



# ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 57-2 (julio-diciembre 2023): 105-115

[www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia)

## Artículo

### Gradientes de humanidad en el pensamiento nahua: más allá de la dicotomía humanos y no humanos

### Gradients of Humanity in Nahua Thought: Beyond the Human/non-human Dichotomy

Gabriela Milanezi\*

*Universidade de Brasília (UnB), Departamento de Estudos Latino-Americanos, Asa Norte, Brasília DF, CEP: 70910-900, Brasil*

Recibido el 14 de noviembre de 2023; aceptado el 18 de abril de 2023.

#### Resumen

A partir de los mitos cosmogónicos y del proceso de conformación de la persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, se constata que la humanidad y lo humano no son categorías fijas, sino condiciones adquiridas en la medida que ciertas pautas de conducta son adoptadas. Consecuentemente, el que deja de comportarse según la moral social nahua se “transforma” en “animal”. A la vez, si los seres humanos no cumplen las normas de interacción basadas fundamentalmente en la reciprocidad, pueden retroceder a un estado de “animalidad”, lo que equivaldría al “fin del mundo” o la disgregación de los valores y las instituciones que conforman la sociedad nahua o maseual. Con ejemplos etnográficos, este artículo problematiza el uso reciente e indiscriminado de la dicotomía humanos/no humanos para aludir y clasificar a los habitantes del cosmos indígena. El objetivo es demostrar que, según la ontología nahua, el conjunto de los existentes no es fundamentalmente dividido en esas dos categorías antagónicas y esenciales, sino que es pensado en términos de gradientes de humanidad.

#### Abstract

Based on the cosmogonic myths and the process of the conformation of the person among the Nahuas of the Sierra Norte de Puebla, this paper shows that “humanity” and “human being” are not fixed categories but acquired conditions that depend on the adoption of certain behaviors and practices. Consequently, the person who stops behaving according to the Nahua moral is “transformed” into an “animal”. At the same time, if human beings do not comply with the rules of interaction based fundamentally on reciprocity, they can regress to a state of “animality”, which would be equivalent to the “end of the world” or the disintegration of the values and institutions that make up the Nahua or Maseual society. With ethnographic examples, this article problematizes the indiscriminate use of the human/non-human dichotomy in recent anthropological works to refer to and classify the inhabitants of the indigenous cosmos. The purpose is to demonstrate that according to the Nahua ontology the set of existing beings is not fundamentally divided into these two antagonistic and essential categories but is rather thought of in terms of gradients of humanity.

*Palabras clave:* cosmología; concepción de persona; ontología; nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

*Keywords:* cosmology; personhood; ontology; Nahuas from the Northern Sierra of Puebla.

\* Correo electrónico: [gabrielamilanezi@yahoo.com.br](mailto:gabrielamilanezi@yahoo.com.br)

## Introducción

Hace más o menos un par de décadas, la antropología retomó el tema de la naturaleza y la cultura tratado por Lévi-Strauss (1968) y, desde entonces, varios autores cuestionaron la pertinencia de aplicar esas categorías antitéticas a las ontologías (supuestos sobre la realidad y los seres) y las cosmologías (narrativas que dan forma al mundo y justifican su orden) de los llamados “pueblos no occidentales”.<sup>1</sup> Varias décadas previas a ese debate, Hallowell (1969 [1960]) ya había llamado la atención sobre el hecho de que distorsionamos la visión del mundo del Otro al imponerle nuestras categorías ontológicas y analíticas.<sup>2</sup> En su artículo, ese autor señala que, entre los ojibwa del norte, el término de parentesco “abuelo” es usado para referirse tanto a los abuelos humanos, así como a una cierta clase de “seres espirituales”, de modo que, según ese pueblo (y muchos otros), el estatus ontológico de persona no se aplica solamente a los humanos. Para evitar el uso de la denominación “seres sobrenaturales”, la cual implica una oposición ontológica entre lo natural y lo sobrenatural, similar a la naturaleza y cultura, Hallowell (1969) usó la expresión *other than human beings*, con la que designó la segunda clase de abuelos. Ese apelativo ha sido muchas veces traducido por “no humanos”, aunque “seres distintos a los humanos” sería más apropiado en ése y otros casos similares.

Recientemente, a partir de la influencia de los modelos teóricos antropológicos originados principalmente en contextos amazónicos,<sup>3</sup> se normalizó el uso de la nomenclatura “humanos y no humanos” en los estudios sobre los pueblos mesoamericanos en general y los nahuas en particular. Así como otras dicotomías (naturaleza-cultura, natural-sobrenatural, cuerpo-alma, individuo-sociedad, etc.), ésta tampoco da cuenta de la diversidad de posibilidades ontológicas que los nahuas contemplan, de modo que, para evidenciar lo anterior y demostrar que el pensamiento de ese pueblo es articulado más bien en términos de lo que he llamado “gradientes de humanidad” (Milanezi 2020: 26, 94, 275), este trabajo retomará algunas narrativas cosmológicas y ciertas etapas del proceso de conformación de la persona para entender la especificidad de los conceptos de “humanidad” y “humano” según los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.<sup>4</sup> A partir de lo anterior, nos

daremos cuenta de que los seres que pueblan el cosmos nahua no son totalmente humanos o ineludiblemente no humanos, sino que transitan entre esos dos polos ideales según el contexto en que se encuentran, las relaciones que establecen, las conductas que adoptan y el tiempo/espacio que ocupan.

## La diferenciación de los seres en la conformación del cosmos

Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, así como muchos otros pueblos mesoamericanos, distinguen la existencia de dos edades cosmológicas separadas por un cataclismo cósmico. Según nos hacen saber los mitos cosmogónicos,<sup>5</sup> en la Primera Edad vivían sobre la tierra seres primordiales denominados con diferentes nombres: judíos, gentiles, gigantes, *tsitsimimej*, nuestros antepasados, los de antes, etc. Más que describir la fisionomía de los sujetos del tiempo primigenio, las narrativas enfatizan sus hábitos y forma de vida; por lo que se dice que, cuando el sol todavía no brillaba en el cielo y la superficie de la tierra era alumbrada solamente por una luz difusa, las personas de aquel entonces no creían en Dios, se peleaban y se mataban continuamente, no cultivaban para producir su propio alimento, se alimentaban de carne y sangre, comían a sus propios hijos o se unían entre sí (practicaban el incesto).<sup>6</sup> Así, notamos que la gente de la antigüedad actuaba de acuerdo con sus pasiones, apetitos y deseos, además de que no se sometía a ningún tipo de poder superior. A partir de las descripciones mitológicas, inferimos que en la Primera Edad cosmológica predominaron la violencia, la barbarie, la anarquía, la amoralidad y la ausencia de normas sociales que regulasen las relaciones entre los seres.

