

Colección de Conferencias Magistrales DEAS
BEATRIZ BARBA DE PIÑA CHÁN

Museo Nacional
de Antropología,
Octubre de 2014
Núwm. 1



Reflexiones

en torno de la teoría
del cuerpo y la persona
entre los nahuas

Eliana Acosta Marquez

Dirección de Etnología, Antropología Social
Instituto Nacional de Antropología e Historia

REFLEXIONES ACERCA DE UNA INVESTIGACIÓN
AÚN EN PROCESO EN TORNO DE LA TEORÍA DEL CUERPO
Y LA PERSONA ENTRE LOS NAHUAS DE PAHUATLÁN, PUEBLA

Eliana Acosta Márquez
DEAS-INAH

Desde 2005 he trabajado entre los nahuas de Pahuatlán, de forma inicial como parte del equipo Sierra Norte de Puebla del *Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio* del INAH; en éste, junto con las líneas de investigación planteadas ahí, desarrollé de manera paralela un proyecto académico en mis estudios de posgrado en la ENAH. Las indagaciones etnográficas acerca del ritual, mito, cosmovisión y nahualismo, llevadas a cabo en el marco de este proyecto, fueron fundamentales para conocer distintos aspectos de la vida de los nahuas de Pahuatlán y poder contrastarlos con los de otros pueblos de la Sierra Norte de Puebla; asimismo, resultó aleccionador explorar de manera conjunta el ciclo de vida, ritual y agrícola, ya que algunos aspectos, al parecer disociados, revelaban principios y vínculos articuladores al observarlos de modo simultáneo.

En este primer momento de mi acercamiento a los serranos, y en relación con el antecedente del trabajo que desarrollé en la licenciatura sobre el culto a los santos entre los nahuas de Milpa Alta, centré mi interés en el estudio de los aires, dueños y santos entre los nahuas de Pahuatlán. Estas entidades, además de estar presentes en múltiples fases de la vida de los nahuas, abrían un extenso espectro de posibilidades para la investigación de la actividad ritual y la narrativa. En ese entonces había identificado que los aires, dueños y santos se relacionaban con dos temas esenciales: por una parte, con la comida y los mantenimientos y, por otra, con los procesos de salud y enfermedad.

Con base en esta evidencia etnográfica, en el año 2010 desarrollé un proyecto de investigación para ingresar como investigadora titu-

lar en el área de antropología médica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Desde ese momento inicié una nueva etapa de la investigación y, a partir de los estudios que había efectuado hasta ese momento, si bien con particular énfasis en la salud y la enfermedad, cada vez adquirió mayor relevancia el tema del cuerpo y la noción de persona.

Durante el curso de la investigación, la temática del cuerpo devino en eje articulador de los distintos aspectos de la vida de los nahuas de Pahuatlán, de forma específica en relación con los componentes de la persona y el ciclo de vida, las fiestas y la organización ceremonial y la concepción acerca de los aires, dueños y santos. Al mismo tiempo, la indagación de las categorías nativas y la narrativa dejaron al descubierto la importancia del *itonal* (alma) y el *chikawalistli* (fuerza) para comprender la noción de persona, pero sobre todo para delinear la constitución y deterioro del cuerpo. Este interés que se vio reforzado con la lectura de otras etnografías que ya habían identificado la trascendencia del concepto de fuerza, en particular los trabajos de Marie Noëlle Chamoux y Catharine Good.

Sin duda, el legado de Montoya Briones ha sido clave en esta investigación, no sólo por la etnografía que llevó a cabo entre los nahuas de Pahuatlán, en la comunidad de Atla durante el decenio de 1960, hoy una obra clásica de la antropología mexicana, sino por trazar un camino llano entre los nahuas, quienes al vincularme con el trabajo que Montoya realizó con anterioridad me abrieron la puertas para efectuar mi propia investigación.

