

La germinación del ser humano y la concepción del maíz

Repensando la noción nahua de persona

The Sprouting of the Human Being and the Conception of Corn

Rethinking the Nahua Notion of Personhood

Gabriela MILANEZI

<https://orcid.org/0009-0004-3665-4169>

Universidade de Brasília (Brasil)

Instituto de Ciências Sociais

Departamento de Estudos Latinoamericanos

gabrielamilanezi@yahoo.com.br

Resumen

La noción de *persona* es indispensable para la cabal comprensión de cualquier sociedad. En la etnología mesoamericanista existió una tendencia a estudiar esa temática con un enfoque en las entidades anímicas, lo que condujo a una definición predominantemente metafísica del concepto y un acercamiento sincrónico al tema. A partir de datos etnográficos, mi objetivo es repensar la concepción de *persona* de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla de forma diacrónica, es decir, a partir del análisis de las principales etapas del ciclo de vida del ser humano. Debido a la extensión de la tarea, este trabajo trata sólo del surgimiento de un nuevo ser en el vientre materno, proceso análogo a la germinación de la planta de maíz, según los nahuas. Bajo esa propuesta, se muestra cómo los padres y las divinidades telúricas donan las sustancias generativas necesarias para dar vida a los embriones humanos y a los del maíz, de modo que la producción de niños y de elotes es una tarea compartida entre hombres y dioses. Sembrar milpa es equivalente a criar hijos y para hacerlos crecer y darles forma es necesario transmitirles *chikauallis*, la fuerza vital sustancializada que anima a los seres.

Palabras clave: persona; corazón; sangre; vida; fuerza; alma; entidades anímicas; *Los tres ejes de la vida*.

Abstract

The notion of personhood is essential for the full understanding of any society. In Mesoamerican ethnology there was a tendency to study this topic with a focus on the animistic entities, which led to a predominantly metaphysical definition of the concept and a synchronic approach to it. Based on ethnographic data, my aim is to rethink the subject of personhood according to the Nahua of the Sierra Norte de Puebla in a diachronic way: analyzing the main stages of the human being life cycle. Due to the extension of the task, this paper deals only with the conception of a new baby in the womb, a process which the Nahua regarded as analogous to the sprouting and growth of the maize plant. Keeping with this analogy, my argument is that parents and earth

Recepción: 2 de mayo de 2023 | **Aceptación:** 30 de octubre de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

deities donate the generative substances necessary to give life to humans and corn embryos, so that the production of children and corn is a shared task between men and gods. Planting cornfields is equivalent to raising children, and making them grow and take shape requires providing them with chikaualis, the substantialized vital force that animates all beings.

Keywords: personhood; heart; blood; life; force; soul; animistic entities; Los tres ejes de la vida.

Introducción

Desde por lo menos el ensayo clásico de Marcel Mauss (1938), “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, se sabe que la noción de persona, del yo, existe en alguna forma reconocible en todos los grupos sociales, aunque cada pueblo y época la entienden a su manera.¹ En las sociedades occidentales modernas, persona e individuo se han utilizado de forma intercambiable para referirse a una unidad singular, indivisible, delimitada por los contornos de su piel y separada de otras entidades del mismo tipo (La Fontaine 1985; Dumont 1985).² En el contexto de las culturas mundiales, esa equivalencia no es la norma (Geertz 1994, 77) y se aleja de la concepción de varios pueblos amerindios, para quienes el cuerpo físico no es la totalidad del cuerpo y éste tampoco corresponde a la totalidad de la persona (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979, 13). Por lo tanto, no podemos asumir que todos los grupos humanos conciben a la persona —y su corporeidad— en los mismos términos y, si pretendemos conocer a fondo una determinada sociedad, es imprescindible investigar cómo articula esa categoría fundamental, de lo contrario, colocamos en riesgo la comprensión de muchas dimensiones sociales implicadas.

En la etnología mesoamericanista, específicamente a partir de la segunda mitad del siglo pasado, poco a poco se despertó el interés sobre las representaciones colectivas indígenas en torno al cuerpo humano, las cuales ganaron especial atención a raíz de la publicación, en 1980, de *Cuerpo*

¹ Siguiendo a Mauss (1938), Jean Sybil La Fontaine (1985, 124) aclara la diferencia entre el yo (*self*), la conciencia individual de una identidad única, incumbencia de lingüistas y psicólogos, y la *persona*, la confirmación por parte de la sociedad de esa identidad como de importancia social, objeto de estudio de las ciencias sociales.

² Asumo la definición de Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1952, 193-194), para quien *individuo* se refiere al organismo biológico humano empíricamente observable, mientras que *persona* abarca un complejo de relaciones sociales; por lo tanto, el uso del término individuo en este trabajo no sigue la definición moderna occidental normalmente asociada a él.

humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, de Alfredo López Austin. Esta obra clásica abrió camino a una línea de investigación poco profundizada hasta entonces y pronto se convirtió en una especie de paradigma para el tema del cuerpo, la persona y sus tratamientos, de modo que muchos estudios posteriores partieron del modelo teórico y de ciertas categorías consagradas en ese libro, sobre todo las de *centros anímicos* y *entidades anímicas* (Martínez González y Barona 2015, 35).

Uno de los trabajos que con claridad fue influido por el destacado estudio del historiador mexicano es *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, de Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989), el cual reveló muchos aspectos hasta entonces poco conocidos de la visión del mundo de los nahuas de Santiago Yancuictlalpan, municipio de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte de Puebla, México. Como prerrequisito para entender las actividades (terapéuticas) llevadas a cabo por los curanderos nahuas, Signorini y Lupo (1989, 39-80) exploraron la constitución de la persona en esa sociedad. Para ello, dieron inicio al tema con la presentación de cada una de las tres entidades anímicas del ser humano identificadas por López Austin (1989, 1: 221-262) relativas a los nahuas del siglo XVI: el *yolia*, el *tonalli* y el *ihiyotl*. De acuerdo con los antropólogos italianos (Signorini y Lupo 1989, 39), la opción epistemológica de ilustrar primero las creencias sobre las concepciones del alma profesadas por los nahuas del altiplano central de México en los tiempos de la Conquista permitiría apreciar plenamente los procesos de cambio e innovación sufridos y serviría de instrumento para la mejor comprensión y análisis de los datos etnográficos recogidos entre los nahuas de Yancuictlalpan.

El contraste entre las sociedades mesoamericanas prehispánicas y los pueblos indígenas contemporáneos ha sido especialmente fructífero, porque ha permitido identificar estructuras perdurables de significación social que no serían apreciadas en su complejidad sin la profundidad histórica capaz de concatenar elementos culturales del pasado y del presente, los cuales, de otra forma, quedarían dispersos o pasarían desapercibidos (Hamann 2002, 352-353); sin embargo, en algunos casos esas comparaciones no fueron establecidas en términos equitativos. Una manera de lograr lo anterior sería estudiar primero a los actuales grupos de tradición mesoamericana para descubrir categorías locales y construir modelos explicativos que den cuenta del material etnográfico y sólo después contrastarlos con los de sus homólogos de la antigüedad prehispánica. De esa manera, habría menos riesgo de mirar el presente con los ojos del pasado, esto es,

organizar la información de campo según propuestas teóricas basadas en otros periodos históricos mesoamericanos.

En el caso de *Los tres ejes de la vida*, el acercamiento a la realidad etnográfica se dio a través de un marco teórico-conceptual preestablecido, a saber, el modelo anímico tripartito de López Austin (1989, 1: 221-262), el cual fue usado como una especie de prototipo de la noción nahua de persona. A lo largo del capítulo que versa sobre los “componentes espirituales del hombre”, Signorini y Lupo (1989, 37-80) contrastaron las concepciones y las prácticas de los nahuas serranos con las de los antiguos nahuas, en especial las retratadas en *Cuerpo humano e ideología*, y de esa forma identificaron los supuestos equivalentes contemporáneos de las entidades anímicas que en teoría existieron en la antigüedad (Martínez González y Barona 2015, 36). Luego, llegaron a una noción predominantemente metafísica de persona, definida como la combinación de un cuerpo físico y tres componentes espirituales: el *alma inmortal* (*yolo*), la *sombra* (*ecahuil*) y el *alter ego* (*tonal*) (Lupo 2013, 89; Signorini y Lupo 1989, 39-80). Después de *Los tres ejes de la vida*, varias investigaciones llevadas a cabo en la Sierra Norte de Puebla utilizaron ese modelo anímico tripartito para entender el sistema médico-terapéutico de los nahuas. Aunque esa obra pionera e innovadora fue publicada hace más de tres décadas, su propuesta teórica no fue debatida en profundidad y en muchos casos el acercamiento al cuerpo, a la persona y a los procesos de salud-enfermedad todavía se realiza con énfasis en las entidades anímicas o espirituales.

Mi objetivo es repensar esa definición de persona tomando en cuenta algunas variables que afectan las interpretaciones asignadas a los tres componentes identificados por Signorini y Lupo (1989, 47-80) y citados aquí. Con eso en mente, haré un estudio de algunas de las principales fases del ciclo de vida del ser humano para entender cómo se da la conformación de la persona de manera diacrónica en la sociedad nahua, camino que conducirá a la comprensión de la noción en cuestión. Para ello, me apoyaré tanto en la literatura etnográfica referente a los nahuas poblanos, en particular los de la Sierra Norte del estado, como en mis datos de campo recopilados en la localidad de San Miguel Tzinacapan, municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, México (Milanezi 2020). Dada la complejidad y extensión de la tarea, en este estudio me concentraré sólo en la primera fase del ciclo de vida, la que gira en torno a la concepción y el embarazo, mientras que las etapas posteriores al nacimiento serán tratadas en otra ocasión. En consecuencia, en este trabajo el corazón, *yolot* (o *yolo*, según la

grafía adoptada por Signorini y Lupo), asume preeminencia por ser el núcleo propulsor del desarrollo embrionario, mientras que los otros dos componentes identificados por esos autores, el *ecahuil* y el *tonal*, serán analizados en un futuro artículo, ya que están más relacionados con las etapas que suceden al parto.

Los argumentos desarrollados en las próximas páginas no pretenden ser categóricos y pueden ajustarse al descubrimiento de nuevos datos etnográficos. Se reconoce el inmenso aporte de los conocimientos revelados en *Los tres ejes de la vida*, sin los cuales no habríamos alcanzado el nivel actual de comprensión de las concepciones y prácticas de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, y se espera contribuir al debate sobre la noción nahua de persona.