Cuentan los mitos que un día Dios decidió destruir el mundo para castigar a esa gente que no le hacía caso y así exterminar a la raza de los gentiles paganos.<sup>7</sup> Al contrario de sus congéneres, Noé era creyente y obediente de la voluntad de Dios, por lo que éste avisó a su discípulo que el diluvio se acercaba y le aconsejó construir un arca para salvarse con su mujer Malintzin.<sup>8</sup> Esta pareja primordial quedó responsable de repoblar la tierra en la Segunda Era cosmológica,<sup>9</sup> la cual se inauguró con el primer nacer del

esos capítulos para apreciar explicaciones más detalladas sobre los temas tratados.

<sup>1</sup> Sobre el debate al respecto de la dicotomía naturaleza-cultura, véase por ejemplo el volumen *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (2001).

<sup>2</sup> Específicamente, Hallowell (1969) demostró inconformidad con la dicotomía natural-sobrenatural, normalmente usada en los estudios sobre las cosmovisiones indígenas. Su crítica fue profundizada por Saler (1977).

<sup>3</sup> Por ejemplo, Descola (2012) y Viveiros de Castro (2013).

<sup>4</sup> Esta publicación está basada en mi investigación doctoral (Milanezi 2020), llevada a cabo entre los nahuas de la comunidad de San Miguel Tzinacapan del municipio de Cuetzalan del Progreso, ubicado en la Sierra Norte del estado de Puebla. En la tesis realicé una extensa actividad exegética de las narrativas cosmogónicas nahuas (primer capítulo) y analizo el proceso de conformación y disgregación de la persona (segundo capítulo). Por cuestiones de espacio, no puedo ampliar los ejemplos en este artículo, por lo que remito al lector a

<sup>5</sup> Los mitos cosmogónicos de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla utilizados para fundamentar las ideas expresadas en este artículo están registrados en los siguientes trabajos: Duquesnoy (2001), Milanezi (2013, 2020), Segre (1990), Reynoso *et al.* (2006), Taggart (1979, 1983) y Taller de Tradición Oral del CEPEC (s.f.). Hago mención específica a las narrativas donde se encuentran los temas tratados según las necesidades presentadas.

<sup>6</sup> Véanse los mitos narrados por Francisco de los Santos Castañeda, Rafael Vázquez y Martín Castillo (en Reynoso *et al.* 2006: 54, 99, 157, I), Pedro Arrieta y Pedro Santos Castañeda (en Segre 1990: 149, 173) y C.F.F. (en Duquesnoy 2001: 274).

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, el relato de Pedro Arrieta (en Reynoso *et al.* 2006: 227, I).

<sup>8</sup> Véase el relato de Pedro Arrieta (en Segre 1990: 149).

<sup>9</sup> Véase el relato de C.F.F. (en Duquesnoy 2001: 275).

sol, cuya luz fijó a las criaturas en sus vestimentas o fisonomías actuales. A partir de entonces, los seres abandonaron su forma fluida, acuosa e imprecisa —característica de la Primera Edad— y asumieron la corporeidad que hoy les identifica: “el armadillo endureció el huipil en la espalda, al caracol se le pegó su casa a la espalda, la iguana quedó pintada de bonitos colores, la lagartija quedó así como estaba, con la espalda sucia” (Taller de Tradición Oral del CEPEC s.f.: 71). Así, cada ser primordial de la Primera Edad fungió como una especie de semilla o germen vital que originó una clase de criaturas en la Segunda, de modo que Noé y Malintzin fueron los protohumanos que dieron origen a los “cristianos” o seres humanos,<sup>10</sup> quienes sustituyeron a los gentiles sobre la superficie de la tierra.

Anunciado el Diluvio, algunos hombres muy listos, ricos e inteligentes se rehusaron a morir y construyeron embarcaciones improvisadas para salvarse a sí y sus pertenencias, mientras que otros subieron a las cumbres de los cerros donde el agua no alcanzaba.<sup>11</sup> Ellos suponían que después de la inundación serían libres para vivir nuevamente como siempre y que continuarían ocupando un lugar importante (central) en el mundo postdiluviano. Cuando dejó de llover y el agua finalmente secó, esos hombres que eran del mismo “tronco” que Noé —de la misma especie—<sup>12</sup> notaron que había muchos ahogados esparcidos por todos lados y decidieron hacer una fogata para asarlos y comerlos. El humo llegó al cielo y Dios envió a un ángel a la tierra para saber lo que sucedía, pero el emisario, en vez de regresar a dar la noticia, se unió al festín: “él comió la carne de los animales y las personas muertos” (Taggart 1979: 730), por lo que se convirtió en zopilote y así fue condenado a consumir cadáveres para siempre. En cuanto a los hombres que desobedecieron la voluntad de Dios, fueron transformados en monos<sup>13</sup> y, a partir de entonces, perdieron la inteligencia y la capacidad de hablar mientras adquirieron las características que definen dichos animales en el presente, las cuales son, según los nahuas, la estupidez, la falta de socialización y la voracidad sexual (Taggart 1982: 43). Además, se metieron en el monte y ya no volvieron a vivir en casas en el pueblo.

Pese a la inevitabilidad del hecho, algunos seres prediluvianos no querían amanecer, esto es, someterse al poder del Sol (Cristo)<sup>14</sup> y, a la vez, ingresar al ciclo temporal de

vida y muerte, por lo que dijeron: “nosotros no veremos esa luz. Dicen que es caliente. Nosotros ya nos acostumbramos al frío. Esa luz es caliente. No la vamos a esperar, vamos a meternos a una cueva” (Taller de Tradición Oral del CEPEC s.f.: 61). Así, esos hombres que rechazaron el dominio solar se escondieron en el interior de las montañas y continúan viviendo en espíritu en la oscuridad fría y acuosa característica del tiempo primordial, de modo que se transformaron en los actuales Dueños de los Cerros (*Tepeuanimej*) y de los Lugares (*tajpianij*, cuidanderos), los cuales pueblan el paisaje de la Sierra y controlan los recursos del suelo y subsuelo.