Montoya Briones configuró una etnografía acorde a las coordenadas de su tiempo, época de la antropología en que se creaban monografías que abarcaban distintos aspectos de la vida de un pueblo (entorno geográfico, economía, organización social, formas de gobierno y religión); tales etnografías, pese a ser obras generales, no dejaban de ser valiosas y aportaban datos significativos. No obstante, los procedimientos etnográficos apuntan en la actualidad en otra dirección: circunscribir la investigación a un problema específico, no sólo por las exigencias

institucionales en términos de la obtención de resultados académicos, sino por la necesidad de ensayar otras formas de conocimiento.

En cuanto a la construcción del conocimiento antropológico, me inclino por una *antropología problema*, a partir de la noción que utilizó Marc Bloch, uno de los historiadores más destacados de la Escuela de los *Annales* y que acuñó el término *historia problema* para revelar la importancia de la relación que establece el investigador con el pasado a partir de las interrogantes planteadas desde el presente. Con respecto a la antropología es preciso referirse a la relación trazada entre el investigador y la realidad etnográfica, en particular con los sujetos de estudio, y a las interrogantes que surgen de esta relación, las cuales justamente dan cauce al conocimiento antropológico.

De esta manera, me centré en el análisis de un problema fundamental: la constitución y deterioro del cuerpo al articular aspectos diferentes de la vida de los nahuas de Pahuatlán. Son múltiples los estudios de los que debería hacer mención y que fueron axiales en la delimitación de la perspectiva de la investigación; no obstante, aquí sólo quisiera destacar aquellos ámbitos que considero fundamentales para identificar la constitución social y relacional de la persona en los estudios de los pueblos indígenas de México.

Existen dos polos en la antropología mexicana que sólo se han encontrado de forma tangencial y que son centrales para comprender la noción de persona entre los pueblos indígenas: de un lado se encuentra el tema clásico de los sistemas de cargos y organización social, que en algún momento fuera paradigma en la antropología mexicana; y de otro se halla el estudio de las entidades anímicas y los componentes de la persona en relación con los procesos de salud y enfermedad. Es precisamente entre estos dos polos en los que se encuentran, me parece, los rituales de ciclo de vida, junto con el parentesco ritual, y que bien podrían representar la mediación entre uno y otro.

Por una parte, los estudios sobre el sistema de cargos, junto con la organización social (durante varias décadas uno de los principales campos de investigación de la antropología mexicana), delinear un

de los medios fundamentales de la constitución de la persona entre los pueblos indígenas. A partir de la jerarquía cívico-religiosa, y en particular a través del desempeño progresivo de un conjunto de cargos ordenados de modo secuencial, los cargueros no sólo adquieren gradualmente poder o prestigio, fuerza o calor, sino también propician la participación de la comunidad y posibilitan la articulación de una persona social e incluso la conformación de un cuerpo social.

Las investigaciones sobre los procesos de salud y enfermedad vinculados con las entidades anímicas han mostrado una faceta que establece un nexo con la organización social, si bien distinta de la constitución social y relacional de la persona. Estos trabajos han advertido, además de una compleja y múltiple configuración de la persona en cuanto a su corporalidad y componentes anímicos, que las principales causas de las enfermedades, así como el estado de salud, proceden de las relaciones sociales, sean humanas o no. En efecto, el sistema terapéutico relacionado con las enfermedades, que se ha clasificado como de filiación cultural en la antropología médica, por ejemplo el aire, el mal de ojo o el espanto, sólo se comprende a partir de los vínculos sociales favorables o infaustos.

Los rituales de ciclo de vida, junto con el parentesco ritual, son otro ámbito que no es posible soslayar. Un individuo, desde el nacimiento hasta la muerte, transita por diferentes estados que se marcan a través de la acción ritual; entre los pueblos indígenas ha resultado evidente la importancia que tiene el parentesco ritual en este devenir. Si por un lado las relaciones de compadrazgo dejan entrever la preponderancia de la extensión de lazos de parentesco y la institución de relaciones de alianza a través de los rituales de ciclo de vida, también establecen de igual manera una forma de asegurar el estado de salud y constitución del cuerpo de la persona por medio del padrinzago.