El corazón y la noción cristiana de alma

Indagar acerca del misterio en torno al origen de la vida en el vientre materno no ha sido una preocupación exclusiva de la religión, la teología o la ciencia, sino que cada cultura posee alguna explicación sobre la creación de un nuevo individuo humano. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, el *yolot*, “corazón”, ciertamente gana importancia en ese proceso, aunque los datos etnográficos disponibles sobre ese concepto carecen de homogeneidad. A continuación, reproduzco la definición de *yolot* plasmada en *Los tres ejes de la vida*, con la finalidad de contrastarla con la información presentada en los próximos apartados, la cual servirá para repensar los significados de corazón.

Con el término *yolo* los nahuas de la Sierra indican a la vez la principal de las entidades anímicas y el corazón, en el que aquélla reside y a través del cual transmite al organismo la energía que le permite vivir y actuar: “El corazón... ahí tiene uno la vida”. Infundido por obra de Dios en el individuo ya en el vientre materno, el *yolo* es el principio vital que origina en el cuerpo la existencia animada y que, al cumplirse el plazo predeterminado para la vida de toda persona, regresa a su creador.

Su naturaleza indivisible e inmortal y el no poder separarse del cuerpo en vida lo hacen coincidir con el concepto cristiano de alma, como evidencia por otra parte el que en español sea indicado casi exclusivamente con este término. La provisionalidad de la unión entre cuerpo y alma [está] –limitada al paréntesis de la existencia terrena– [...]

El *yolo* va asociado al equilibrio emotivo, a la consciencia y a la racionalidad (Signorini y Lupo 1989, 47-48).³

De acuerdo con este extracto, el *yolot* se refiere, por un lado, al corazón y, por el otro, al componente espiritual que reside en el órgano cardíaco. Esa doble acepción nos remite a la diferencia entre *centro anímico* y *entidad anímica*, conceptos que implican una discontinuidad entre el cuerpo (o sus partes) y el alma (o sus pluralidades).⁴ Que Signorini y Lupo (1989, 47-55) se centraran en el segundo sentido atribuido al *yolot* es indicador de que, para ellos, el *alma* es esencialmente distinta del cuerpo y, por lo tanto, podía ser estudiada de forma autónoma. Al ser infundido en el corazón del feto para animarlo, el *yolot*, se infiere, es en principio externo al cuerpo y, consumado el supuesto periodo predeterminado de vida de cada persona,⁵ esa entidad anímica abandona su receptáculo perecedero y retorna a ese dios que la creó. Así descrito, el *yolot* se asemeja al concepto cristiano de alma, componente espiritual, indivisible e inmortal que desciende al cuerpo para constituir la esencia del ser humano. Si aceptamos esa definición, concluimos que el origen de la vida humana individual, así como

³ Después de esa corta y precisa descripción, Signorini y Lupo (1989, 48-55) dedican prácticamente el resto del apartado sobre el *yolo[t]* a la reflexión del destino final de ese componente. Los autores asumen, aunque expresan dudas al respecto, que ésa es la entidad anímica que sobrevive al cuerpo y emprende un viaje al mundo de los muertos, al estilo de lo que sucedía con el *yolia* de los antiguos nahuas según López Austin (1989). Si bien las concepciones nahuas en torno a la muerte son significativas para la comprensión de la noción de persona, en este trabajo no dedicaré mi atención al tema, pues considero necesario primero entender la conformación de la persona antes de explorar su desintegración, procesos interdependientes con estructuras semejantes (al respecto véase Milanezi 2020, 250-271).

⁴ Según López Austin (1989, 1: 197), el “centro anímico” es “la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales”, mientras que “entidad anímica” es “la energía anímica que se supone reside en los centros anímicos”, la cual “es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se le ubica”, lo que “hace que deba distinguirse entre el concepto de asiento normal de la fuerza, y el de la unidad estructurada de esta fuerza, constituida en entidad independiente”. De acuerdo con el autor (1989, 1: 262), las tres entidades anímicas de los antiguos nahuas (*yolia* o *teyolia*, *tonalli* e *ihiyotl*) se concentraban en tres centros anímicos: el corazón, la cabeza y el hígado, respectivamente.

⁵ Conforme a Signorini y Lupo (1989, 48), cada persona posee un periodo predeterminado de vida: “El *yolo* permanece ligado a la materia corporal mientras en ella aliente la vida, que está simbolizada por la llama de una imaginaria vela, cuya dimensión, y por consiguiente, autonomía, establece Dios desde un principio”.

su duración y fin, depende sólo de la voluntad de una divinidad y no involucra la participación de otros sujetos.

En distintas circunstancias, Signorini y Lupo (1989, 56, 37) llamaron la atención sobre la “asistematicidad de las creencias sobre las entidades anímicas” y afirmaron que “una de las características más llamativas del complejo de ideas profesadas por los nahuas de la Sierra sobre las fuerzas espirituales del hombre es precisamente su extrema variabilidad actual”. Sin embargo, al definir el *yolot* como el alma infundida por Dios en el corazón del embrión/feto para dar inicio a la existencia animada, los autores no dieron cabida a la diversidad de opiniones presentes en el discurso.

En primer lugar, si bien es común escuchar a muchas personas decir frases del tipo “Dios le da el alma a la criatura” y “el alma está en el corazón”, es necesario considerar que el término *alma*, casi siempre asociado al *yolot*, aunque no exclusivamente,⁶ es usado de forma imprecisa por los nahuas, de modo que sin explorar su sentido no es posible entender la especificidad del corazón, el cual, según veremos adelante, está asociado de manera íntima a la vida (*nemilis*) y, en especial, a la fuerza (*chikaualis*), concepto fundamental para la comprensión de la noción nahua de persona que no fue explorado por Signorini y Lupo.

En segundo lugar, es necesario aclarar que no todas las personas afirman que Dios otorga el *alma* (*yolot*) al embrión, pues algunas, al ser cuestionadas, simplemente responden que la criatura ya nace con el corazón: “[El *yolot*] nace con la persona en el vientre de la madre” (Duquesnoy 2001, 446; testimonio de C. F. F.); otras enfatizan la participación de la mujer en la conformación del principio vital del ser que alberga: “Así como viene naciendo la criatura, ya trae su espíritu, pero ya se viene transformando de la mujer. Por eso dicen que la mujer da vida al niño. El espíritu sale de la mujer y se lo pasa al niño” (P. D., comunicación personal, San Miguel Tzinacapan, 2016). Teniendo en cuenta la variedad de testimonios, es necesario integrar las voces disonantes a la definición de *yolot* y, más importante, contrastarla con otros datos etnográficos no restringidos al discurso, para llegar a una comprensión más amplia sobre el origen de la vida en el vientre materno.

En tercer y último lugar, para averiguar si el *yolot* realmente coincide con la concepción cristiana del alma, cabe precisar en este momento esa

⁶ Al contrario de lo que afirman Signorini y Lupo (1989, 48), el término *alma* no es usado por los nahuas únicamente para designar al *yolo[t]*, sino que también está asociado al *ecahuil* y el *tonal*, lo que se constata en distintos testimonios nahuas. Véase, por ejemplo, Aramoni Burguete (1990, 40).

noción, para más tarde compararla con la información presentada aquí sobre el corazón. A pesar de que a lo largo del desarrollo del pensamiento cristiano no ha existido una definición unívoca del significante *alma* y de que en muchos momentos históricos se dieron contiendas entre posturas teóricas opuestas al respecto (Vanzago 2011), es posible identificar ciertas constantes que serán tomadas como referencia al hablar del alma humana según la óptica cristiana, a saber: *a*) es una entidad inmaterial, incorpórea e individual-personal que infunde vida al ente cuando se incorpora o entra en su cuerpo; *b*) es fundamento de una metafísica dualista de la realidad que distingue dos clases de sustancias irreductibles entre sí, la física o material (el cuerpo) y la inmaterial o espiritual (el alma); *c*) constituye la base de las capacidades cognitivas, sensitivas, emotivas y racionales del ser humano (Ortiz Millán 2017, 57).⁷

Al suponer que la persona, sus enfermedades y tratamientos podían ser entendidos casi con exclusividad a partir de las entidades anímicas, Signorini y Lupo (1989) se apoyaron de forma implícita en el dualismo filosófico que considera el cuerpo y el alma como provincias ontológicas independientes. A manera de corolario, los autores asumieron que su tema de estudio estaba circunscrito a “los fenómenos culturales cuya existencia reside exclusivamente en el pensamiento de los individuos, y que por ello mismo no pueden ser sometidos a verificación o demostración alguna” (Signorini y Lupo 1989, 56).⁸ De hecho, si aceptamos que la persona está en esencia conformada de componentes espirituales, su investigación se transforma en una cuestión del alma, por extensión, no verificable de forma empírica (Ortiz Millán 2017, 59). Sin embargo, si consideramos que la noción de persona no es un tema de orden sólo metafísico, sino también

⁷ Según José Ferrater Mora (1965, 77-78): “Puede decirse que dentro del pensamiento cristiano, e independientemente de las diversas interpretaciones y explicaciones de la naturaleza del alma proporcionadas por los filósofos cristianos, el alma es vista no sólo como algo de índole inmaterial, sino también, y en particular, ‘espiritual-personal’”.

⁸ “Creemos indicado recordar, en fin, la dificultad que se deriva, en una investigación sobre concepciones metafísicas (como lo son las que nos interesan, sobre los componentes espirituales del hombre), del hecho de que el objeto de la investigación se sustraiga a todo tipo de verificación empírica, respondiendo únicamente a la coherencia de las reglas lógicas de un determinado esquema conceptual. O, dicho de otra forma: esas concepciones no constituyen la imagen, de alguna manera reflejada y deformada por el espejo de la cultura, de una ‘realidad’ cualquiera a la que hacer referencia concreta (como sucede, en cambio, cuando se trata de concepciones relativas a la esfera natural, social, política, etc.), sino que constituyen una construcción ‘autónoma’ por así decir, del pensamiento” (Signorini y Lupo 1989, 14-15).

sociológico, biológico, relacional, conductual, etcétera, es posible averiguar qué opiniones de los interlocutores nahuas sobre el *yolot* adquieren mayor coherencia con otras dimensiones culturales más allá del pensamiento.