Después de asumir el control en la Segunda Era cosmológica, los nuevos gobernantes cósmicos (Sol/Dios/Jesucristo, los santos, las vírgenes, etc.) se reunieron para decidir cómo iban a organizar el mundo recién inaugurado, quién se iba a encargar de qué, qué tarea tendría cada uno en el funcionamiento y mantenimiento del cosmos, además de definir cómo iban a vivir Noé, Malintzin y sus futuros descendientes, esto es, los “cristianos” o seres humanos. Con este propósito, la comitiva celeste escribió un libro llamado Biblia, el cual contenía los preceptos morales y normativos para orientar el modo de vida de la gente. El sacerdote convocó la primera misa para informar a todos cómo comportarse según las órdenes de Dios “Nuestro Señor” (*Tékotsin*), pero, mientras predicaba, era interrumpido por el Diablo (*Amokuali*, el hermano de Dios), quien distraía a los presentes haciéndolos dormir con la intención de que la gente permaneciera “pagana” en vez de que aprendiera la ley de Dios, esto es, la nueva pauta de conducta que les convertiría en “cristianos”.<sup>15</sup>

Esta postura rebelde por parte del Demonio significó una afronta a la voluntad de Dios y provocó su expulsión de la comunidad celeste. A partir de este evento, el Diablo lideró el partido antagonista al gobierno cósmico de Cristo-Sol, lo que provocó una polarización del universo en dos facciones: los que se alinearon con el poder solar y con la norma cósmica (los santos y las vírgenes) y fueron a habitar en el Piso cósmico de Arriba, llamado *Iluikak* (cielo) y, en contrapartida, los que rechazaron la instauración del dominio cristiano y de la nueva moral social, grupo conformado por el Diablo y los hombres que se escondieron de la luz solar en las cuevas, en el Nivel cósmico de Abajo (*Talokan/Miktan*), lugar de la germinación de las plantas y demás recursos de subsistencia y, a la vez, el dominio de la muerte (Milanezi 2020: 89).

Sobre la superficie de la tierra (*Taltikpak*), una dicotomía similar tomó lugar. Por un lado, Noé y Malintzin se alinearon con el grupo de Arriba porque siguieron los mandamientos de Dios, el cual ordenó a su discípulo sembrar en vez de matar a sus “hermanos” para comer: “Tienes que volver a hacer el mundo, tienes que hacer otro nuevo. Tienes que ver para que crezca la gente. Tienes que vivir, trabajar y mantenerse como siempre. Saca

<sup>10</sup> Según Chamoux (1996: 44) la transformación del significado de “cristiano” en “ser humano” no ocurrió en América, sino en Europa hace mucho tiempo, de modo que los nahuas habrían tomado prestado del español ese término que ya significaba ser humano y que pertenecía al lenguaje europeo más popular y cotidiano.

<sup>11</sup> Relato narrado por Pedro Arrieta (en Segre 1990: 154-155).

<sup>12</sup> Véase el mito narrado por C.F.F. (en Duquesnoy 2001: 275).

<sup>13</sup> Los mitos que mencionan la transformación de ciertos seres primordiales en monos pueden ser encontrados en Reynoso *et al.* (2006: 226-227, I), Duquesnoy (2001: 274-275), etc.

<sup>14</sup> La salida del sol o el nacimiento de Cristo son sucesos equivalentes en los mitos cosmogónicos nahuas (Taggart 1983: 56) y marcan el inicio de la Segunda Edad cosmológica, la de los “cristianos”.

<sup>15</sup> Los eventos míticos mencionados en ese párrafo son narrados de forma detallada por Juan de los Santos Dionisio (en Milanezi 2013: 117-126), además de que aparecen de forma dispersa en otros relatos nahuas.

tu semilla y trabaja otra vez” (Reynoso *et al.* 2006: 229, I). Reordenado el cosmos, la pareja de protohumanos y sus descendientes ocuparon el espacio terrestre central, el pueblo, y dieron inicio a una nueva forma de vida —detallada más adelante—, cuyas prácticas les transformó progresivamente en “cristianos” (seres humanos). Por otro lado, como se ha dicho, los congéneres de Noé que contrariaron la voluntad divina e intentaron sobrevivir al Diluvio fueron transformadas en monos y expulsados al espacio periférico de la superficie de la tierra, el monte, donde habitan los animales. De esta forma, el cosmos, tanto a nivel vertical como horizontal, quedó dividido entre los que se apegaron a la norma y los que se opusieron a ella y mantuvieron sus viejos hábitos de conducta.<sup>16</sup> De esta forma, hemos llegado a la configuración del mundo actual.

### La concepción nahua de la humanidad

Hemos visto que los seres primordiales que dominaron la superficie de la tierra en la Primera Edad cosmológica fueron repartidos en dos grupos según el criterio de aceptación o rechazo del nuevo orden mundial instituido a partir del amanecer. Así, los que instauraron la norma se transformaron en santos que habitan el Arriba (*Iluikak*), mientras que los que se opusieron a ella se transformaron en demonios del Abajo (*Talokanl Miktan*). De forma equivalente, sobre la tierra (*Taltikpak*), los que obedecieron la voluntad de Dios (símbolo del orden y de la moral) se transformaron en seres humanos (*kristianomej*) que habitan dentro de casas (*-chan; kali*) en el pueblo (*xolalpan*), mientras que los desobedientes se volvieron monos o animales (*okuilimej*) que ocupan los márgenes del cosmos, el monte (*kuouijitik*), espacio salvaje o no socializado debido a que ahí no imperan las reglas morales o la norma social de los “cristianos”. Al enfatizar esas particularidades, los mitos cosmogónicos nahuas pueden ser entendidos como una especie de teoría de la diferenciación y evolución de las especies. Al contrario de la selección natural de Darwin, la presión selectiva en ese caso no fue dictada por la adaptación al medio ambiente, sino por la adaptación social determinada por el apego o el rechazo a la norma y la moral.

Teniendo en vista lo expuesto hasta ahora, nos damos cuenta de que los “cristianos” o seres humanos de la Presente Edad se conformaron progresivamente como tales en la medida que adoptaron nuevas pautas de conducta y así se diferenciaron de los gentiles o pobladores de la Primera Edad. Con tal de visualizar esas transformaciones

de forma más didáctica, veamos los puntos de contraste entre ambos grupos.

Muchos seres primigenios de la Antigüedad poseían funciones cognitivas superiores como la capacidad de hablar, la inteligencia, entre otros, pero sólo aquellos que adoptaron la norma y la moral social completaron la diferenciación de las especies hasta alcanzar la humanidad. Noé fue elegido por Dios para repoblar el mundo con su esposa Malintsin debido a su conducta y no por su inteligencia u otra característica intrínseca (aspecto esencial). De hecho, los mitos dicen que los hombres prediluvianos que pertenecían al mismo “tronco” o “mata” que Noé (por lo que inferimos que compartían aspectos esenciales con él), no fueron elegidos por Dios para ser los “cristianos” del Nuevo Mundo. Al contrario, fueron transformados en monos debido a su comportamiento y perdieron la inteligencia y otros rasgos que los distinguía como sujetos importantes de la Primera Edad, de modo que se volvieron estúpidos, sexualmente voraces y no socializados, según lo apuntado párrafos atrás. De lo anterior extraemos que, según los nahuas, el ser humano es definido fundamentalmente por características conductuales y relacionales en vez de esenciales.

