efectivas con los humanos. Sólo quien viste un cuerpo cobertura es plenamente humano; es éste, en suma, lo que verdaderamente humaniza al *espíritu*. En este sentido, la curación puede definirse como un proceso de humanización al que se somete al *espíritu*, cuyo desarrollo exitoso lo revela la pesantez del muñeco ("Cuando el *espíritu* viene, pesa [...] el peso prácticamente de la persona o de la criatura que uno llega a traer"). Se sabe que el *espíritu* ocupó el cuerpo cobertura y fijó su estatus ontológico de ser humano abandonando cualquier otro precedente. El muñeco, cuerpo cobertura provisional, representa un primer momento de humanización (un cuerpo preliminar en el tránsito hacia otro), que se manifiesta en el acto de "impregnación" del *espíritu*. Éste extiende sus irradiaciones y, al calzarse el cuerpo, se va convirtiendo progresivamente en un humano "completo". Es interesante destacar que, tanto en el muñeco como en el cuerpo del enfermo, el

cuerpo cobertura es un cuerpo humano vestido; "la forma-hombre no es […] la apariencia anatómica humana en su mera desnudez, sino el cuerpo decorado [vestido]" (Descola 2012, 205).

La virtud del cuerpo de tela prefabricado es que permite abstraer y poner de relieve, sintetizados, los elementos definitorios de la noción de cuerpo como cobertura entre los nahuas serranos: carece de órganos, carne, tendones, sangre y huesos, en fin, de todo lo que no sea "tela" (léase, "piel"); alberga vestigios o impregnaciones anímicas procedentes del *espíritu* del propietario y manifiesta una "forma", que es a la vez un volumen contenedor, de naturaleza antropomorfa. Este cuerpo pareciera constituir un envoltorio pasivo: ni habla, ni actúa, ni se desplaza, por lo que debe ser transportado (en el caso del muñeco); o puede manifestar acciones asociales desprovistas de sentido o voluntad, como sucede con el cuerpo del enfermo ("no tiene conciencia, está constantemente sacudiéndose, se olvida de todo, no sabe ni quién es él"). No obstante, no se trata de un "objeto" abstracto, ni puede sustituirse por otro en relación con "su" *espíritu*.

Es su imbricación con el aspecto orgánico de *tonacayo* y su vinculación con el *alma*-corazón y la sangre lo que transforma esta "piel" en envoltura de un ser humano, y lo que explica que, frente al cuerpo genuino, el muñeco-recipiente no pueda ser habitado de manera prolongada y sólo resulte apto para el traslado. En consecuencia, es importante destacar que el "cuerpo piel" no existe disociado ni puede ser concebido al margen de esta materialidad orgánica animada por el corazón que la irriga con sangre renovando la energía anímica, y que es la condición para que el *espíritu* humano alcance su identidad de persona, y su capacidad física de actuación que le permite relacionarse de forma humana con otros seres humanos. La dimensión de "piel" o "vestido" constituye, no obstante, uno de los aspectos implícitos en el término *tonacayo* —en la corporalidad de los nahuas— frecuentemente omitido o ignorado en las traducciones. Quizá la cuestión estribe en reflexionar acerca del cuerpo desde un punto de vista diferente: la perspectiva, no siempre explícita, del sistema o la interioridad anímica.[37]

37 A la luz de esta concepción de cuerpo "piel"–"vestido", cabría preguntarse qué funciones juega la utilización de la ropa en ritos no únicamente terapéuticos, incluso entre los nahuas antiguos. De forma sugerente, cabe pensar en el análisis que propone Guilhem Olivier de los ritos de entronización mexicas, en los que "las prendas con las cuales se

EL ESPÍRITU ES UN CUERPO

Una complejidad añadida a la conceptualización nahua de las interioridades anímicas es que, bajo ciertas circunstancias, el sistema anímico interno puede ser definido como un cuerpo. Junto al hecho de que el circuito anímico escapa a una fijación estable, pues, de acuerdo con los contextos, los nahuas desplazan el foco de interés de un segmento a otro como si se tratara de una entidad que aceptase configuraciones diversas *(alma*, *espíritu*-pulsos y *espíritu)*, éste es descrito como un cuerpo. Ciertos terapeutas, al destacar la unicidad del sistema, indican: "El *alma* y los *espíritus* están distribuidos por todo… el *alma* está por todo. Es un doble cuerpo, pero que lo tenemos *adentro*, que es el que nos está dando vida".