Tomando en cuenta lo anterior, examinaré algunas de las nociones y prácticas nahuas relativas a la concepción y al embarazo, lo que incluye el análisis del papel del corazón (*yolot*) y de la sangre (*esti*) en esos procesos. Asimismo, me apoyaré en la correspondencia ontológica entre el ser humano y el maíz, la cual se hace patente tanto en la semejanza estructural, formal y sustancial entre ambos como en el hecho de que las fases del crecimiento de la planta son usadas por los nahuas para explicar las etapas del ciclo de vida del individuo humano.⁹ De esta manera, dicha analogía, así como el sistema de intercambio entre los pobladores del cosmos que hace circular la sustancia vital necesaria para la conformación del nuevo ser, nos dará pistas para entender la creación y el desarrollo del embrión.

El corazón como núcleo de la fuerza generativa

El término *yolot* designa al corazón, aunque, según el contexto, también es traducido como “alma” o “espíritu”, conceptos derivados del pensamiento religioso y filosófico occidental y adoptados por los nahuas con connotaciones ambiguas y polisémicas. Pedirles una definición de esos vocablos en español es de poca ayuda, porque los usan de forma intercambiable e imprecisa: “El alma es lo que tenemos en el corazón y, bueno, es lo mismo que el espíritu (*alma tein tikpiaj itech toyolo uan pues es lo mismo espíritu*)” (Toussignant 2008, 222; testimonio de Fernando). Para acercarnos al significado del corazón y, por extensión, de los términos alma y espíritu asociados a él, es útil revisar las nociones de vida (*nemilis*) y de fuerza (*chikaualis*), normalmente empleadas para describirlo: “*Toyolo* es nuestro corazón. Es la fuerza [*chikaualis*] de nuestro cuerpo (*tonakayo*). Nuestra fuerza es nuestra vida (*tonemilis*)” (Duquesnoy 2001, 448; testimonio de J. F. F.).

⁹ La equivalencia identitaria entre el ser humano y el maíz no es exclusiva de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, sino que también está presente en otras regiones (por ejemplo, en la Huasteca). El tema está bien documentado en la literatura antropológica. Véase, por ejemplo, Signorini y Lupo (1989), Lupo (1995a), Sandstrom (2009), Sandstrom y Sandstrom (2022), Chamoux (2011; 2016), Good Eshelman (2011), Beaucage y Taller de Tradición Oral (2012), Lozada Vázquez (2014), Milanezi (2020), Romero (2020), Lara González (2021), Velázquez Galindo (2021), etc.

El sustantivo *yolot* deriva del verbo *yoli* (“vivir”, “nacer”, “estar vivo”); todo lo que posee corazón se considera vivo (*yoltok*), es decir, a grandes rasgos, animado, sintiente y detentor de cierto poder de agencia. Además del individuo humano, muchos entes del cosmos nahua son poseedores de corazón y, por lo tanto, están vivos, como la montaña (*tepeyolot*), la casa (*kalyolo*), el árbol (*kuoujyolan*), la flor (*yolxochiyo*), el maíz (*mil iyolo*), etcétera (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 234-241). Para ciertas corrientes del cristianismo y del pensamiento occidental, el alma propiamente humana es una potencia que otorga la razón y el intelecto a los humanos,¹⁰ seres privilegiados del Creador cuyas vidas tienen un valor superior al de las demás criaturas debido a esas capacidades cognitivas (Ortiz Millán 2017, 53). El *yolot* se aleja de esa noción de alma, porque no funciona como marcador diferencial del ser humano en la jerarquía de las especies, más bien sitúa en el mismo nivel a todos aquellos que poseen corazón, ya sean cosas, animales o gente. Si bien el *yolot* está hasta cierto punto asociado con el pensamiento —así como las emociones, los sentimientos, los estados de ánimo, etcétera—,¹¹ según los nahuas, los seres humanos no se diferencian de los demás pobladores del cosmos por contar con una esencia anímica particular que constituye la causa de las funciones cognitivas superiores, sino por la expresión de una serie de pautas de conducta consideradas distintivas de los *cristianos* o humanos (Milanezi 2023).

Además de estar relacionado con la noción de vida, el *yolot* también va de la mano con el término *chikauallis*, traducido como “fuerza”, aunque su campo semántico condensa muchos significados. En cada persona, su *chikauallis* se expresa como fuerza, vigor, resistencia, vitalidad, ánimo, salud, poder, esfuerzo, energía,¹² calor,¹³ potencia, resiliencia, persistencia, capacidad de conformar y mantener una amplia red de relaciones sociales basada en la reciprocidad, entre otros sentidos (Good Eshelman 2011,

¹⁰ Para Tomás de Aquino, quien se basa en Aristóteles, los seres humanos comparten el alma vegetativa con las plantas y la sensitiva con los animales. Sin embargo, el alma intelectual o racional es exclusiva de los primeros, la cual les hace propiamente humanos y les confiere un estatuto moral diferente y superior (Ortiz Millán 2017, 53).

¹¹ Al respecto véase Beaucage y Taller de Tradición Oral (2012, 229-230).

¹² El término “energía” es aquí usado en el sentido que la física le da al concepto: la capacidad de realizar un trabajo.

¹³ El término “calor” no se refiere a la temperatura, sino a ciertas propiedades de las cosas, los seres, los procesos, etcétera, los cuales, según el sistema taxonómico nahua, se clasifican en “fríos” (más próximos a las características del piso cósmico de Abajo) o “calientes” (más cercanos al estrato cósmico de Arriba).

Chamoux 2011, Acosta Márquez 2013, Velázquez Galindo 2018, Milanezi 2020, etcétera). Por otro lado, la carencia de *chikaualis* produce enfermedades, accidentes, falta de suerte, desgracias, debilidad, escasez, desánimo, baja disposición para trabajar, aislamiento social, esfuerzos fracasados (una siembra fallida, una casa en construcción que nunca pudo ser concluida), etcétera. Para los totonacos que conviven con los nahuas en la Sierra Norte de Puebla, el término equivalente a *chikaualis* es *listakni*, cuya traducción literal es “lo que hace crecer” (Lozada Vázquez 2014, s. p.). Entre los nahuas de Pahuatlán, la palabra *chikaualistli* designa la “fuerza”, mientras que *chikaualis* quiere decir “crecimiento” (Acosta Márquez 2013, 127). En consonancia con lo anterior, en Tzinacapan el término *chikaualis* es la fuerza que no sólo anima, sino que hace crecer, lo que se observa de forma palpable en los seres en proceso de desarrollo, como los embriones humanos y los del maíz.¹⁴

Según los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y de otras regiones,¹⁵ el maíz germina a partir de su corazón, una mancha blanca que se encuentra en la base del grano y coincide con el germen (Lozada Vázquez 2014, s. p.). Si el corazón no concentra suficiente fuerza o *chikaualis*, el grano no es capaz de brotar: “Hay veces que uno siembra, pero no nace porque su corazón no está “fuerte” [*chikauak*], el maicito no tiene aguja, por eso no nace” (don Francisco, comunicación personal, San Miguel Tzinacapan, 2016). De forma análoga, si el corazón del embrión se encuentra muy débil (*amo chikauak*), el feto no tendrá suficiente fuerza para crecer en el vientre materno. El corazón se revela, por lo tanto, como una potencia de vida, el germen o embrión a partir del cual se origina el nuevo ser. Si consideramos, además, que con la raíz *-yol* se forma la palabra *centro* (*yolo*), podemos inferir que el corazón es el centro o el núcleo aglutinador de *chikaualis* desde el cual la vida repunta y se propaga.¹⁶

Durante una protesta contra la contaminación del maíz criollo con semillas transgénicas, campesinos nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla afirmaban: “El maíz transgénico no tiene corazón, no tiene alma, y

¹⁴ A partir de ahora la palabra fuerza, en referencia al término *chikaualis*, será escrita sin cursivas.

¹⁵ Para los nahuas de la Huasteca, “la semilla del maíz se compone de un corazón, *yolotl*, que es el que da la vida o *chicahualiztli*, energía vital con la que se ha de desarrollar la planta y que se ha de transmitir a los seres humanos al consumirlo” (Lara González 2021, 16).

¹⁶ “*Toyolotsin* [...] es nuestro punto que llevamos en el centro” (Duquesnoy 2001, 446; testimonio de C. F. F.).

por eso no es bueno” (Lozada Vázquez 2014, s. p.).¹⁷ El hecho de que el maíz transgénico, el cual produce sólo una cosecha, no tenga *alma* indica que el *yolot* está asociado a la reproducción. Lo que tiene corazón puede ser sembrado, nacer de nuevo, revivir, mientras que su ausencia o debilidad impide la proliferación y el crecimiento de nuevos seres, frutos, etcétera.¹⁸ Además de no ser capaz de multiplicarse, el maíz transgénico, al ser consumido, tampoco transfiere al ser humano la fuerza de la tierra que normalmente estaría presente con mayor intensidad en el corazón o el germen del grano, la parte de la semilla con mayor contenido de grasa y nutrientes, que sirve de alimento inicial para el surgimiento de una nueva planta. Por ello, según los campesinos, el consumo de ese tipo de maíz ocasiona las siguientes consecuencias: “La sangre se contamina [y] el organismo ya no funciona”; “no te llena, el cuerpo pierde su fuerza”; “el cuerpo pierde su fuerza porque la fuerza del maíz modificado no es la misma que la de nuestra tierra” (Lozada Vázquez 2014, s. p.). Así, el corazón (el *alma* o el *espíritu*) es tratado como una sustancia que nutre, sacia, aporta vitalidad y salud, de modo que no aparenta ser inmaterial. Luego, los que consumen el grano sin *alma*, pobre en nutrientes, se enferman por no recibir suficiente *chikualis*, la fuerza vital que circula entre los seres del cosmos a través de los alimentos y otras sustancias nutricias.