Los monos del presente son sobrevivientes de la Edad Antigua, pero no son “restos de humanidades anteriores” (Millán 2010b; Beaucauge *et al.* 2003), puesto que en la Era prediluviana los seres no habían alcanzado aún su identidad definitiva. En otras palabras, en el tiempo mítico, las características que definen a los actuales pobladores del cosmos nahua aún no habían sido totalmente forjadas, así como el día y la noche eran todavía indistinguibles. Por ello, no podemos hablar propiamente de seres humanos y tampoco de monos al referirnos a la Primera Edad, sólo de prehumanos y premonos, esto es, seres primordiales del mismo “tronco” que poseían el potencial (el factor esencial) para transformarse en humanos o en monos y terminaron por derivar en una u otra rama evolutiva debido al tipo de comportamiento que manifestaron, apegado o alejado de las órdenes de Dios (Sol/Cristo), la autoridad máxima del cosmos que representa el ideal de conducta.

Las acciones y decisiones de los seres primigenios en el Tiempo Antiguo determinaron sus formas o corporeidades (humano/animal) en el Tiempo Presente, además de su lugar en el cosmos (centro/periferia, arriba/abajo). El hecho de que el mito expuesto anteriormente destaque que el ángel se volvió zopilote después de comer la carne de los difuntos ahogados en el Diluvio refuerza esa constatación. Es probable que, si el emisario de Dios hubiera acatado la orden divina en vez de cometer la infracción, no se hubiera transformado en el animal carroñero que es. Por lo tanto, nunca existió una supuesta “humanidad compartida”<sup>17</sup> en el tiempo primordial tal

<sup>16</sup> Por ello, en el estrato cósmico de Abajo (el inframundo), en el monte, durante la noche y en ciertas épocas del año, todavía es posible encontrarse con los habitantes de la Primera Edad cosmológica (los anteriores), quienes continúan practicando acciones amorales y alimentándose de “carne y sangre”, esto es, de los componentes físico-anímicos de los “cristianos”, por lo que son considerados devoradores de gente (*tekuanimej*) que provocan enfermedades y hasta la muerte.

<sup>17</sup> Sólo podríamos hablar de una “humanidad compartida” entre todos los seres del tiempo primigenio de la mitología nahua si definiéramos “humanidad” según los parámetros occidentales: presencia de volición, intencionalidad, agencia, entre otros (Martínez González 2017: 148) y, de ser así, estaríamos asumiendo de forma etnocén-



Cuadro 1. Diferencias entre gentiles y “cristianos”

Gentiles de la Primera Edad	Seres humanos o “cristianos” de la Segunda Edad
No trabajan para subsistir	Trabajan y viven de la agricultura
Se alimentan de carne cruda y sangre	Se alimentan de maíz (alimento cocido y procesado en forma de tortillas)
No soportan la luz solar y “trabajan” durante la noche (salen de sus “escondites” en el periodo nocturno a robar los componentes anímicos de los humanos)	Trabajan durante el día y descansan en la noche
Se “comen” unos a los otros (incesto)	Respetan las normas morales y condenan el incesto, el adulterio, la promiscuidad, entre otros.
Se matan y se pelean entre sí (relaciones basadas en la depredación)	Siguen las reglas de interacción social basadas fundamentalmente en la reciprocidad
Actúan de acuerdo con sus impulsos, instintos y deseos	Controlan sus pasiones y apetitos (la actitud moderada es apreciada entre los nahuas)
No creen en Dios y no respetan a ningún poder superior	Rinden culto a Dios y viven de acuerdo con los preceptos “dictados” por él plasmados en la moral social nahua
Habitan en el Piso de Abajo y en el monte (márgenes del cosmos)	Viven en casas en el pueblo en la superficie de la tierra (centro del cosmos)

Fuente: elaboración propia

como sugirieron algunos autores (Millán 2010a, 2010b, 2014b; Reynoso *et al.* 2006: 110, I) y podríamos pensar en una especie de “animalidad compartida” (Martínez González 2010), pero en el sentido de que los seres primordiales, independientemente de sus aspectos esenciales –los cuales no son muy aclarados en los mitos– vivían como animales, esto es, no trabajaban, cometían incesto, no se respetaban, se agredían entre sí, entre otros.<sup>18</sup> Finalmente, la humanidad, tal cual la conciben los nahuas, es una particularidad de la Segunda Edad o del presente.

En suma, la cosmología nahua narra de forma concomitante la formación de la humanidad y de la sociedad maseual. La condición humana no es una categoría fija, sino adquirida en la medida que algunos seres primordiales de la Primera Edad aprendieron a controlar sus impul-

sos, pasiones, deseos, pulsiones vitales, y así integraron la moral y las reglas de convivencia social a su modo de vida, lo que solamente fue consolidado en la Segunda Edad, la del presente. Si bien los “cristianos” ocupan un lugar central en el mundo actual, esta posición no está garantizada de forma permanente puesto que existe la posibilidad de que pierdan la humanidad y sean obligados a ocupar una posición cósmica marginal, al estilo de lo que les sucedió a los monos. En el próximo apartado, hablaré de la amenaza constante de que el cosmos nahua sufra un proceso de involución o entropía, peligro que se pone de manifiesto en la posibilidad de que los “gentiles” invadan la superficie de la tierra y pongan fin a la edad actual, lo que significaría el fin del mundo o el regreso a un estado de animalidad.

## El “fin del mundo” o la disgregación social

Hemos visto que parte de los seres primigenios de la Primera Edad se transformaron en la “facción subversiva” –la fuerza contraria que trabaja para “descomponer” lo que obró el Sol durante el día– y se refugiaron en el Piso Inferior del cosmos, asociado con las cuevas, barrancas, bosques, manantiales, etc. Otro grupo de seres prediluvianos, los que asumieron el comando del universo desde el Nivel de Arriba (el cielo) e impusieron la norma, se dedican a vigilar a los disidentes, cuyo papel de “devoradores de gente” (*tekuanimej*) motiva su intención de invadir la tierra para comer a todos los “cristianos” y diseminar su antigua forma de vida, basada en la depredación. La luz del Sol (Cristo) mantiene a la raya a los seres amorales del pasado cosmológico, aunque ellos regresan a la superficie de la tierra durante la noche, cuando el poder solar está debilitado. Durante este periodo, la Primera Edad se repite en la Segunda, de modo que el pasado invade periódicamente el presente, la oscuridad

trica que nuestra definición de humanidad debería ser referencia para pensar todas las concepciones de humanidad del mundo. Para los nahuas, la humanidad se define más por aspectos conductuales que por las características mencionadas.