Al tomar como trasfondo estos tres ámbitos, he buscado contribuir a los estudios nahuas acerca de la noción de persona al integrar la exploración de los componentes anímicos y los procesos de salud y enfermedad, junto con aspectos de la jerarquía cívico-religiosa y or-

ganización social expresados especialmente en el espacio festivo y la actividad ritual en torno de los ciclos de vida, sobre todo en relación con el padrazgo. He intentado conjuntar estas tres dimensiones, que por lo general han aparecido como terrenos separados en la etnografía mexicana, explorar desde una perspectiva relacional la antropología de los nahuas de Pahuatlán y privilegiar el estudio de la acción ritual y la narrativa.

El énfasis concedido a la relación entre lo que se dice y lo que se hace ha sido el eje rector en esta investigación; en ese sentido, las dos principales formas de aproximación para abordar la teoría nahua sobre la persona han sido, por una parte, la narrativa y, por otra, la actividad ritual, ambos particularmente profusos entre los nahuas de Pahuatlán. Los dos abordajes son sin duda complementarios: si la narrativa ofrece de modo predominante la concepción que los nahuas tienen de la persona, la acción ritual hace posible reconocer las relaciones que los nahuas establecen con el mundo. En uno y otro casos, tanto en la descripción de lo que se hace como en la inclusión de los testimonios (que incluyo la mayor parte de manera directa), busco hacer resonar la voz y el punto de vista de los nahuas de Pahuatlán, en concordancia con Mijail Bajtin.

Es importante aclarar desde un principio que, si bien parto de una perspectiva relacional en la exploración etnográfica del cuerpo y la persona propia de los nahuas de Pahuatlán, no recorro a la categoría de “dividuo” utilizada por filósofos como Deleuze y Sloterdijk, y planteada en la antropología por Marilyn Strathern en su trabajo de campo en Melanesia y aplicada entre los amazonistas y, en fecha reciente, en etnografías contemporáneas de los pueblos indígenas de México. Para comprender la singularidad de los nahuas de Pahuatlán, en torno de su concepción del cuerpo y de la persona, sin duda es fundamental considerar las relaciones sociales humanas y no humanas, de tal manera que se incluyan las dimensiones social y extrahumana, pese a lo cual no excluyo la dimensión individual y lo hago en virtud de la evidencia etnográfica: entre los nahuas cada persona nace no sólo

con un carácter y un temperamento, sino también con signos en el cuerpo, una suerte y un destino que determinan su singularidad y ésta se acentúa a partir de la asignación de un nombre y del recibimiento de la primera luz a través del bautismo (desde luego, esto no implica un individualismo propio de Occidente).

Bajo esta perspectiva, entre los nahuas es necesario considerar la posibilidad de ser a la vez uno y otro (o mejor dicho, otros) y al mismo tiempo ser singular y parte de una colectividad. En ese sentido, estoy de acuerdo con la crítica que hace Roy Wagner (1991) al proceder hegemónico en Occidente de oponer individuo y sociedad y de proponer, a partir del caso de Melanesia, una noción de persona que incluye las relaciones externas en la interioridad de una entidad; no obstante, no me parece que los casos que explora, y los cuales le sirven para sustentar la noción de una persona fractal, sean aplicables a los nahuas y se pueda corroborar una entidad que “no es ni suma ni parte, ni singular ni plural”. Al contrario, entre los nahuas, a la vez que se es singular se es plural, y de manera simultánea se es parte y suma de una colectividad.

En el contexto de la tradición de los estudios nahuas, el concepto de persona difícilmente se comprende sin el de entidades anímicas, como lo ha demostrado Alfredo López Austin en el caso de los nahuas antiguos y Alessandro Lupo e Italo Signorini entre los nahuas de la zona oriental de la Sierra Norte de Puebla. Sin embargo, el caso de los nahuas de Pahuatlán dista de la triada anímica sustentada para unos y otros. Entre los nahuas del área occidental del norte de Puebla, en particular en el distrito de Huauchinango, Marie Noël Chamoux ha advertido, en efecto, que en esta parte de la Sierra se reconoce una concepción que se distingue del caso prehispánico y del área oriental, por no convenir con esta triada, sino por conceder la preeminencia a un componente, el *tonal*, y por otorgar especial relevancia a una fuerza, el *chikawalistli*.