El *yolot* concentra y transmite la fuerza que sustenta la vida de los seres, pero también necesita ser alimentado para mantenerse o vivir y seguir produciendo *chikualis*. Esta idea se observa, entre otros ejemplos, en la figura del *Tepeyolot*, “corazón de la montaña”, también conocido como el *espíritu* guardián del cerro, el dueño de todo aquello que los seres humanos necesitan para subsistir: las plantas, el agua, los animales, etcétera. Si el Corazón de la Montaña no recibe con regularidad las ofrendas y alimentos que le son debidos, deja de producir los víveres que normalmente surte a los seres humanos. Cuando eso ocurre, la gente dice que el *espíritu* abandonó el lugar donde habitaba, el cual dejó de estar animado, lo que se

¹⁷ Según Lozada Vázquez (2014, s. p.), los totonacos usaban de forma intercambiable las palabras *nakú*, “corazón” y *listakni* “fuerza”, traducida generalmente como “ánima” o “espíritu”, para referirse al corazón o *alma* del maíz, mientras que los nahuas recurrían a la palabra *yolotl* para ambas acepciones.

¹⁸ En un relato nahua, el Diablo lleva a una mujer a la cueva, la devora y deja su corazón, el cual queda palpitando y dando vueltas en el suelo hasta que vuelve a regenerarse en la mujer, la cual está condenada a sufrir la misma experiencia presumiblemente por la eternidad (Taggart 2020, 139). El fragmento parece hacer alusión al poder generativo del corazón.

constata en el hecho de que la tierra perdió la fuerza germinativa, se volvió infértil y ya no puede producir los recursos vitales.¹⁹ Por otro lado, hay lugares donde el pueblo retomó la costumbre de hacer las ofrendas al cerro y las parcelas volvieron a ser productivas, lo que indica que cuando la relación o el intercambio de sustancias vitales se restablece, el corazón también revive. Esta característica relacional del *alma* o *espíritu* explica por qué el maíz genéticamente modificado no posee corazón. El hecho de que sólo produce una cosecha impide que sus semillas sean transmitidas de padre a hijo, por lo que interrumpe el ciclo reproductivo de la vida (Lozada Vázquez 2014, s. p.). Al no participar de la red de relaciones por la cual existe circulación de *chikaualis*, el maíz transgénico no aglutina fuerza, no tiene *alma*. Al final, el corazón, sea del ser humano o de otros entes, depende de las relaciones que entabla para animar y ser animado, lo que se aleja de la imagen de un mero contenedor o receptáculo de una esencia anímica que aporta de forma individual la energía que le permite al organismo vivir y actuar. La relación del *yolot* con la sangre y otros elementos participantes del circuito de producción de vida, revelada en el próximo apartado, respalda esta hipótesis.

El alma como flujo en permanente variación y movimiento

Los calificativos *corazón fuerte* (*yolchikauak*) y *sangre fuerte* (*chikauak iesyo*) son usados de forma intercambiable por los nahuas para describir a la persona que aglutina una gran cantidad de *chikaualis*, de modo que no se enferma con facilidad y tampoco se deja vencer ante los obstáculos de la vida.²⁰ La equivalencia semántica de esos calificativos se explica porque el órgano cardíaco y el líquido vital —las principales expresiones de la fuerza generativa en el organismo— no pueden ser pensados por separado, lo que se constata, entre otros ejemplos, en el *susto* (*nemoujtil*). Los síntomas de esa

¹⁹ Véase, por ejemplo, el testimonio en Rodríguez González (2007, 11), en el cual el interlocutor nahua afirma que los *espíritus* de la piña y de la granada migraron a otro pueblo, porque allá los trataron mejor, de modo que la localidad en cuestión dejó involuntariamente de producir esas frutas. Nótese que la desaparición del *espíritu*, causada por la mala relación con los seres humanos, siempre va acompañada de la carencia de recursos, de forma que no es posible separar totalmente la fuerza generativa de su expresión tangible.

²⁰ Las expresiones “sombra fuerte”, “espíritu fuerte”, etcétera, también son usadas con el mismo sentido.

enfermedad se hacen notar sobre todo, aunque no exclusivamente, en la sangre y el corazón, los cuales sufren alteraciones fisiológicas y anímicas indistinguibles entre sí. La falta de apetito es uno de los primeros indicadores de que la persona está asustada. Al no comer, el enfermo adelgaza y en consecuencia el volumen de sangre en su cuerpo se vuelve menor, de modo que la cantidad de *chikaualis* corporal también disminuye, lo que se nota en el corazón del paciente. Por ello, los nahuas dicen que la persona asustada “sufre de debilidad porque se le adelgaza su sangre y su corazón” (Aramoni Burguete 1990, 44; testimonio). Los curanderos diagnostican el susto sintiendo el pulso del paciente. Si el ritmo del corazón se encuentra alterado, es señal de que la sangre está *fría* o *aguada*, esto es, carente de *chikaualis*, cuya naturaleza es *caliente*. La alteración de la *densidad* y de la *temperatura* del fluido vital impacta en el corazón: “Se espanta la sangre, se les enfría la sangre, ya no pueden pensar bien en su corazón” (Aramoni Burguete 1990, 44; testimonio nahua). Así, todo lo que sucede en la sangre repercute en el corazón y viceversa, aunque la relación no parece ser causal, sino de correspondencia o continuidad.

En la visión nahua tradicional, no existe la idea de un sistema circulatorio, sino que se piensa que la carne está bañada por la sangre (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 228).²¹ El corazón no se concibe como una bomba, sino como una especie de fuente que suministra sangre al cuerpo (Tousignant 2008, 219). Asimismo, el órgano cardíaco es comparado con un motor, cuyo trabajo produce la vida del organismo: “Cuando alguien vive, es él [*toyolotsin*] quien ayuda a la persona a vivir y trabajar. Es el motor”; “el *yolot* es como la energía eléctrica: brinda servicios para que el cuerpo pueda funcionar” (Duquesnoy 2001, 446-47, respectivamente; testimonio de C. F. F). Si el corazón es el *motor*, la sangre es su *combustible*: “La sangre trabaja en el corazón, por eso estamos vivos” (*esti tekiti itech se iyolo, poreso se yoltok*) (Tousignant 2008, 222; testimonio de Ma. Reinalda). Cuando la sangre deja de trabajar, el cuerpo pierde calor (fuerza) y el corazón se desvanece. Los ejemplos indican que el *alma*, la fuerza vital generativa, es resultado del trabajo conjunto del corazón y la sangre, y además no se restringe al órgano cardíaco, el núcleo personal del sistema

²¹ En la actualidad, el contacto con el modelo biomédico del cuerpo introdujo la noción de *venas* o *talumej* (literalmente “tendones”), comparadas con *mangueras*, de modo que habría una vena que conecta directamente el corazón con las muñecas y otra con las sienes; es por eso que los curanderos perciben el pulso en estos lugares, para entender cómo se encuentra el corazón (Tousignant 2008, 220).

de producción de fuerza, sino que *baña* todo el cuerpo a través de la sangre; de esta forma, aquello que los nahuas denominan *alma* o *espíritu* cuando hablan del *yolot* se parece más a un flujo vital con límites imprecisos que a una unidad completamente estructurada o a una entidad anímica independiente del organismo.²²

El corazón y la sangre tampoco trabajan por cuenta propia para producir la vida del organismo, sino que lo hacen en consonancia con procesos que se encuentran más allá del cuerpo biológico, lo que revela la existencia de un *continuum* entre el individuo y el entorno. El trabajo o el movimiento de la sangre se produce en sincronía con el ciclo diario del sol (asociado a Dios/Cristo), fuente con mayor concentración de *chikaualis* en el universo (Taggart 2015, 179; Sandstrom 1991, 247; Sandstrom y Sandstrom 2022). Los nahuas dicen que la sangre empieza a *trabajar* (*tekiti*), *caminar* (*nejnemilis*) o *vivir* (*nemi*)²³ de forma más intensa al amanecer y que va aumentando de manera progresiva su ritmo y volviéndose cada vez más *fuerte* (*chikauak*) hasta alcanzar el *cenit* o la intensidad máxima de fuerza al mediodía (Tousignant 2008, 220-221). A partir de entonces, su trabajo empieza a disminuir hasta el *nadir*, a la medianoche, cuando reinicia el ciclo. Así, la sangre descansa o se enfría (*moseuia*) por la tarde/noche (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 229), cuando el organismo pierde calor y se vuelve relativamente débil. Durante el periodo nocturno, se dice que el *alma* o el *espíritu* deja el cuerpo mientras la persona duerme, lo que coincide con la disminución de *chikaualis* en el organismo, debido al menor ritmo de trabajo de la sangre y, por ende, del corazón. Al encontrarse débil o con carencia de fuerza —la cual también funciona como una especie de sistema inmunológico o ángel de la guarda que protege al organismo—,²⁴ la persona se vuelve propensa a ser víctima de los seres que transitan en la oscuridad, como los *naualmej* (“brujos”), quienes se alimentan de la sangre de sus víctimas y así les drenan la vitalidad hasta *enfriar* sus corazones.

²² Esta conclusión se aproxima a la que llegó Martínez González (2011, 38) a partir de otros datos: “[...] 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”. Según Tousignant (2008, 220), la sangre y el corazón conforman una única entidad.

²³ En náhuatl, los campos semánticos de los verbos *caminar* y *vivir*, conformados con la raíz *-nemi*, están relacionados. Al respecto véase Chamoux (2011, 163-164) y Good Eshelman (2011, 200-201).

²⁴ “El alma es el ángel. También es el poder que llevamos arriba. Prefiero decir *toyo-lotsin*” (Duquesnoy 2001, 446; testimonio de C. F. F.).

El hecho de que el nivel de *chikualis* varíe a lo largo del día en cada organismo señala que el principio vital no es una entidad estática ni autónoma, sino que *engorda* y *adelgaza* en consonancia con fenómenos que se encuentran más allá de los contornos de la piel. Esto respalda la idea del *alma* como un flujo en constante movimiento, en vez de elemento unitario que se encuentra ahora dentro, ahora fuera del cuerpo. Esa fluctuación permanente demuestra que no existe una frontera categórica entre el individuo y el medio, lo que desafía la dicotomía interioridad-exterioridad. De la misma manera, revela que el grado de vida del corazón no es siempre el mismo, por lo que sería necesario relativizar la idea de que la entidad anímica asociada con el *yolot* no se separa del cuerpo en el transcurso de la vida. Como órgano vital, el corazón sólo deja de latir con la muerte, es decir que, mientras palpita, todavía hay *alma* en el organismo, aunque no siempre en la misma cantidad o intensidad.