<sup>18</sup> La depredación –y no la reciprocidad– es el modelo de relación predominante entre los animales silvestres, de modo que comportarse según esa lógica implica deshumanizarse, esto es, perder el aspecto relacional del ser humano. Hemos de tomar en cuenta que algunos animales del monte manifiestan mayor grado de “animalidad” que otros. Por ejemplo, los *tekuanimej* o “devoradores de gente” (como la serpiente, el tigre, el zorrillo, entre otros) generalmente andan solos y son altamente agresivos, de modo que encarnan un alto grado de “animalidad” al carecer de habilidades sociales. Por otro lado, algunos animales colaboran entre sí y conforman familias, de modo que en términos conductuales son más cercanos a los seres humanos. Según Beaucage y Taller (2017), las abejas, las avispas y las hormigas (los insectos sociales) construyen una morada donde la madre (*-tenan*) puede procrear y donde se cuida mucho a la descendencia. Por otro lado, otros insectos, como las moscas, son mal vistos por los nahuas porque duermen y se acuestan al azar debajo de las hojas, además de que sus crías no son alimentadas por la madre y son obligadas a buscar su propia comida. Aún según los mismos autores (2012: 184), en la taxonomía nahua, el término *okuilín* (animal, el cual no se limita a la fauna puesto que incluye a todas las “bestias fantásticas” que se alimentan de la “sombra” de los seres humanos) no se opone a “mineral” o “vegetal”, sino, en muchos casos, a *kristianoj* (ser humano).

domina la claridad y los gentiles de la antigüedad vuelven a reinar (Milanezi 2020: 95).

Los habitantes del Abajo, a pesar de subyugados por sus adversarios celestes, no fueron definitivamente derrotados e intentan, de forma permanente, librarse del control al que fueron sometidos. Por ello, la organización sociocósmica que define la presente Edad está bajo constante amenaza de entropía, la cual, si es consumada, provocará un cataclismo cósmico o el “fin del mundo”, equivalente a la destrucción de los valores y de las instituciones sociales nahuas que hicieron posible la formación de la humanidad y del mundo actual. Para evitar lo anterior, es necesario que la colectividad humana lleve a cabo acciones que refuerzan el orden cósmico, esto es, el orden social. Por ello, a nivel colectivo, los nahuas alaban y ofrendan a Dios, los santos y las vírgenes, especialmente durante las fiestas patronales, lo que fortalece la cohesión social y, a la vez, asegura que la comunidad celeste siga controlando a los habitantes del Abajo, cuya acción en el mundo está marcada principalmente por sucesos que atentan contra la continuidad del cosmos, como las calamidades climáticas (inundaciones, huracanes, tormentas, entre otros), las cuales recuerdan el caos y el desorden del tiempo primigenio.<sup>19</sup>

Aún con el propósito de evitar el cataclismo cósmico, a nivel individual es necesario que todo “cristiano” respete la “ley de Dios”, esto es, viva de acuerdo con ciertos principios que guían la forma de vida nahua, los cuales incluyen practicar las reglas de convivencia entre los seres basada fundamentalmente en la reciprocidad, controlar los impulsos y pasiones, evitar las acciones basadas en la envidia y demás emociones negativas, cumplir los compromisos debidos a los santos, a la comunidad y a la familia, trabajar la tierra y así ganarse el sustento, alimentarse de maíz, entre otros (Taggart 1983: 59-60; Milanezi 2020: 90-91). Esto porque las conductas fuera de la norma no favorecen la reproducción social y, a la vez, no contribuyen a preservar la sociedad y, por extensión, el cosmos como un todo.

Un relato nahua alerta ante la posibilidad de que los “cristianos” pierdan la posición central que ocupan actualmente en la superficie de la tierra y transiten a la periferia: “Si nosotros queremos escapar de una decisión de Dios, quizá cuando traiga el fin del mundo nos convierta en monos y si esperamos el fin del mundo, Dios sabrá en qué lugar ponernos” (Reynoso *et al.* 2006: 227, I). Así como los hombres de la Primera Edad fueron transformados en monos por las infracciones que cometieron contra las órdenes divinas, los seres humanos de la presente era corren el riesgo de sufrir el mismo destino si no respetan las decisiones de Dios. Por lo tanto, la condición humana no está garantizada indefinidamente, sino que depende del apego a las normas. Asimismo, la identidad de los seres no está determinada primordialmente por factores esenciales, sino por el lugar ocupado en el

cosmos, la posición en una red de relaciones que no es categóricamente fija.

En consonancia con lo anterior, los relatos y testimonios nahuas reúnen muchos ejemplos de personas que no supieron controlar sus pasiones y apetitos al dejarse guiar por conductas antisociales o inmorales y así perdieron sus lugares en la red de relaciones sociales, de modo que terminaron yendo a vivir en el monte con los animales.<sup>20</sup> Así, se dice que los flojos se cambian en zopilotes o gavilanes, los adúlteros y promiscuos se vuelven perros, los agresivos se convierten en osos o monos, los ladrones en coyotes, mientras que el que se atreve a acostarse con un pariente de sangre o ritual se transforma en toro (Taggart 1983: 175; Milanezi 2020: 91). Por lo tanto, el que actúa como animal se animaliza, esto es, pierde el aspecto relacional o social que le hace “cristiano” y así tiene la corporeidad antropomórfica transformada, de modo que los demás dejan de reconocerlo como ser humano y lo ven como animal. En las palabras de un señor de Tzincapán: “Había un señor acá cerca que hizo pecado con su hija [cometió incesto]. Los niños estaban durmiendo y vieron un *kuakoej* [toro] dentro de la casa. Llamaron a su mamá y le dijeron que el toro estaba ahí dormido, pero era su abuelo. Se ve cristiano [humano], ¡pero ya se volvió animal!” (Milanezi 2020: 91).

En la medida que más personas se animalizan o se comportan como animales (actúan en contra de la moral y las normas colectivas), la sociedad queda debilitada, lo que pone en riesgo la supervivencia de todo el cosmos ya que existe una continuidad entre el orden social y el natural. Por lo tanto, el mito nahua del fin del mundo expresa una preocupación por la disgregación de las instituciones y de los valores sociales, mientras que otros relatos refuerzan la importancia de someter los impulsos y deseos individuales a la norma social para hacer prosperar la vida en sociedad.

## El ciclo de vida y la conformación del ser humano

Los rituales del comienzo del ciclo de vida están en consonancia con los mitos cosmogónicos nahuas, de modo que también enfatizan la importancia de la adopción de ciertas pautas de conducta como factor determinante en la conformación del ser humano, lo que reafirma —desde las prácticas sociales— la importancia del aspecto relacional y conductual en la noción nahua de persona. El recién nacido llega al mundo con el potencial para volverse completamente humano, pero carece todavía de “socialidad”, pensada como la sustancia vital producida en las relaciones sociales que aporta fuerza (*chikaualis*) y funciona como una especie de materia prima que conforma el “cuerpo social” del sujeto (Milanezi 2020:

<sup>19</sup> Sobre las acciones que reafirman el orden cósmico y así contribuyen a la continuidad del mundo véase Milanezi (2020: 120-132).