Para los nahuas de Pahuatlán existe sólo una entidad anímica que conocen de forma indistinta como *itonal* (con el prefijo de posesión

que es indispensable) o *ianimatsin*, préstamo del español (ánima) al que se le ha agregado el sufijo náhuatl del reverencial (*-tsin*). Cada persona nace con un *itonal*, el cual es posible identificar en el corazón y en las extremidades superiores del cuerpo, en especial en la palma de la mano, aunque también en la muñeca y la articulación del codo, e incluso en la axila. Cuando una persona goza de salud, su alma-corazón (como se denomina también en español) se localiza en la palma de la mano; en cambio, si la salud está deteriorada, el punto asciende cada vez más hasta llegar a la axila, un signo de que la recuperación ya no es posible.

Los nahuas explican que, ante la pérdida del alma, uno de los males más comunes y temidos en la comunidad, como el espanto o *nemotilis*, el *itonal* se encuentra en el lugar mismo en el cual ocurrió el susto, o bien, por efecto de una brujería, se encuentra donde se infligió el daño. Este hecho lleva a formular la siguiente pregunta: si por un susto o una brujería el alma se halla fuera del cuerpo, entonces, ¿qué representa el pulso situado en el cuerpo, ya sea en el codo o la axila como signo del *itonal*? Es decir, si *ianimatsin* se encuentra fuera del cuerpo, de *kan iteko* (“donde es el dueño”), como dicen los nahuas, ¿por qué la persona logra recuperarse o vivir algunas semanas antes de morir?

Partí de la presuposición de que la respuesta debía formularse en relación con el *chikawalistli*, propiedad, o dicho de mejor forma, proceso, que en los datos etnográficos obtenidos entre los nahuas de Pahuatlán se presenta bajo dos modalidades: como una expresión del *itonal* y como un constituyente del cuerpo. Para los nahuas, una persona puede nacer con *yolchikawak* o corazón fuerte, esto es, se puede nacer con una fuerza inherente o “definitiva de la esencia”, en concordancia con Chamoux (2011), pero existe otra fuerza que se adquiere por el “proceso temporal” o “resultado de la existencia”, un *chikawalistli* que se vincula con el crecimiento de la persona y, considero también, el proceso de socialización y la relación con el entorno. Si bien hay personas que nacen con *yolchikawak* o corazón fuerte, los recién nacidos no cuentan en general con la suficiente fuerza y, por

lo tanto, son especialmente vulnerables, de la misma manera que el *chikawalistli* de una persona enferma es en particular exiguo.

Ante este hecho, y en relación con la pregunta anterior, habrá que decir que si el *itonal* no se halla en el cuerpo, lo que se encuentra es el *chikawalistli*, aunque de modo limitado; y, ante la falta de fuerza de los recién nacidos, ésta se adquiere con el tiempo, a lo largo del crecimiento y la sucesión de relaciones sociales. De lo anterior se derivó la siguiente proposición: aunque hay un cuerpo y un *itonal* particulares, existe otro aspecto adquirido, vinculado con el alma-corazón que se preserva durante la existencia y el cuerpo que se constituye socialmente a través del *chikawalistli*.

Para dar cuenta de esta condición, a un mismo tiempo concedida y adquirida, tomé como fundamento una perspectiva relacional basada en tres niveles de análisis: 1) el *itonal* como componente esencial de la persona nahua, 2) la constitución social del cuerpo a través del *chikawalistli* y 3) las relaciones extrahumanas en la conformación y deterioro del cuerpo. La finalidad de considerar estas tres dimensiones fue ofrecer un enfoque acorde a la perspectiva de los nahuas, quienes si bien prestan atención a la dimensión individual al preocuparse por el estado personal, sus respuestas y explicaciones no se agotan en este nivel y se prolongan a los planos social y extrahumano. Para los nahuas, en efecto, tanto la conformación de la persona como el estado de salud y enfermedad son, de manera preponderante, relaciones sociales y éstas empiezan con las relaciones de parentesco y se extienden a la comunidad a partir del sistema de cargos y, más aún, se extienden a las entidades sobrenaturales. Por lo tanto, es fundamental identificar los vínculos que integran a un individuo nahua; es necesario señalar que tales vínculos superan el ámbito humano y se prolongan al no humano. Con base en el despliegue de estos tres niveles de análisis se obtuvieron ciertos resultados, la mayor parte de ellos aún por explorar, que quisiera compartir aquí, así sea de manera sinóptica.