Conforme a esta concepción, el sistema *alma-espíritus* reproduce la forma del contenedor que lo confina, como el relleno de un molde. El tratarse de un "doble cuerpo" implica que toma de referencia al cuerpo externo que lo contiene. Esta noción resulta evocadora: el *alma* es pensada como espejo o reflejo del cuerpo (y no a la inversa, como sucede en la tradición occidental). Pero ¿por qué designar "cuerpo" a lo que es, según los criterios nahuas, un "espíritu"?

Una respuesta principal alude al origen. Conferida por Dios-Sol, el *alma* surge en un inicio como un soplo calórico que se aloja en el corazón humano durante la gestación. El soplo solar carece de forma y es posible que adopte la del corazón. No obstante, tras haber sido insuflada —los nahuas reconocen este momento por el movimiento del feto—, el *alma*-corazón empieza a extender sus extremidades por el interior del cuerpo, a experimentar un proceso de segmentación por el que se generan los apéndices del *alma* y los *espíritus*-pulsos, en lo que podría denominarse una "ontogenia anímica". El *alma*-corazón, los *espíritus* y el *espíritu* comienzan a definirse como secciones diferenciables del mismo complejo, habiendo surgido como derivaciones de un mismo soplo central. En consecuencia, el proceso evidencia la unidad: el *alma* y los *espíritus*-pulsos que integran el sistema no le son dados al ser humano como entidades independientes; se generan a partir de un único

vestía al futuro rey eran vestidos de los dioses que cubrían sus estatuas o que envolvías sus bultos sagrados". En suma, "las prendas con las cuales se cubría el futuro *tlatoani* procedían de los atavíos de uno o varios dioses" (Olivier 2017, 223–25).

principio anímico: el *alma*-corazón. Es del *alma* de donde se despliega el "cuerpo interno", que crece a la vez configurado y constreñido por el molde que supone el cuerpo antropomorfo del individuo. A lo largo del ciclo vital —en la infancia, la adolescencia, la adultez y la vejez—, el sistema anímico se expande en la medida en que lo permite el cuerpo, reproduciendo, en cada periodo de crecimiento, la imagen y características corporales del sujeto. Al respecto, la envoltura de *tonacayo* carne-piel y el sistema anímico interno conforman para los nahuas una suerte de "cuerpos", la diferencia estriba en que uno está contenido dentro de otro, como si se tratara de muñecas rusas.[38] En este sentido, análogo a lo estudiado por Vilaça (2005, 455) en ciertas culturas de la Amazonía: "el alma es un cuerpo visto desde otra perspectiva […]. Cuerpo y alma son relaciones o posiciones, o mejor dicho perspectivas". También Pedersen y Willerslev (2012, 468) han enfatizado un fenómeno semejante según el cual, en diferentes sentidos, "souls are bodies".

Otra respuesta a la asimilación del *espíritu* con un cuerpo procede de los atributos conferidos por los nahuas: el poseer una materialidad particular, revestir una fisonomía antropomorfa y manifestar una naturaleza sexuada unida a una capacidad reproductiva.