<sup>20</sup> Véase por ejemplo los relatos narrados por Rufina Manzano, Gabriel Francisco Pedro, Salvante y Micaela Zamites (en Reynoso *et al.* 2006: 138-144 y 166, II), en los cuales se describe cómo ciertas personas se transformaron en animales al no seguir las pautas de conducta de los “cristianos” o seres humanos.

218). Por lo tanto, la socialización es indispensable para la construcción cabal del ser humano, el cual introyecta los valores morales y conductuales del grupo en la medida que se vuelve miembro de la sociedad. A grandes rasgos, veremos cómo se da ese proceso.

El feto es poseedor de un corazón (*yolot*), donde se concentra inicialmente su fuerza vital. En el momento del parto, el destino del nonato es ligado al de un animal silvestre que supuestamente nació al mismo tiempo que él, de modo que ambos comparten lo que he llamado “sombra-animal” (Milanezi 2020: 209), la cual aporta calor y fuerza al bebé, además de los rasgos de su temperamento, esto es, las tendencias o predisposiciones innatas que tanto los infantes como los animales presentan al nacer (Rothbart *et al.* 2006: 100). Así, el que posee “sombra-animal” de conejo está predispuesto a ser amigable, el que la comparte con el tlacuache podrá volverse ladrón, con la paloma será muy inquieto, mientras que el que tiene como “animal-compañero” al tigre, zorro, gavián u otro depredador está propenso a ser brujo.

Al comienzo de la vida, el bebé se parece a los gentiles de la Primera Edad cosmológica debido a que sus deseos, pasiones y pulsiones –propios de la “sombra-animal” que predomina en esta etapa inicial– guían su comportamiento. El infante tiene caprichos, hace berrinches, llora, no come todavía maíz, etc., lo que significa que no responde a las pautas de conducta propias de los seres humanos. De hecho, los niños sólo se vuelven humanizados en la medida que aprenden a controlar sus impulsos, por lo que los padres nahuas se preocupan por educar a sus hijos para que se distingan de los animales (Taggart 2003: 16 y 21). En consonancia con el hecho de que los seres primigenios de la Primera Edad poseían una identidad fluida y solamente fijaron su corporeidad a partir del primer amanecer, el cuerpo del recién nacido es frío, acuoso y amorfo, como una plantita tierna (*selik*) que recién brotó del estrato cósmico de Abajo y sólo endurecerá conforme reúna de forma progresiva calor vital hasta hacerse fuerte (*chikauak*).<sup>21</sup> Para ello, el neonato debe pasar por una serie de rituales que le aportarán fuerza calórica-vital (*chikaualis*), mientras gradualmente asume los roles que conformarán su identidad con relación al grupo.<sup>22</sup> Así, poco a poco, alcanzará la integración a la sociedad o comunidad humana y se volverá completamente “cristiano”.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> La criatura cuando nace es agua, comparada a un chilacayote tierno, mientras que el anciano es palo, resecado y endurecido y, por lo tanto, es fuerte (*chikauak*), puesto que acumuló calor en su cuerpo (Chamoux 2011: 169-170).

<sup>22</sup> Asumir un cargo comunitario, contraer matrimonio, ser padrino de bautizo, apuntarse como danzante, entre muchos otros roles sociales, aportan fuerza vital o *chikaualis* al sujeto y así favorecen su suerte y su salud (Milanezi 2020: 238; Acosta Márquez 2013: 135; Chamoux 2011: 173, etc.). Antiguamente, los ancianos eran las autoridades comunitarias de los pueblos indígenas puesto que habían cumplido con todos los cargos y así acumulado una gran cantidad de fuerza (Chamoux 2011: 169).

<sup>23</sup> Aunque, mismo en la vida adulta, el sujeto corre el riesgo de perder el aspecto relacional del ser humano y transformarse en animal.

El bautizo –una especie de segundo nacimiento, social en vez de biofísico– es el primer paso en el proceso de humanización o integración al orden social. Los padrinos son los encargados de parir socialmente al ahijado, por lo que le dotan de varios dones que conformarán el otro aspecto del componente físico-anímico<sup>24</sup> del sujeto, el cual he llamado “sombra-social” (Milanezi 2020: 220). Al contrario de la “sombra-animal”, la contraparte social no se fija al cuerpo del recién nacido de manera espontánea en el momento del parto, sino que depende de varias acciones rituales encabezadas por los padrinos de bautizo, las cuales duran aproximadamente siete años. Por lo tanto, en vez de innato, ese aspecto debe ser construido o adquirido socialmente y por ello conforma la dimensión relacional del ser humano, la que depende de las relaciones sociales para conformarse y mantenerse a lo largo de la vida.

El nombre propio es el primero de los varios dones que recibirá el recién nacido a partir de la ceremonia de bautizo, de modo que padrino y ahijado (o madrina y ahijada) se dirigirán entre sí con el apelativo *notokay*, el cual literalmente significa “mi nombre” (el que tiene el mismo nombre que yo), aunque el término en náhuatl se traduzca por padrino o ahijado según quien lo diga. Además de dotar al infante de una identidad e infundirle fuerza vital, el nombre de pila<sup>25</sup> encarna los rasgos del carácter que se transmiten del padrino al ahijado y, a la vez, modula las predisposiciones temperamentales y anti-sociales de la “sombra-animal”. Por ello, es importante elegir bien al padrino de bautizo dado que una mala elección por parte de los padres podrá tener repercusiones negativas en el destino del niño, el cual puede volverse una persona con mal-carácter.<sup>26</sup>

Al transmitir el nombre, el padrino comparte con el ahijado una sustancia físico-anímica indispensable en la conformación de la persona. De ahí que el nombre propio no tiene valor puramente nominal, sino que es parte constitutiva del cuerpo y, según las prácticas sociales, es tratado como sustancia o cosa, por lo que puede perderse, ser capturado por las entidades telúricas o incluso intercambiado por bienes materiales. Durante el procedimiento terapéutico denominado *tanotsalis* (llamada), el curandero pronuncia el nombre del enfermo repetida-

<sup>24</sup> La “sombra” (compuesta de dos aspectos: el animal y el social) no se define como el alma del cristianismo, algo de índole inmaterial y espiritual-personal (Ferrater Mora 1965: 77), sino que, entre otras diferencias, presenta cierta materialidad, sobre la que trataré más adelante. Por ello, prefiero hablar de “componente físico-anímico” y así destacar la diferencia con relación al concepto de “alma”, la cual no quedaría enfatizada si me refiriera a la “sombra” simplemente como componente anímico.

<sup>25</sup> Además de ser un don del padrino al ahijado, el nombre propio normalmente está ligado a un santo encargado de proteger al recién nacido puesto que los nahuas nombraban a sus hijos según el onomástico del día del nacimiento.