Según un testimonio nahua, “estamos vivos por nuestro corazón, nuestra alma está viva, por eso vivimos bien, estamos vivos” (*tiyoltokej por tokorason, yoltok toanimajtsi, poreso tinentokej kuali, tiyoltokej*) (Tousignant 2008, 222; testimonio de Carmen).²⁵ Así como el *alma* o el corazón, la sangre también está viva y, como tal, es capaz de dar origen a la vida, sea la del ser humano o la del maíz. Eso es lo que constataremos a continuación.

La sangre y el origen de la vida

Un mito nahua cuenta que un colibrí pinchó a una joven, mezcló su sangre con la de ella y enterró el líquido a la orilla de una fuente, donde brotó una planta que nadie conocía. Unos ancianos fueron a verla y notaron que había dado un fruto; lo cortaron y descubrieron que se trataba de una *bola de sangre* (forma de referirse al feto) que luego se transformó en un recién nacido, a quien nombraron Sentiopil, el Hijo del Maíz, la personificación del cereal en su fase joven.²⁶ Según los nahuas de San Miguel Tzinacapan y otras localidades, a través de la relación sexual, el hombre y la mujer *mezclan*

²⁵ En náhuatl, el adjetivo posesivo debe acompañar los nombres de las partes del cuerpo. El hecho de que los prefijos *to-* (nuestro) o *i-* (su, suyo) sean normalmente empleados al hablar del *alma* o *espíritu* (*toyolotsin, iyolo, toanimajtsi, tokorason*) puede ser una indicación de la condición tangible del principio vital.

²⁶ Véase la versión completa del mito “Sentiopil, El Niño Dios Maíz”, en Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral (2006, 1: 54-61).

sus *sangres* con el propósito de concebir; cuando la mujer está encinta, la sangre menstrual que perdía cada mes se acumula en el vientre en forma de *bola de sangre* que da origen al feto (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 229). De lo anterior se desprende que tanto el maíz como el embrión humano son creados de forma similar, lo que reafirma la equivalencia identitaria entre ambos y además revela que la sangre es la materia prima fundamental para el surgimiento de la vida.

Los padres combinan sus sangres (fluidos corporales) para conformar el embrión, que crece gracias a esas sustancias vitales generativas.²⁷ Por ello, la sangre del padre (el semen)²⁸ no tiene solamente la función de lograr la concepción, sino que también es imprescindible para el buen desarrollo del feto. Lo anterior se afianza en el hecho de que se aconseja a la pareja mantener relaciones sexuales durante las primeras semanas de gestación, para que el embrión siga recibiendo la *sangre* del padre. En caso de que éste cometiera adulterio durante dicho periodo, la criatura nacería con discapacidad, ya que la sustancia necesaria para producir el nuevo ser se gastaría con otra mujer (Romero 2020, 29-30).

Debido a la equivalencia ontológica entre el ser humano y su principal alimento, la misma regla es válida para la *concepción* del elote. De esta manera, si el hombre tiene relaciones sexuales extraconyugales durante la siembra del maíz, las semillas no brotarán en el campo (Lupo 1995b, 76). Esto se explica porque la *sangre* (fuerza) que debería ser transferida exclusivamente a la *esposa* del campesino (la milpa), con el propósito de concebir (germinar) al *hijo* de ambos (el maíz), se desviaría a una tercera persona (la amante), quien no participa del circuito del intercambio vital que es propio del núcleo doméstico (Milanezi 2020, 173-174).

²⁷ La sangre, expresión de la fuerza (*chikaualis*), además de ser necesaria para conformar a los descendientes, circula en la pareja. Según registró Fagetti (1998, 94), durante la relación sexual ocurre la *transfusión de sangres* entre el hombre y la mujer. Si el marido y la esposa son más o menos de la misma edad, el intercambio sanguíneo entre ambos es igualitario. Por otro lado, cuando existe una gran diferencia de edad entre ellos, el mayor *chupa* la sangre del más joven, por lo que el flujo de transferencia de sangre toma una sola dirección. En consecuencia, la persona mayor goza de más vitalidad, sustraída del compañero más joven, y eso le alarga la vida. El ejemplo demuestra que la transferencia de vitalidades puede prolongar o recortar la vida de las personas, de modo que habría que relativizar la idea de que cada persona posee un tiempo de vida predeterminado establecido por Dios.

²⁸ En muchas localidades nahuas se considera que el esperma, así como la leche, son la misma sangre después de haber pasado por un proceso de transformación (Fagetti 1998, 95-96).

Así como ciertas conductas afectan la descendencia, las fuerzas de los organismos de los padres también influyen en la constitución psicosomática del ser en proceso de formación. Por ello, las parejas evitan tener relaciones sexuales cuando se sienten débiles, enfermas o cansadas (desproveydas de fuerza vital), ya que un embarazo en tales condiciones puede producir un hijo débil y enfermizo, cuya personalidad refleja la baja vitalidad de los padres en el momento de la concepción: “¿ha visto usted esa gente que nomás se arrastra por la vida? [...] a éstos decimos nosotros que los hicieron cansados” (Velázquez Galindo 2018, 70; testimonio de Don Javier).²⁹ Las mujeres nahuas prefieren tener hijos cuando todavía son jóvenes porque en esa etapa la sangre del cuerpo (y por extensión la fuerza) es todavía abundante (Romero 2020, 29), lo que asegura que el feto tendrá bastante *comida* para desarrollarse, pues se piensa que se alimenta —y se conforma— precisamente de la sangre materna.

Se empieza a formar el niño [en el vientre], pero de la misma fuerza de la mamá: empieza a agarrar sangre el niño, de ahí está chupando hasta que llegue a nacer. Ya una vez que nace, a fuerza tiene que chupar su sangre de la mamá, la leche que está mamando, el pecho. Entonces con esto está creciendo el niño, hasta que llega a ser grande. Una vez que sea grande, pues ya no mama, pero de ahí come mismo: tiene que trabajar mamá, tiene que poner las tortillas, hacer sus alimentos. Si la mamá no come y no bebe agua, entonces ¿con qué alimento va a crecer el niño? (Lupo 1995b, 246; testimonio de M. C.; corchetes agregados).

Los ejemplos presentados permiten afirmar que la creación y el desarrollo de la nueva vida en el vientre materno dependen de las fuerzas de los padres. Las cantidades/cualidades de las sangres de los progenitores (muchas o pocas/fuerza o débil), determinadas en parte por sus conductas, afectan tanto a las características somáticas del hijo como a su forma de ser (la biología y la psicología no están separadas). El embrión se alimenta de las sangres de sus padres y así va acumulando la fuerza generativa que lo anima y lo hace crecer. En este punto del desarrollo embrionario, se visualiza que ya existe una especie de *alma* o *espíritu* en el nuevo ser, en el sentido de

²⁹ El acto sexual consume fuerza vital y, para evitar el agotamiento, no hay que tener sexo más que una vez por semana: “Cuando mucho cada semana... porque es mucho desgaste, si uno deja allí la ‘fuerza’, entonces, ¿cómo vamos a trabajar?... nomás vamos a querer dormir” (Velázquez Galindo 2018, 70; testimonio de Don Javier).

principio vital que da origen a la existencia animada.³⁰ Ese proceso de acumulación gradual de la fuerza vital en el embrión contrasta con la explicación de algunos interlocutores nahuas, quienes afirman que Dios infunde el *alma* (*yolot*) en el individuo cuando ya está en el vientre materno para originar en el cuerpo la existencia animada (Signorini y Lupo 1989, 47). Por lo tanto, tenemos dos explicaciones posibles basadas en las opiniones contrastantes.

En el primer escenario, el *alma* se comporta como proceso o flujo, pues existe una transferencia ininterrumpida de sustancias vitales generativas de unos seres a otro con la finalidad de forjar de manera concomitante tanto los aspectos somáticos como los psíquicos (ánimicos) del nuevo ente. Esa dinámica de transferencia de vitalidades está en consonancia con el testimonio nahua reproducido líneas atrás y registrado por Lupo (1995b, 246), al igual que el siguiente: “Así como viene naciendo la criatura, ya trae su espíritu, pero ya se viene transformando de la mujer. Por eso dicen que la mujer da vida al niño. El espíritu sale de la mujer y se lo pasa al niño (P. D., comunicación personal, San Miguel Tzinacapan, 2016). En ambos casos se reconoce la participación de los padres, en especial de la madre, en la conformación del principio vital que anima al ser que alberga.

En el segundo escenario, el *alma*, una entidad inmaterial exógena al organismo biológico y previamente creada por Dios, se comporta como un evento, porque se inserta en el corazón del embrión de forma puntual y definitiva una única vez. Así, el principio vital queda instalado en el órgano cardiaco sin sufrir alteraciones a lo largo del paréntesis de la existencia terrena, por lo que funciona como una esencia anímica inmutable con capacidad de autosubsistencia, ya que no depende de factores o agentes externos a ella para producir y transmitir al organismo la energía que le permite vivir y actuar. Aunque no se cuenta con un testimonio registrado por Signorini y Lupo (1989) que ilustre la llegada del *alma* (*yolot*) al embrión, es posible suponer que se asemeja a otros testimonios nahuas en los cuales se explica el origen de la vida en el vientre materno a partir de la introducción de una entidad anímica otorgada por Dios. Por ejemplo, en San Miguel Acuexcomac, Puebla, se dice que “por la noche, baja el Espíritu Santo y bendice a la mujer dormida, insuflando la vida en su seno. Desde ese instante el alma del niño se instala en su vientre” (Fagetti 1998, 122).³¹

³⁰ El hecho de que el embrión/feto esté dotado de un principio vital que lo anima no significa que ya es *cristiano* (ser humano). Al respecto véase Milanezi (2023).

³¹ Esa descripción de la llegada del alma al cuerpo compartida por una mujer nahua nos recuerda a la imagen retratada en una famosa miniatura europea medieval y mencionada por

Ahora bien, si el principio vital que origina en el cuerpo la existencia animada es creado y otorgado por Dios para residir en el corazón del embrión, darle energía y concederle el fundamento de sus funciones anímicas, ¿por qué los padres nahuas toman precauciones prenatales que pueden afectar el crecimiento y el correcto desarrollo del embrión, así como los atributos psicossomáticos de su hijo? Si el origen, la duración y el fin de la vida del individuo humano dependen sólo de Dios, el cual supuestamente fija el plazo predeterminado de vida para cada persona (Signorini y Lupo 1989, 48), ¿cuál es la necesidad de vigilar comportamientos y hábitos que pueden interferir en la futura vitalidad, tiempo de vida y forma de ser de los descendientes?