Entre los humanos y los no humanos, la vuelta o el cambio (*in kuepa*) son necesarios para la existencia de ambos; no obstante, es importante

precisar una forma normada y otra equívoca: una en la cual, a través de la actividad ritual, hay un pago y un agradecimiento a cambio del don concedido y otra en la que el incumplimiento o la falta implican una correspondencia negativa que se traduce para los humanos en escasez de alimentos, enfermedad o infortunios. Si el pago (*tlaxtlawili*) fue conveniente y la dádiva prevista es otorgada se devuelve el don con un agradecimiento (*tlasokamatilistli*); en cambio, cuando las entidades no reciben la comida correspondiente, éstas se adjudican a sí mismas el alma o la fuerza de las personas y es necesario ofrecer un pago a cambio del *itonal* o el *chikawalistli* sustraído. Sin embargo, es preciso hacer una distinción en relación con las diferentes entidades.

En la actualidad está presente una polaridad entre los santos y los *yeyekame*, pese a que ésta revela el efecto de los programas de evangelización que (con sus diferencias) han promovido y acentuado un dualismo entre lo *kuale* (bueno) y *ahmo kuale* (no bueno), es patente también una apropiación de los nahuas del dogma católico, en especial el culto a los santos. La concepción de una corporalidad compartida entre los humanos y las imágenes, algo seguramente no previsto por los religiosos, descubre el arraigo que ha adquirido la devoción a los santos entre los nahuas. Los humanos y los santos comparten un cuerpo y también un destino; si las imágenes se deterioran, los humanos se enferman o mueren y, en consecuencia, si se los atiende y preserva, ellos estarán bien. Además, las imágenes son los principales agentes que protegen del *ahmo kuale yeyekatl* (mal aire), la entidad más nociva y también la más poderosa e inconstante, con la cual cualquier trato o cambio pueden ser errados. Con los santos hay un cuerpo y un lugar en los cuales se puede mantener un vínculo estrecho y constante; empero, por más que se le atribuyan ciertos lugares al *yeyekatl*, su naturaleza es mutable y su actuar inconstante; sólo determinadas personas, de manera específica los *tetlachihke* (brujos), saben vincularse con el mal aire e incluso utilizar su fuerza para infligir daño a otros individuos.

Entre la polaridad de los santos y los aires, los dueños revelan un carácter ambivalente; aunque son los principales proveedores de los

mantenimientos, también son responsables tanto de la escasez como de la aparición de enfermedades. Pese a ello, a diferencia del *ahmo kuale yeyekatl*, que puede actuar de manera abiertamente pernicioso y a su antojo, los *itekome* responden por lo regular a la forma normada del intercambio, incluida la misma Sirena a quien destacan por su carácter caprichoso. No obstante, así como suelen responder con una equivalencia positiva a un don, también actúan con una correspondencia negativa a un despojo, en particular cuando no se respeta su dominio o se abusa del recurso que se le atribuye; cuando esto sucede se cobran con el alma y fuerza de las personas. Presumiblemente, el daño no sólo se explica por la falta ante el dominio que se le atribuye; en realidad, también apunta al hecho de que el daño es un perjuicio directo al dueño, dado que lo que se expolia es parte de su cuerpo: el agua es parte de *Atlanchane* (la Sirena), como la mazorca lo es de *Itekontlakuali* (el dueño de la comida) y los animales de *Itekonyolkame* (el dueño de los animales).