En cuanto a la consistencia particular del *espíritu*, los terapeutas lo definen —cuando abandona el cuerpo en casos de susto o en sueños— como una entidad pneumática y etérea, "resuello" susceptible de exhalarse, en su totalidad o en fragmentos, por la nariz, la boca o las coyunturas. Al referirse a él como un cuerpo, la concepción dúctil y gaseosa del *espíritu* cede paso a una sustancialidad. El cuerpo anímico no está desprovisto de consistencia física. Una vez en el exterior de *tonacayo*, puede ser afectado por un golpe, amenazado, dañado físicamente. El cuerpo anímico está imbuido de solidez; revela materialidad. Tal "fisicalidad" del *espíritu* explica que, una vez exteriorizado, esté sujeto a las mismas condiciones que un ser "corpóreo". El *alma* ya no sería aquello que se opone, desde un punto de vista sustancial, al cuerpo.

La asimilación del *espíritu* con un cuerpo, además de por su materialidad, tiene que ver para los nahuas con el hecho de presentar una fisonomía antropomorfa y un dimorfismo sexual. Se vio que reproduce la figura y la

38 Acerca de las implicaciones de este "doble cuerpo" o cuerpo anímico interno en la práctica chamánica y onírica de los ritualistas nahuas de Texcoco, véase Lorente (2015, 2020b).

forma del cuerpo contenedor. Como el cuerpo humano, el *espíritu* posee atributos sexuales y está dotado de potencial reproductivo. Los episodios terapéuticos ponen a menudo de relevancia este aspecto. En el inframundo, la vida continúa gracias al proceso reproductivo, así como sucede sobre la superficie terrestre *(tlalticpac)*. El robo del *espíritu* es concebido a menudo como su asimilación a una comunidad extraterrena —la depredación busca a menudo repoblar este lugar—, y la procreación se presenta como una consecuencia lógica de esa captura. Por ejemplo, en el mundo-otro subacuático sucede, se dice, de esta manera. Allí la sexualidad del *espíritu* funciona de modo similar a la del cuerpo, con la salvedad de que tiende a engendrar seres ontológicamente "otros", de la misma categoría que los que residen allí, aunque desde cierta perspectiva son concebidos como "humanos" —dado que el *espíritu* desincorporado constituye en sí mismo un cuerpo—. De esta manera, el *espíritu* humano (el "cuerpo" de carácter anímico) se considera facultado para ejercer su capacidad reproductiva lejos del dominio de *tonacayo*.[39]

El cuerpo anímico no precisaría de soporte orgánico. De acuerdo con Descola, "es cierto que se suele decir que esas 'almas' tienen su sede en un órgano o un fluido —el corazón, el hígado, la médula o la sangre—, o que son parte integrante de un elemento indisociable del cuerpo vivo, como el aliento, el rostro o la sombra […]. Empero, por más íntimamente ligados que estén a los componentes no físicos de la persona, los órganos o los humores a los que dichos componentes se incorporan nunca son más que objetivaciones imperfectas de éstos, ineptas para representar por su sola materialidad la totalidad de los predicados que se atribuyen a los elementos de la identidad interior […]. Es más adecuado considerar que estas sustancias corporales anfitrionas de las almas son hipóstasis" (Descola 2012: 189). Entre los nahuas, el cuerpo *tonacayo* podría pensarse entonces como una objetivación o una hipóstasis del cuerpo anímico interno.

39 Véase al respecto un desarrollo pormenorizado de esta concepción en Lorente (2011, 2012b). De acuerdo con los nahuas, la agresión de ciertos seres-otros —como los espíritus *ahuaques* o "dueños del agua"— constituye, desde la perspectiva de dichas entidades, el establecimiento de una alianza matrimonial con el espíritu humano apresado, cuyo destino es integrarse en la comunidad social de los *espíritus*, situada en los dominios del agua, y contribuir a su reproducción.