Tomando en cuenta que los testimonios nahuas sobre el *yolot* no son unísonos, mi próximo objetivo es aportar una hipótesis alternativa sobre el origen de la vida en el vientre materno, el cual no parece depender directamente de una entidad anímica producida sólo por Dios, sino de la transferencia de sustancias vitales generativas de la tierra a los seres humanos a través de los granos del maíz, cuyos corazones, gérmenes o embriones son consumidos por los padres nahuas para animar y hacer crecer a sus descendientes. Esa interpretación coincide con los testimonios que enfatizan la transferencia de vitalidades entre los seres, pero no se restringe al discurso, puesto que busca encontrar la coherencia entre el pensamiento, las prácticas sociales y la lógica de intercambio nahua.

El maíz como la sustancia vital fundamental

Hemos visto que para los nahuas la sangre es una de las principales expresiones de la fuerza generativa que anima y hacer crecer. Ese líquido se forma en el organismo humano a partir de la ingesta del agua y de la comida, especialmente el maíz, alimento con mayor concentración de *chikauallis*: “Algunos dicen que si bebes agua, se hace sangre (*onkak sekin kijtoui ke komo titai ma at, ti moesyotia*)”; “la sangre, pues, viene de lo que comemos, la tortilla u otro alimento (*esti pues uitse de se kikua taxkaltsin oso teisá* alimento)” (Tousignant 2008, 219; testimonio de L. P. y María).³² La sangre es

Jérôme Baschet (1999, 50-51), en la cual se aprecia a una pareja humana desnuda, en la intimidad nocturna de su cama, donde irrumpe la Santísima Trinidad, responsable de la creación e infusión del alma individual en el embrión a punto de ser concebido.

³² Para los nahuas de la Huasteca, la sangre también se forma a partir del maíz (Sandstrom 1991, 247).

una clase de agua del cuerpo (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 267), mientras que el agua es la sangre de la tierra que sustenta al ser humano: “La tierra es de carne, y es de sangre. Porque el agua que cae lo chupa todo la tierrita: es su sangre, con eso estamos viviendo” (Lupo 1995b, 246; testimonio de M. C.). El maíz y el agua consumidos por la pareja son transformados en *bola de sangre*, el feto en la matriz, la cual es concebida como un pocito de *agua* (sangre) donde *brot*a el embrión (Fagetti 1998, 121).

Así como el *germen* humano necesita de *agua* (sangre) para *germinar*, el embrión o corazón del maíz requiere *sangre* (agua) para ser *concebido*, de modo que las semillas depositadas en la tierra son regadas con la sangre de las gallinas inmoladas en el campo durante el periodo de la siembra (Pury-Toumi 1997, 130). Además de haber sido creados de manera similar, el ser humano y el maíz están hechos de lo mismo, a saber, de *carne* y *sangre*, lo que se refleja en los apelativos dados a este cereal: *tonacayotl*, “nuestra carne” (Velázquez Galindo 2021, 163), *ne toeso*, “nuestra sangre” (Sandstrom 2009, 270), *toyolotsin*, “nuestro corazón” (Lupo 1995b, 247), *toyolchicauhca*, “la fuerza de nuestro corazón” (Lupo 1995a: 79), etcétera. Por ello, el maíz y sus derivados pueden hacer las veces de seres humanos. En Día de Muertos, los nahuas ofrendan tamales rellenos de mole negro y guajolote a los difuntos para evitar que éstos se *coman* a los vivos. La masa de maíz del tamal sustituye a la carne humana, la salsa negra reemplaza a la sangre y la carne del guajolote al corazón (Lok 1991, 73-74).³³

En consonancia con los nahuas de la Huasteca, donde se dice que cuando una persona deja de comer maíz se debilita, se enfría, pierde fuerza y calor vital, aunque ingiera otros alimentos, hasta que eventualmente muere (Sandstrom 1991, 247), los nahuas de la Sierra Norte de Puebla también enfatizan la importancia del consumo de este cereal para mantener viva el *alma*: “Llega en el corazón, llega en nuestra alma toda la comida que comemos, con eso revive nuestra alma. Porque si no comemos [maíz], se muere nuestra alma” (Lupo 1995b, 247; testimonio). El *alma* (*yolot*) depende del maíz para existir y subsistir, por lo que se parece más a una sustancia orgánica en permanente renovación que a un componente espiritual. Según la siguiente narrativa, existe una equivalencia entre el maíz y el principio que anima al ser humano: “Dios hizo un niño de barro y le puso un maíz en la boca y empezó a vivir” (Romero 2020, 23). Siguiendo esa lógica, lo que origina la existencia animada no es un *alma* de índole inmaterial, sino

³³ El guajolote también está *hecho* de maíz por alimentarse del grano.

un alimento que proviene de la tierra, específicamente del Talokan, donde se ubican las divinidades que producen y son dueñas de las sustancias generativas que los seres humanos necesitan para sobrevivir y reproducirse.

Talokan Tata y Talokan Nana, la pareja de viejitos que gobierna el estrato cósmico de Abajo, también son conocidos como Toteiskaltijkatatsin y Toteiskaltijkanantsin, el “padre y la madre de nuestra subsistencia” (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 107; testimonio de Zamora). El verbo *iskaltia*, cuya raíz está presente en la designación de esos señores, significa “crecer”, “desarrollar”, y alude al hecho de que los padres del Talokan trabajan para *hacer crecer* (*moskaltilia*) el maíz y los demás recursos necesarios para la subsistencia. La segunda acepción de ese verbo se refiere a la crianza y educación de la descendencia (Lupo 1995b, 221). Los padres nahuas son llamados, en relación con sus hijos, *teiskaltijkatatsitsin*, “padres sustentadores” (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 107) o “padres educadores”, ya que crían, mantienen y educan a sus niños, lo que equivale a hacerlos crecer. De esta manera, existe una correspondencia entre los padres del Talokan y los padres humanos, porque ambos crían o hacen crecer a sus hijos, los embriones humanos y los del maíz, los cuales no viven ni crecen de forma independiente y natural (a causa de un mecanismo biológico), sino como resultado de la transferencia de las fuerzas generativas provenientes de otras personas (Milanezi 2020, 137, 166, 168, 235, etcétera).³⁴

Así como los niños requieren mucha dedicación de sus padres (que los alimenten, eduquen, limpien, etcétera), el maíz demanda también muchos cuidados y, sin la intervención humana, no es capaz de reproducirse. La germinación del grano es pensada por los nahuas en términos del embarazo femenino, mientras que el crecimiento de los elotes se asocia con la lactancia y la crianza del bebé (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 234). Durante su crecimiento, el maíz exige trabajo constante del campesino,³⁵ quien retira la maleza, protege las plantas de los animales, hace la *dobla* para evitar que las mazorcas se pudran, etcétera. Sembrar milpa es equivalente a criar hijos, de modo que la tierra (la madre) depende del campesino (el padre) para ser sembrada (fecundada) y hacer crecer (criar) al elote (el hijo), el cual recibe trabajo (fuerza) para desarrollarse y volverse fuerte, esto es, transformarse en mazorca (Milanezi 2020, 164-166).

³⁴ Esto coincide con la conclusión a la que llegó Romero a partir de otros datos: “Crecer es algo que le sucede a un sujeto por acción de otro sujeto” (Romero 2020, 37).

³⁵ Todo trabajo implica una transferencia de fuerza vital o *chikaualis*. Al respecto, véase Good Eshelman (2011).

La producción de niños y elotes es una tarea que depende del trabajo conjunto de los humanos y de las divinidades terrestres, dos colectividades en permanente intercambio alimenticio y de fuerza vital. Los seres humanos crían a su *hijo*, el maíz, el cual, después de haber crecido, alimentará a sus *padres*. Los padres del Talokan hacen crecer a sus crías (los seres humanos) al darles de comer y éstos, después de criados (crecidos), se transforman en alimento de la tierra, los *tamales* o difuntos depositados en el suelo.³⁶ Así como la mujer come la carne del maíz y absorbe la fuerza vital generativa concentrada en el corazón del grano que se transforma en sangre —con la cual se forma el feto—, la tierra hace crecer (cría) a sus hijos, los elotes, con la carne de los muertos. Así, el que come maíz se transformará en maíz para ser comido por otras personas: “Si no te cuidas, ella [la tierra] te come y con eso da la comida de todos los que viven” (Duquesnoy 2001, 302; testimonio de C. F. F.). La tierra *devora* a los muertos para producir el maíz, la carne y la sangre de los vivos, los cuales, a su vez, son el *maíz* de los señores del Talokan. Al final, el hombre es para la tierra lo que el cereal es para el campesino, lo cual explica la equivalencia entre el ser humano y su principal alimento.

Así como el maíz no se multiplica sin la ayuda de los campesinos, quienes entierran las semillas de la planta para que los corazones o embriones puedan nacer, los seres humanos también necesitan ser *sembrados* para reproducirse.³⁷ Al igual que los nahuas comen la carne del maíz y conservan algunas semillas para la próxima siembra, podemos pensar que la tierra come la carne de los difuntos y conserva los *corazones*, esto es, la fuerza generativa (*chikaualis*) que servirá para formar nuevos individuos humanos. Este paralelismo se respalda en el hecho de que los gérmenes de todo lo que existe en la superficie terrestre (Taltikpak), incluso de las criaturas que vendrán al mundo, se encuentran en el Talokan (Aramoni Burguete 1990, 145). Por ello, cuando nace el bebé, la familia se alegra de que los señores del Abajo liberaron al niño para que pueda pisar la cara de la tierra (Sánchez Díaz de Rivera y Almeida Acosta 2005, 117). De lo anterior, podríamos inferir que el corazón del ser humano es una semilla o, en específico, un germen del Talokan, pensado no en términos de una entidad anímica

³⁶ Como es sabido, hace algunas décadas, los difuntos eran enterrados enrollados en un petate tejido de palma, imagen que recuerda a un tamal (Lok 1991; Lozada Vázquez 2014).