Los muertos o *mihkime*, en contraste con los vivos, permiten comprender lo que para los nahuas implica una condición y otra. Al fallecer, la existencia continúa pero de manera inversa o modificada (*mopatla* en náhuatl); lo que distingue a los vivos, esto es, la propiedad de un *itonal* y el calor del cuerpo generado por el *chikawalistli*, se torna al fallecer en la sombra o *sewalotly* en el aire frío de los difuntos. Durante el sueño, cuando el alma abandona el cuerpo, se vive una condición *mopatla*, y en especial los nahuales y tlahuepoches nacen con la cualidad de trocar su condición, razón por la cual se los conoce como *mokuepani*, “los que se cambian a sí mismos”. También transforman su condición aquellos que acceden al ámbito propio de los no humanos, al *okse tlaltikpak* u otra tierra: de estar en el tiempo y espacio de los *tlakame kristianos* (hombres cristianos) se convierten al tiempo y espacio de los *ahmo kristianos* (no cristianos); cuando esto sucede, casi nunca viven más de quince días porque su alma permanece en la otra tierra.

Aunque el alma salga del cuerpo durante el sueño, ésta debe regresar; de lo contrario, la vida resulta imposible. En consecuencia,

uno de los principales temores para los nahuas es el espanto, un mal que implica la salida del alma, o bien su adecuado lugar en el cuerpo al esconderse. En una persona saludable, el *itonah* se encuentra en *kan iteko*, “donde está su dueño”, pero ésta debe preservarse toda la vida ante las múltiples amenazas de perderla. Además, requiere el *chikawalistli* para que se encuentre en su lugar y para que el cuerpo, que nace inacabado, se complete y fortalezca a partir de los vínculos sociales que se acumulan durante su existencia. Es en este punto donde la noción occidental de la persona como un ente individual resulta por demás limitada, ya que aun cuando los nahuas reconozcan a un sujeto con un nombre y existencia propia, su cuerpo no termina en los contornos de su propio organismo; es contiguo a los otros cuerpos, con los que coexiste, sean humanos o no. De manera nociva o beneficiosa, los cuerpos se contagian, se curan y se enferman por el vínculo que mantienen, de forma directa o a través de los objetos que estuvieron en contacto. Justamente, el *chikawalistli* es la fuerza generada a partir de los vínculos sociales y la circulación de fuerza es la que hace posible la constitución y también el deterioro del cuerpo.

Que el *chikawalistli* tenga como resultado la constitución o el deterioro depende de la relación que entre en juego, en particular si lo que se consigue es la generación o la pérdida de la fuerza, las cuales suelen estar vinculadas con la conformación o la disolución de los vínculos sociales. En un caso, la fuerza se deriva de un intercambio positivo que se traduce en una circulación de dadivas y, en el otro, tiene como consecución una equivalencia negativa que trae consigo una serie de despojos.

A través de la etnografía, y en términos de la acción social, la constitución del cuerpo se encuentra en dos ámbitos: en las relaciones establecidas a través del parentesco ritual, y de forma específica por medio de los padrinzagos, y en la fuerza forjada desde la jerarquía cívico-religiosa. Por una parte se debe subrayar que, a partir de la paternidad y maternidad religiosa (*itiotahsin*, el padrino, e *itionantsin*, la madrina), se posibilita la sobrevivencia y la dotación de la fuerza

necesaria para la existencia de las personas en cuanto a su dimensión individual, pero en términos de su dimensión social se requiere el *tla-chikawalistli*, que en palabras de los nahuas se traduce como “la fuerza del pueblo”, una fuerza generada por los cargueros (en náhuatl los *chikawake* o *tlahtoanime*), quienes al mantener una relación directa con los santos, a quienes se les atribuye una paternidad religiosa análoga a la de los padrinos de bautismo, contribuyen a la prosperidad y la salud del cuerpo social.

En contraparte, el deterioro del cuerpo tiene en la brujería una de las modalidades más perjudiciales. En efecto, el brujo o *tellachihke* posee la capacidad de usar la fuerza de los aires o *yeyekame* para sustraer el *itonal* o atenuar la fuerza a través de la introducción de componentes nocivos que provocan enfermedades y afectan la existencia y fortuna de las personas; este daño se puede atribuir a cualquiera, pero por lo general se imputa a los parientes consanguíneos, hermanos, primos, tíos o sobrinos y las más de las veces se relaciona con envidias, venganzas o expoliación de bienes. Los aires no sólo perjudican en un plano individual, sino también en los ámbitos social y extrahumano al “barrer enfermedades”, al no permitir el buen temporal o la cosecha y al quebrantar la fuerza de los santos o los dueños. La manera de revertir el daño, ya sea la enfermedad, el infortunio o la falta de mantenimientos, consiste en evitar el circuito de despojos e instaurar un intercambio positivo por medio del pago y el agradecimiento, aun si se trata de los indeterminados e impredecibles *yeyekame*.