CONCLUSIÓN. ALMAS, AMBIGÜEDADES Y ETNOGRAFÍA

La etnografía mesoamericanista generó en los últimos años una ingente cantidad de estudios sobre las almas indígenas. Influenciados por la obra *Cuerpo humano e ideología* de López Austin, no pocos etnógrafos se lanzaron al campo con el fin de registrar las concepciones anímicas de diversos grupos. Tales etnografías reflejan lo intrincado de la composición espiritual de la persona: almas fijas, almas divisibles y separables, almas en el corazón y la cabeza, soplos, sombras frías, entidades extrasomáticas, tonales, nahuales, etcétera. Pero, tras la pluralidad de concepciones, una constante o recurrencia: la noción "cuantificable" de las almas. Diferenciadas, enumerables, provistas de términos distintivos y de funciones particulares, las almas son a menudo concebidas como entidades discretas.

No obstante, de manera significativa, algunas etnografías traslucen las dificultades de los autores al tratar de fijar un modelo, apuntes marginales de "frustraciones" que parecen evidenciar más bien la complejidad de las nociones indígenas.

> Durante el proceso de acopio y confrontación de las concepciones de cada informante —escriben Signorini y Lupo sobre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla— se nos presentó el problema de la dificultad de conciliar sus múltiples visiones de la ideología, a la vez que el de la confusión lingüística […]. Ya que términos españoles como "espíritu", "sombra", "alma" y "ánima" son constantemente empleados, incluso hablando en náhuatl, para indicar componentes anímicos diferentes, el problema no puede resolverse haciendo referencia exclusivamente a los vocablos indígenas. Por otra parte, el uso mismo de estos últimos se revela tan libre que no es raro el caso en que durante una conversación el mismo componente espiritual sea designado con dos nombres diferentes y semánticamente no equivalentes […] la indeterminación en el plano terminológico de algunos informantes refleja una análoga indeterminación en el conceptual (Signorini y Lupo 1989, 47).

La cita anterior invita a la reflexión. ¿Incurren los indígenas en confusiones? ¿En indeterminaciones conceptuales? ¿O insinúa la etnografía algún tipo de disonancia con lo que, se asume, deberían ser las almas?

No es un caso único. Álvarez Heydenreich, al tratar de sistematizar la teoría anímica de los nahuas de Hueyapan, Morelos, anota:

> Existen diferentes ideas con respecto a la existencia de una o varias coesencias etéreas en Hueyapan. Una versión concibe al hombre como el cuerpo y varias contrapartes inmateriales, y la otra considera al organismo complementado por una sola coesencia inmaterial. La primera afirma que el ser humano está formado por cuerpo, espíritu, sombra y alma. La segunda identifica a estas partes de la siguiente manera: 1) la sangre se identifica con el alma, el espíritu y la sombra; 2) el espíritu es análogo a la sangre, al alma, a la sobra y al corazón; y por último 3) el alma es lo mismo que la sangre, el espíritu y la sombra. O sea, en los tres casos las partes se identifican con una. Esto se puede comprobar, hasta cierto punto, porque existe una identificación lingüística.
>
> Por lo tanto, la primera idea concibe a la parte metafísica del hombre como partes separadas, mientras que la segunda sintetiza estas partes en una sola. Lo interesante, ahora, es hacer un análisis comparativo de cada una de ellas, para saber en efecto si son varias o una sola coesencia (Álvarez Heydenreich 1987, 104).

Pareciera una obsesión analítica de los investigadores el querer reducir esta compleja situación empírica indígena a una estabilización en unidades discretas, como si, bajo la inestabilidad aparente, subyaciera en todos los casos cierto número de entidades concretas por "descubrir". Algo parece rehusarse a la idea de concebir a las almas indígenas como unívocas, de contornos precisos, funciones concretas y nítida ubicación anatómica. Buena parte de los estudios privilegian la diversidad, siempre que sea mensurable. Pero desoír las ambigüedades y contradicciones destacadas por el discurso y el pensamiento indígena induce a obstaculizar la comprensión de la complejidad de las concepciones anímicas.