³⁷ Velázquez Galindo (2021, 171) registró que el “enterrador” (el encargado de realizar el ritual funerario) es llamado *tetokani*, literalmente “el sembrador”, lo que puede indicar que la acción de enterrar al difunto es equivalente a *sembrarlo* para que vuelva a nacer.

inmaterial que supone la esencia del ser que luego se desarrollará, sino como una concentración de sustancia vital generativa (*chikaualis*) que da vida y forma a los seres. Al consumir a diario los corazones del maíz —los embriones que darían origen a nuevas plantas de no haber sido devorados por los seres humanos—, los nahuas se apropian de las potencias vitales del Talokan para *cultivar* y *hacer crecer* a sus descendientes.

El ciclo vital del maíz es análogo al del individuo humano, de modo que los niños, así como los brotes de la planta, emergen desde el Abajo,³⁸ donde se encuentran los muertos y las fuerzas germinativas de la tierra (los corazones) personificadas en los antepasados (llamados *dueños*, *los de antes*, *tsitsimimej*, *gentiles*, etcétera), seres de la edad cosmológica anterior que se escondieron en el subsuelo y en el agua cuando salió el sol por primera vez e inauguró la presente era de los *cristianos* (Milanezi 2023). En relación con esos antepasados, un curandero de Tzinacapan comentó: “Sólo eran una semilla porque nos dieron la mezcla para hacer nuestras familias. Viven por su espíritu (*yolot*) aquí mismo, en la tierra, donde murieron” (Duquesnoy 2001, 275; testimonio de C. F. F.). Sin esas *semillas* (los *corazones* o *gérmenes* del Talokan), los seres humanos no tendrían acceso a la *carne* y la *sangre* que necesitan para subsistir y *criar* a sus hijos, hechos de la misma *materia prima* que los *hijos* de la tierra (las mazorcas), por lo que existe un reconocimiento implícito de que la vida depende de las divinidades telúricas, quienes garantizan la fertilidad de las cosechas, así como la reproducción humana. Conscientes de la necesidad de obtener la *mezcla* para conformar a sus descendientes,³⁹ los nahuas entablan una alianza matrimonial con la tierra, basada en parámetros similares a los articulados en la relación de pareja, y de esa forma aseguran la continuidad de sus familias y el bienestar de sus *niños*: los bebés y los elotes (Milanezi 2020, 173-174).

³⁸ En un testimonio registrado por Signorini y Lupo (1989, 48), el interlocutor expresa claramente que los individuos humanos se originan en el estrato cósmico de Abajo: “Nosotros somos de la Tierra: de la Tierra nacimos, la Tierra nos come”.

³⁹ La idea de que el embrión es producido inicialmente con la *materia prima* que proviene del estrato cósmico de Abajo resuena en otros ejemplos etnográficos. De acuerdo con Romero (2020, 30), los abortos espontáneos sufridos por las mujeres nahuas son considerados *llamados de la Sirena*, la Dueña de las Aguas Terrestres. Según explica la autora, hasta hace un par de décadas, las parteras acompañaban a las mujeres a entregar al río cualquier cosa que pudiera recuperarse de un aborto para que la Sirena pudiera recibir de vuelta a sus *hijos*, los animales del entorno acuático. De ahí que hasta los tres meses de embarazo se considera que la mujer tiene un sapo o una rana en el vientre, y son las acciones de la familia las que pondrán en marcha la transformación del *animalito* en *cristiano* (ser humano).

Al ser oriundo del Abajo, el recién nacido no es todavía *cristiano* (ser humano) y solamente empezará a integrarse a la comunidad humana a partir del rito del bautizo (Milanezi 2023). Mientras tanto, la criatura se asemeja a sus *padres* del Talokan, tanto en términos morfológicos como conductuales. Así como una plantita recién brotada, el neonato todavía es frágil y por ello se dice que está *selik*, “fresco”, “verde”. Debido a la consistencia *acuosa* de su composición, se le compara con un chilacayote o con una calabaza tierna (Chamoux 2011, 169). De acuerdo con el sistema taxonómico nahua, si una planta es seca (*uakik*) y dura (*takuauak*), se considera *caliente*, pero si es húmeda (*ayoj*) y tierna (*yemanik*), es *fría* (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 157). El bebé es un ser *acuoso*, *frío*, *blando*, producto del intercambio sanguíneo (acto sexual) entre sus padres, y recién llegado del Abajo, donde se encuentran los seres proteicos que se escondieron del sol en la parte *fría* y *húmeda* del cosmos.

Según los mitos nahuas, esos seres no se alimentaban de maíz, sino de la *carne* y *sangre* de sus semejantes (practicaban el canibalismo) y se guiaban únicamente por sus pasiones y deseos egoístas, es decir, se comportaban de forma contraria a la que prescribe la norma cósmica (la moral social) impuesta por Dios (Cristo/Sol) a partir del primer amanecer (Milanezi 2023). En consonancia, la criatura, mientras no come maíz, consume la sangre materna, lo que equivale a alimentarse de un ser de su propia especie. Asimismo, sus acciones están motivadas sólo por sus propios impulsos y antojos (grita, hace berrinches, tiene caprichos, etcétera), puesto que todavía no conoce las pautas morales y conductuales de los *cristianos*.⁴⁰ En suma, el neonato es el *sembradío* del Talokan, porque se formó con la sustancia generativa de sus *padres*, la cual condensa tanto la fuerza vital que lo anima como los rasgos del temperamento de quienes la donaron. Más tarde, el niño también recibirá las fuerzas generativas de sus padrinos y otros miembros de la colectividad nahua que modificarán su fisionomía y su estatus social, y así se transformará en persona. Asimismo, esas nuevas

⁴⁰ Algunos fetos pueden ser una amenaza para los vivos debido a sus comportamientos antisociales o agresivos. En Tlacotepec de Díaz, la embarazada es considerada peligrosa y puede provocar enfermedades en los demás porque el feto que carga anhela alimentos, se encela de otros niños, mata plantas y animales, comportamientos que justifican el apelativo *xantil*, “gentil”, usado para referirse a la criatura mientras no esté bautizada (Romero 2020, 32, 35). En Naupan, algunos fetos voraces se alimentan, igual que los muertos, del olor y el humo de los alimentos, de modo que, si una embarazada se acerca a la preparación de un platillo que perdió su sabor, los demás sabrán de quién es la culpa: “Tu hijo ya comió y no dejó nada para nosotros” (Velázquez Galindo 2018, 72).

fuerzas le harán crecer y *secar* (endurecer), por lo que se volverá más fuerte con los años, como los vegetales, que adquieren más fibra y se hacen duros y resistentes (Chamoux 2016, 53).

Consideraciones finales

Para Signorini y Lupo (1989, 47), el *yolot* coincide con el concepto cristiano del alma, el componente espiritual engendrado por Dios e infundido en el corazón del feto para animarlo y fungir como la esencia del ser humano.⁴¹ Por otro lado, el estudio del desarrollo embrionario en la concepción nahua permitió observar que la creación de una nueva vida exige la participación conjunta de los padres y las divinidades telúricas, quienes aportan las sustancias generativas iniciales (la sangre, el semen, el alimento) para forjar al nuevo ser. Si se asume que el *alma* desciende al cuerpo para dar principio a la existencia animada,⁴² se valida el discurso que coincide con la explicación cristiana del origen de la vida humana en el vientre materno, pero se oculta la transferencia de fuerzas vitales entre los seres humanos y la tierra, la cual es necesaria para engendrar elotes y niños, y encuentra respaldo tanto en el discurso como en las prácticas sociales.

Si bien es cierto que el sol (Dios/Cristo) es la principal fuente de la energía calórico-lumínica que da vida a los seres del cosmos —y en ese sentido se podría argumentar que el principio vital proviene en última

⁴¹ Según Signorini y Lupo (1989, 55), además de coincidir con el concepto cristiano de alma, el *yolo[t]* de los nahuas serranos es el equivalente contemporáneo de la entidad anímica de los antiguos nahuas llamada *yolia*, la única que ha mantenido “inalterado su esquema de fondo” durante “los quinientos años que nos separan de la Conquista”. En tiempos recientes, Justyna Olko y Julia Madajczak (2019) han puesto en duda el origen prehispánico del (*te*)*yolia*, término que consideran un neologismo creado por los evangelizadores del periodo del contacto con el propósito de introducir en el pensamiento nahua la noción cristiana de alma.

⁴² Si el *yolot* de los nahuas serranos corresponde al *yolia* de los antiguos nahuas (Signorini y Lupo 1989, 55), entonces tendríamos que considerar que el (*te*)*yolia* descrito por López Austin aparentemente no se origina en el cielo, sino en el interior de la tierra: “No he encontrado una referencia directa al momento y a las divinidades que concedían a los niños el *te-yolia*. Es de suponerse que los donadores fuesen los dioses patronos del *calpulli*. Cuando menos esto sí es claro entre pueblos mayas actuales, ya que afirman que los padres-madres que viven dentro de las montañas otorgan esta entidad anímica a los niños desde el momento en que entran al vientre materno. Es muy probable que la creencia de los antiguos nahuas fuese la misma, puesto que los dioses protectores recibían, entre otros, el nombre de *altepe-yollotl*, ‘corazones del pueblo’, uniendo la idea de divinidad protectora a la de corazón” (López Austin 1989, 1: 254).

instancia de Dios—, los humanos integran esa fuerza generativa de forma indirecta, principalmente a través del consumo del maíz, el cual crece con la *carne y sangre* de la tierra y el calor del sol, además del trabajo (fuerza) del campesino y su familia. De forma similar al desarrollo de la mazorca, la producción de la vida de un nuevo ser en el vientre materno es una tarea colectiva que involucra a hombres y dioses, lo que contrasta con la idea de que el inicio de la vida humana individual depende sólo de la incorporación de una entidad anímica inmaterial producida por un único dios. La fuerza (*chikaualis*) que anima y hace crecer, además de estar sustancializada, no es homogénea, neutra o impersonal, sino que transmite los atributos de quienes la donaron. El feto se desarrollará bien y el niño tendrá vigor, salud, vitalidad, valor, etcétera, si la concepción se llevó a cabo mientras los padres gozaban de un nivel óptimo de sangre o fuerza en sus organismos o, al contrario, será débil, desmotivado, con discapacidad, enfermizo, etcétera, si los progenitores lo concibieron cansados o si tuvieran un comportamiento inadecuado durante el embarazo. Asimismo, al ser producido con la fuerza germinativa de la tierra, el neonato también manifiesta ciertas características psicosomáticas de sus *padres* del Abajo, la naturaleza *acuosa* o *fría* y el comportamiento antisocial. Por consiguiente, las funciones orgánicas y los procesos anímicos están entrelazados durante la conformación del individuo, de modo que no cobra sentido separar el *cuerpo* del *alma*. Luego, cabría preguntar si el uso de la categoría analítica *alma* o *entidad anímica*, propia de una metafísica dualista que no encuentra respaldo en la ontología nahua, no estaría obstruyendo la visualización del complejo flujo de transferencia de vitalidades entre los seres, la cual resulta necesaria para engendrar formas de vida y hacerlas crecer.