Bajo este contexto de debe reafirmar que, desde la teoría nahua, la persona está constituida por un conjunto de relaciones, de carácter humano y extrahumano, que si bien involucra al *itonal* va más allá del componente anímico. El *chikawalistli*, en ese sentido, integra un constituyente de la persona pero no corresponde a una entidad anímica; más bien habría que considerar esta fuerza adquirida como un proceso resultado de la acción social. Esto, además de constatarse en el registro etnográfico de la vida social, se corrobora en la morfología y semántica de la palabra al tratarse esta categoría de un deverbale o

nombre de acción (un sustantivo derivado de un verbo), a diferencia de *chikawak*, vocablo con la marca adjetiva que confiere una cualidad “fuerte” propia de seres animados e inanimados.

Al ahondar en la acción social, junto con las categorías lingüísticas desde una perspectiva pragmática, fue posible adentrarse en la persona nahua y entrever que está constituida por entidades (o, mejor aún, por una entidad), cualidades, acciones y relaciones. Esta perspectiva se vio reforzada al conjuntar tres campos de conocimiento bien delimitados en la antropología mexicana: el estudio de las entidades anímicas y los procesos de salud y enfermedad, el parentesco ritual y los ciclos de vida, y los sistemas de cargos.

De esta manera fue posible advertir que, a diferencia de otros pueblos nahuas en los que se ha advertido la existencia de múltiples entidades anímicas, entre los nahuas de Pahuatlán se encuentra una entidad anímica, el *itonal*, que reside en el corazón y que, como condición dada de la persona, puede presentar una cualidad fuerte o débil y ser *yolchikawak* (corazón fuerte) o *yolkokoxki* (corazón débil). Esta condición conferida no se entiende en su totalidad si no se considera una dimensión adquirida a partir de la obtención de *chikawalistli* durante la existencia, la cual se consigue por medio de la acción ritual y a través de la generación de vínculos sociales.

Sin negar la existencia de una tradición cultural compartida entre los nahuas, considero que ante la evidencia de distintos casos etnográficos debería reformularse el modelo triádico de la persona (derivado de los nahuas antiguos y los nahuas orientales de la Sierra Norte de Puebla) y conceder énfasis no sólo a las entidades anímicas, sino también tomar en cuenta otras facetas de la constitución de la persona y de la vida social.

Aunque los nahuas conforman uno de los pueblos indígenas más estudiados en México (si no es que el más), constituyen también una de las poblaciones en las que menos se ha indagado y valorado la diferencia; bajo el entendido de una presumible uniformidad cultural ha quedado desdibujada su diversidad. Quedan por conducirse estudios

que no sólo valoren la diferencia sino también ahonden en la complejidad de las continuidades, sin dejar de lado las discontinuidades y la unidad a la par de la multiplicidad, desde un enfoque que trascienda lo local y no se agote en lo mesoamericano y prevea el contexto regional multiétnico y la matriz yutonahua.

En la profundidad que ofrece la óptica etnográfica, no sólo se pueden poner en cuestión las generalizaciones propias de perspectivas extensivas en el tiempo y en el espacio; también es posible dar cuerpo y fundamento a los planteamientos de gran escala y sobre todo contribuir a mostrar diversas voces y puntos de vista, maneras múltiples de reflexionar sobre el mundo y la existencia humana.

Los "Magistrales" de la DEAS retoman una iniciativa editorial consolidada por Beatriz Barba de Piña Chan. Constituyen una muestra de la incesante necesidad que tienen los investigadores por dar a conocer resultados emblemáticos y maduros de su trabajo antropológico. Convocan a miembros de nuestro Centro o sus invitados y tienen por objetivo no solo llegar a un público especializado sino también difundir mediante un lenguaje accesible, las maravillas del conocimiento de nuestra especie.