No obstante, una vía de análisis poco explorada consiste en problematizar las "incongruencias" de la etnografía y reflexionar acerca de la aparente dificultad de registro que imponen la inestabilidad y fluctuación de las almas. Mediante un estudio de caso, este ensayo ha buscado abordar la complejidad del sistema anímico de los nahuas de Texcoco que, pese a sus características

particulares, comparte tal vez una lógica cultural de concepción de las almas más generalizada en otras poblaciones indígenas de México, que elude el reduccionismo y la delimitación unívoca de las entidades.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Álvarez Heydenreich, Laurencia. 1987. *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Báez Cubero, Lourdes. 2008. "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". En *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano, 57–84. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chamoux, Marie-Noëlle. 2011. "Persona, animacidad, fuerza". En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 155–80. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Descola, Philippe. 2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fagetti, Antonella. 2002. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés.

Galinier, Jacques. 2008. "Teoría del aparato psíquico y teoría del poder en la praxis chamánica. Esbozos de la doctrina otomí". En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, coordinado por Guilhem Olivier, 95–107. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García de León, Antonio. 1969. "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz". *Estudios de Cultura Náhuatl,* 8: 279–312.

Good, Catharine. 2011. "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida". En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del

Carmen Valverde y Johannes Neurath, 181–203. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Lastra de Suárez, Yolanda. 1980. *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo. 1996. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lorente Fernández, David. 2010. "Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México". *Revista Española de Antropología Americana,* 40(1): 85–110.

_____. 2011. *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

_____. 2012a. "Ser respetuoso es ser persona. El niño y la pedagogía moral de los nahuas del centro de México". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* 67(2): 431–52.

_____. 2012b. "Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco." *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México,* 28: 179–200.

_____. 2015. "Los sueños y la mirada de los espíritus". *Revista Artes de México. Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia*, 118: 34–43.

_____. 2017. "*Tesifteros*, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual". *Dimensión Antropológica*, 24(70): 101–50.

_____. 2019. "Plumas de colibrí y cascabeles de víbora: amuletos del mundo divino". *Revista Artes de México. Amuletos*, 131: 24–31.

_____. 2020a. "Una etnografía del guajolote: de su crianza humanizada a la personificación ritual en la Sierra de Texcoco". En *El guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos*, coordinado por Anath Ariel de Vidas, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, 235–71. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

_____. 2020b. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. México: Artes de México.

_____. 2020c. "Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la sierra de Texcoco". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 60: en prensa.

Madsen, William. 1960. *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. Austin: University of Texas Press.

Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mckeever Furst, Jill Leslie. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press.

Molina, fray Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.

Neurath, Johannes. 2011. "Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes". En *La noción de vida en Mesoamérica,* coordinado por Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 205–29. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino. 2009. *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.

Olavarrieta, Marcela. 1977. *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Olivier, Guilhem. 2017. "Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el *tlatoani* y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas". En *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, coordinado por Guilhem Olivier y Johannes Neurath, 209–37. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas.

Pedersen, Morten Axel y Rene Willerslev. 2012. "The Soul of the Soul is the Body". *Common Knowledge*, 18 (3): 464–86.

Peralta, Valentín. 1998. "Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México". *Estudios de Cultura Náhuatl,* 28: 381–98.

Pitarch, Pedro. 2013. "Los dos cuerpos mayas". En Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena,* 37–63. México: Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Sandstrom, Alan R. 2010. *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura del Estado de San Luís Potosí.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Surrallés, Alexandre. 2010. "Sobre la retórica de traducir cuerpo". En *Retóricas del cuerpo amerindio,* editado por Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch, 57–86. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.

Vilaça, Aparecida. 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11: 445–64.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra adentro,* editado por Alejandro Surrallés y Pedro Hierro, 37–83. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).

Weitlaner, Roberto J. 1961. "La ceremonia llamada 'levantar la sombra". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (Sociedad Mexicana de Antropología)*, XVII: 67–95.