<sup>26</sup> Véase el cuento “El ahijado del Diablo” en Lok (1991: 77-78) y una versión más detallada del mismo relato en Milanezi (2013: 108-113), el cual advierte a los papás nahuas sobre el peligro de no elegir bien al padrino de bautizo, cuyo carácter tendrá profundo impacto en la personalidad del niño/niña.

mente para reintegrar ese componente físico-anímico al cuerpo y así restablecer la salud del paciente que sufría de “susto”. Paralelamente, el que decide entablar un pacto con el Diablo a cambio de riquezas, debe “anotarse” en la cueva, esto es, entregar su propio nombre (su “sombra”), el cual servirá de comida (fuerza vital) al Demonio y modificará el destino del pactante, ya que acortará su tiempo de vida (Milanezi 2013: 83). En suma, el nombre propio es un patrimonio y herencia que debe ser cuidado. Por ello, en el pasado los niños nahuas evitaban revelar cómo se llamaban a los extraños, por miedo a tener sus nombres o “sombras” robados.<sup>27</sup>

Los padrinos también son los responsables de donar la primera vestimenta del ahijado, la cual identifica al niño/a según su género y sustituye el traje de atributos indiferenciados usados por los neonatos durante el periodo anterior al bautizo (Millán 2016: 206). La indumentaria es la materialización del cuerpo social en proceso de construcción, el cual se origina a partir de la “socialidad” o sustancia vital inicial producida por los padrinos. Estos, después de haber vestido al ahijado para la ceremonia en la iglesia, lo devuelven a la casa de sus padres en una procesión festiva que se denomina “entrega” (Millán 2014a: 36). Antiguamente, la entrega se repetía por siete años consecutivos y, además del traje tradicional, el niño recibía un pequeño machete mientras la madrina le decía “ven, vámonos a buscar madera”. Si se trataba de una niña, ésta recibía una calabacita mientras escuchaba las siguientes palabras: “ven, vamos al río a lavar la ropa” (Lok 1991: 87). El machete y la calabaza son las herramientas que remiten al trabajo que el infante debe asumir en la vida adulta de acuerdo con su género, de modo que en ese momento el ahijado es investido simbólicamente de su función social. Asimismo, en esa ocasión la madrina daba de comer a la criatura, quien por primera vez probaba alimentos a base de maíz (atole, tortilla y mole de guajolote) y así empezaba a transitar de una dieta de “carne y sangre”, propia de los gentiles, a otra basada en el alimento por excelencia de los seres humanos.<sup>28</sup>

A los siete años, se asume que el niño ya integró al cuerpo todos los aspectos de su “sombra” y dejó de ser demasiado vulnerable a las enfermedades, además de que ya aporta “fuerza” (trabajo) a la red de intercambio recíproco que conforma a los miembros de la colectividad humana y los une a los demás pobladores del cosmos. Después de ese periodo de compromiso formal, los padrinos ya no poseían ninguna obligación específica con el ahijado, aunque normalmente serían sus padrinos de boda, ocasión en que le regalaban otra vestimenta (Lok 1991: 87-88), la cual remite al nuevo papel social asumido por el sujeto en esa etapa de la vida adulta: el de

marido o esposa. Finalmente, los padrinos de bautizo son los que instauran las pautas de conducta indispensables en la conformación de la persona y cimentan el “cuerpo social” del ahijado a través de la transmisión de una serie de dones.

Aunque los primeros años del ciclo de vida son fundamentales en la conformación del aspecto relacional del ser humano, la persona es una “obra” en permanente construcción. De modo que, a lo largo de la vida, el sujeto debe continuar participando activamente en la red de intercambio con tal de seguir acumulando fuerza vital (*chikaualis*). De lo contrario, estará más propenso a sufrir accidentes, enfermedades e infortunios puesto que, sin esa sustancia vital adquirida continuamente en las relaciones sociales, la persona se vuelve más susceptible de perder la “sombra”, la cual escapa del cuerpo y es capturada por los “devoradores de gente” (*tekuanimej*) que habitan en el estrato cósmico inferior. De hecho, muchos males tratados exclusivamente por los curanderos (el “susto”, el “aire”, la enfermedad por la envidia, el mal de ojo, etc.) son resultado de las relaciones sociales mal sucedidas, tanto entre los miembros de la sociedad nahua, así como entre ellos y los demás pobladores del cosmos.

Por otro lado, los individuos que continuamente manifiestan atributos antisociales y se comportan de manera inversa a la que se espera de los “cristianos”, también pierden el aspecto relacional humano y se transforman en “animales” (*okuilimej*), seres no socializados según la moral social nahua. De este modo, así como la humanidad no es una condición permanente —sino una etapa de un proceso evolutivo que puede sufrir una suerte de involución si las personas dejan de actualizar el conjunto de normas y valores que fundó la sociedad nahua—, a su vez, el ser humano tampoco es una entidad del todo estable y delimitada, de modo que sus hábitos, conductas y relaciones influyen en la cohesión o la disgregación de los componentes físico-anímicos que conforman su cuerpo e identidad. Por consiguiente, cumplir las reglas de interacción entre los seres, basadas fundamentalmente en la reciprocidad, es indispensable para mantener la salud y por extensión la humanidad.

A partir de lo descrito hasta ahora, nos damos cuenta de que el ser humano está compuesto por una aglutinación de sustancias vitales de distintos orígenes, algunas de carácter esencial o innato mientras que otras son relacionales o adquiridas, ya que dependen de las relaciones sociales para ser formadas y conservadas en el cuerpo. A lo largo de la vida, el sujeto transita entre grados de menor o mayor humanidad que varían según varios factores. Al nacer, la criatura carece de la sustancia vital producida en las relaciones sociales y aún no conoce el código conductual de los seres humanos, de modo que transita desde una condición de “animalidad”, parecida a la de los gentiles de la antigüedad, hacia la integración al colectivo “cristiano”. Asimismo, a lo largo de la vida, la persona es pasible de perder el aspecto relacional que conforma su cuerpo debido a varias circunstancias: una enfermedad provocada por el no cumplimiento de las normas de in-

<sup>27</sup> Sobre la importancia del nombre véase Milanezi (2020: 221-222), Millán (2014a) y Reynoso *et al.* (2006: 65, II).

<sup>28</sup> Según los nahuas, la sangre materna es la fuente de alimento para el feto en el útero y también para el recién nacido a través de la leche, de modo que el bebé se alimenta del “cuerpo” de su madre, esto es, de “carne y sangre”, tal como los gentiles, quienes se alimentaban de sus congéneres.



teracción social, el abandono de la comunidad seguido de ruptura de los vínculos sociales, el comportamiento inadecuado que no honra los compromisos y los roles asumidos, etc. Finalmente, la persona humana, según los nahuas, es una condición que necesita ser actualizada constantemente.