Para el cristianismo, el alma es el *sine qua non* de la humanidad, el componente que nos da la capacidad de sentir y pensar (Ortiz Millán, 2017). El *yolot*, como se ha dicho, no es exclusivo de los seres humanos y aunque sea cierto que muchos procesos psíquicos, cognitivos, emotivos, estados de ánimo, tipos de carácter, etcétera, están asociados con el corazón (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 229-230), hacen falta más estudios para entender el papel específico de ese órgano y la relación que establece con otros en tales funciones.⁴³ Por otro lado, si bien podríamos suponer que el

⁴³ Por ejemplo, para los nahuas los celos empiezan en el estómago y se extienden al corazón, mientras que el duelo comienza en la cabeza, va al corazón, al estómago y finalmente a los intestinos (Taggart 2011, 121). Dada la complejidad de esos procesos, no podemos adjudicar al corazón la responsabilidad exclusiva de las emociones sin entender la dinámica

corazón tiene un carácter esencial, debido a la afirmación de los nahuas sobre que algunas personas nacen con el corazón fuerte y son valientes, mientras que otras llegaron al mundo con el corazón torcido y son envidiosas, también es cierto que a lo largo de la vida el corazón puede debilitarse, ser enderezado, etcétera. En otras palabras, el *yolot* no se comporta como una estructura inmutable, sino cambiante.

Por último, se debe tomar en cuenta que la fuerza generativa aglutinada de forma más intensa en el corazón y la sangre no conforma una entidad individual-personal fácilmente aislable, porque se comporta como un flujo en permanente circulación tanto en el organismo humano como entre éste y su entorno natural y social, a tal punto que el límite entre los seres humanos, las cosas y el medio ambiente se vuelve difuso y, por lo tanto, se ponen en duda las tradicionales dicotomías del pensamiento occidental moderno: individuo-sociedad, sujeto-objeto, personal-colectivo, etcétera. Al nacer el neonato no es todavía considerado persona, categoría adquirida a través de las acciones rituales y del proceso de socialización. En la medida que empieza a participar de la red de intercambio y aprenda la ética de los seres humanos, el infante integrará otras fuerzas vitales oriundas de otras personas y divinidades, las cuales afectarán de nuevo su corporeidad, salud, vigor, conducta, destino, personalidad, etcétera, pero ese ya es tema del próximo artículo.

Bibliografía

- Acosta Márquez, Eliana. 2013. "La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla". *Dimensión Antropológica* 58 (20): 115-148.
- Aramoni Burguete, María Elena. 1990. *Talokan tata, Talokan nana. Nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Baschet, Jérôme. 1999. "Alma y cuerpo en el Occidente medieval. Una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo". En *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, edición de Jérôme Baschet, Pedro Pitarch y Mario H. Ruz, 41-83. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

que establece con otros órganos. Asimismo, es necesario comprender la relación entre pensamiento y sentimiento para determinar cómo *piensa* el corazón.

- Beaucage, Pierre, y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Red de Investigación y de Conocimientos Relativos a los Pueblos Indígenas/Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske/Plaza y Valdés.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2011. "Persona, animacidad, fuerza". En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinación de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 155-180. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2016. "Los lugares de la oscuridad. Epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos". *Revista de Antropología* 59 (1): 33-72. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124256>.
- Dumont, Louis. 1985. *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Río de Janeiro: Rocco.
- Duquesnoy, Michel. 2001. "Le chamanisme contemporain des Nahuas de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique". Tesis de doctorado, Universidad Charles de Gaulle, Lille 3.
- Fagetti, Antonella. 1998. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Plaza y Valdés/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Ferrater Mora, José. 1965. "Alma". En *Diccionario de filosofía*, 74-80. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Fontaine, Jean Sybil la. 1985. "Person and Individual. Some Anthropological Reflections". En *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, edición de Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes, 123-140. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. 1994. "Desde el punto de vista del nativo. Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, 73-90. Barcelona: Paidós.
- Good Eshelman, Catharine. 2011. "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de la vida". En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinación de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 181-203. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Hamann, Byron. 2002. "The Social Life of Pre-Sunrise Things. Indigenous Mesoamerican Archaeology". *Current Anthropology* 43 (3): 351-382. <https://doi.org/10.1086/339526>.

- Lara González, José Joel. 2021. "Ser humano y ser maíz. Una relación sinonímica entre nahuas de la Huasteca". *Acta Hispanica* 26: 9-25. <https://doi.org/10.14232/actahisp/2021.26.9-25>.
- Lok, Rossana. 1991. *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*. Leiden: Center of Non-Western Studies of the Leiden University, Leiden University Press.
- López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 3a. edición. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lozada Vázquez, Luz-María. 2014. "El espíritu del maíz. Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (México)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [s. p.]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66812>.
- Lupo, Alessandro. 1995a. "El maíz es más vivo que nosotros'. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla". *Scripta Ethnologica* 17: 73-85.
- Lupo, Alessandro. 1995b. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista.
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez González, Roberto, y Carlos Barona. 2015. "La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas". *Anales de Antropología* 49 (2): 13-72. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30003-5](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30003-5).
- Mauss, Marcel. 1938. "Une catégorie de l'esprit humain. La notion de personne celle de 'moi'". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68: 263-281. <https://doi.org/10.1522/CLA.MAM.CAT>.
- Milanezi, Gabriela. 2020. "Socialidad constructiva-socialidad degenerativa: cosmología, persona y curanderismo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Milanezi, Gabriela. 2023. "Gradientes de humanidad en el pensamiento nahua. Más allá de la dicotomía humanos y no humanos". *Anales de Antropología* 57 (2): 1-11.
- Olko, Justyna, y Julia Madajczak. 2019. "An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De(Re)constructing the Nahua Soul". *Ancient Mesoamerica* 30 (1): 75-88. <https://doi.org/10.1017/S0956536118000329>.
- Ortiz Millán, Gustavo. 2017. "¿Cuándo entra el alma al cuerpo?" *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* 32: 51-68. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2017.32.438>.

- Pury-Toumi, Sybille de. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1952. "On Social Structure". En *Structure and Function in Primitive Society*, 188-204. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Reynoso Rábago, Alfonso, y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2006. *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. 2 vols. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez González, Hugo. 2007. "El uso de plantas en el contexto ritual chamánico. Cosmovisión y manejo de recursos vegetales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero, Laura Elena. 2020. "Niñez, transformación y consumo de maíz entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla". *Trace* 78: 20-42.
- Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia, y Eduardo Almeida Acosta. 2005. *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sandstrom, Alan R. 2009. "The Weeping Baby and the Nahua Corn Spirit. The Human Body as Key Symbol in the Huasteca Veracruzana, Mexico". En *Mesoamerican Figurines. Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*, edición de Christina T. Halperin, Katherine A. Faust, Rhonda Taube y Aurore Giguet, 261-96. Gainesville: University Press of Florida.
- Sandstrom, Alan R., y Pamela Effrein Sandstrom. 2022. *Pilgrimage to Broken Mountain. Nahua Sacred Journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana*. Denver: University Press of Colorado.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta, y Eduardo B. Viveiros de Castro. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- 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.
- Taggart, James. 2011. "Relatos, ritos y emociones entre los nahuat de la Sierra Norte de Puebla, México". En *Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, edición de Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 119-134. Turnhout: Brepols.
- Taggart, James. 2015. "Las historias de amor de los náhuat de la Sierra Norte de Puebla". En *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, edición de Catharine Good Eshelman y Dominique Raby, 175-194. Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Taggart, James. 2020. *The Rain God's Rebellion. The Cultural Basis of a Nahua Insurgency*. Louisville: University Press of Colorado.
- Tousignant, Jocelyne. 2008. "L'impact d'une association de guérisseurs sur la médecine traditionnelle nahua de la Sierra Norte de Puebla, Mexique". Tesis de doctorado, Universidad de Montreal.
- Vanzago, Luca. 2011. *Breve historia del alma*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Velázquez Galindo, Yuribia. 2018. *Porque venimos a este mundo a ayudarnos. Construcción social de las personas y transmisión cultural entre los nahuas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Velázquez Galindo, Yuribia. 2021. "El hombre es como el maíz. Muerte y renacimiento entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". En *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, dirección de Nadine Béligand, 157-172. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México.

SOBRE LA AUTORA

Gabriela Milanezi es antropóloga por la Universidad de Brasilia (UNB), maestra y doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En la actualidad, es investigadora colaboradora asistente del Programa de Posgrado en Estudios Comparados sobre las Américas (PPGECSA, por sus siglas en portugués), en el Instituto de Ciencias Sociales (ICS), Departamento de Estudios Latinoamericanos (ELA), de la UNB, y miembro del equipo de investigación Estudios e Investigaciones Colaborativas con Pueblos Indígenas, Comunidades Quilombolas y Pueblos y Comunidades tradicionales (LAEPI), con sede en esa universidad. Algunas de sus líneas de investigación son cosmología y cosmovisión, noción de persona, sistema terapéutico indígena, curanderismo-nahualismo, mitología, rituales, sistema de intercambio, relación hombre-naturaleza, etcétera. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran "Gradientes de humanidad en el pensamiento nahua. Más allá de la dicotomía humanos y no humanos", *Anales de Antropología* 57-2 (2023); y "El nosotros que fueron otros y los otros que serán nosotros: las alteridades constitutivas como principio conformador de la identidad nahua", en *Colección Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla*, vol. 5 (en prensa).