## Gradientes de humanidad

Según lo que he argumentado hasta aquí, de acuerdo con la concepción nahua, la humanidad y lo humano son definidos tanto por aspectos esenciales como relacionales y/o conductuales; los segundos son preponderantes a los primeros, puesto que las conductas o relaciones modifican el lugar que el sujeto ocupa en el cosmos y de esta forma transforman su identidad, interioridad y fisionomía. Noé y otros hombres prediluvianos poseían un ancestro común (pertenecían al mismo “tronco” o “mata”, como dicen los nahuas) y, por lo tanto, inferimos que compartían el aspecto esencial o la potencialidad de volverse completamente humanos. Sin embargo, solamente Noé y Malintzin completaron el proceso de transformación hacia la humanidad, mientras que los demás sobrevivientes del Diluvio se convirtieron en monos luego de cometer infracciones. Consecuentemente, perdieron la inteligencia, el habla, el rol, el lugar que ocupaban en el cosmos mientras adquirieron la corporeidad e interioridad que les caracterizan actualmente, las cuales no coinciden con la morfología y la subjetividad de los “cristianos”. Así, el aspecto relacional/conductual modifica el esencial, de modo que el ser humano no es sólo el ser (ontología), sino más bien el hacer (praxis).

Así como para otros pueblos mesoamericanos, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, “la posesión de volición e intencionalidad no son suficientes para que un ente pueda ser considerado humano”, además de que “la humanidad [...] no se corrobora ni por la posesión de un cuerpo ni por la de un alma, sino que los argumentos considerados siempre fueron de orden comportamental” (Martínez González 2017: 136 y 138, respectivamente). Por ello, es necesario siempre tomar en cuenta al menos dos aspectos —el esencial y el relacional/conductual— a la hora de identificar la ausencia o presencia de lo “humano”, aunque esos dos marcadores de humanidad también poseen fronteras difusas puesto que la conducta o el tipo de relación determina las formas o fisionomías de los seres y éstas anuncian el tipo de conducta y/o relación.<sup>29</sup> De todos modos, los pobladores del cosmos no están divididos en dos grupos bien delimitados, antagónicos y radicalmente distintos (humanos por un lado y no hu-

manos por el otro), sino que lo más común es que nos encontremos con una especie de “gradientes” de humanidad.<sup>30</sup> Veamos algunos ejemplos.

A los ojos de los nahuas, los “mestizos” son promiscuos y cometen incesto porque se casan con sus primas, además de que no son buenos devotos de Dios porque no realizan las fiestas patronales con la misma dedicación que los indígenas (Taggart 1983: 29). Asimismo, son consumidores de carne ya que introdujeron la ganadería en la Sierra Norte de Puebla, al contrario de los campesinos que trabajan la tierra y comen maíz. Los “mestizos” son representados en los relatos nahuas por el Diablo u otros personajes inmoderados, los cuales manifiestan un apetito exagerado por el sexo y roban a las mujeres para “devorarlas” (Taggart 2008: 200). Todos esos hábitos de conducta los aproximan de los gentiles de la Primera Edad, por lo que podríamos decir, bajo esa lógica, que los “mestizos” son esencialmente humanos, pero no relacionalmente, ya que no cumplen las pautas de conducta de los “cristianos”. De hecho, son llamados por los nahuas *koyomej* (coyotes), término que hace alusión al hecho de que muchas veces acapararon la producción agrícola de los campesinos, esto es, se apropiaron de los frutos del esfuerzo ajeno, así como los coyotes que no producen su propio sustento, sino que roban los huevos de las gallinas para alimentarse. En suma, referirse a alguien con el apelativo *koyot*<sup>31</sup> significa decir que no practica la reciprocidad, sino la depredación: toma algo sin dar algo más a cambio.

Así como los seres de la Primera Edad cosmológica no conocían la luz, además de que se alimentaban de la “carne y sangre” de sus congéneres, el feto pasó nueve meses en la oscuridad del vientre consumiendo la sangre materna ya que, según los nahuas, la sangre menstrual es desviada al embrión durante el embarazo y la criatura, al mamar, también se alimenta indirectamente de la sangre de la madre, el líquido vital que concentra la fuerza del cuerpo. Así, el recién nacido no es totalmente humano hasta que no integra la “sombra-social”, la cual encarna los valores y las conductas de la colectividad. Ese componente físico-anímico depende de la ayuda de los demás para forjarse y fijarse en el sujeto, de modo que las relaciones sociales producen parte de la argamasa que conforma el cuerpo humano. Consecuentemente, los que dejan de participar de la red de intercambios corren el riesgo de perder el aspecto relacional de la persona.

Los pobladores del Arriba (santos y vírgenes), quienes instauraron la norma en el cosmos, pueden ser considerados humanos en términos relacionales puesto que interactúan de forma recíproca con los nahuas, aunque carecen

<sup>29</sup> Por ello, como lo reveló Martínez González (2017: 148) al estudiar el nahualismo: “es posible actuar bajo dos cánones diferentes: uno antropomorfo, que privilegia el intercambio, la alianza y la reciprocidad —por medio de regalos, ofrendas y sacrificios—, y otro zoomorfo, en el que la caza, el combate y el consumo aparecen como mecanismos recurrentes para la identificación, asimilación y diferenciación.”

<sup>30</sup> Por la vía del análisis lingüístico, Chamoux (1996: 48) llegó a una conclusión similar y también detectó “grados de humanidad” en el pensamiento nahua. De modo que, según la autora, el término *ámo cristiano* (no cristiano) no implica una negación radical y más bien significa “no realmente”, “no completamente” humano.

<sup>31</sup> El término “coyote” (*koyot*) no se refiere solamente al “mestizo” abusivo que no sigue las normas indígenas de reciprocidad, sino que también puede ser usado para caracterizar a la persona nahua que falla en respetar a los demás (Taggart 2008: 199).

de los componentes esenciales de los “cristianos” (no descienden del mismo ancestro y no poseen corporeidad). Los seres que se refugiaron en el Piso Inferior del cosmos y nunca integraron la moral nahua, como el Diablo y sus aliados que se dedican a robar la “sombra” de la gente (se alimentan de “carne y sangre”, según lo que se dice), no son humanos en términos esenciales y tampoco en términos relacionales puesto que siguen practicando sus viejos hábitos de conducta, basados en la depredación. Por otro lado, los nahuas entablan relaciones de reciprocidad con algunos seres que habitan el Abajo, los responsables de la germinación de las plantas y la administración de los recursos como agua, peces, animales, etc. En el contexto ritual, dichos seres adquieren temporalmente el aspecto relacional humano, puesto que se comportan como “cristianos” que intercambian sus bienes en términos equitativos y actúan dentro de las reglas.

Los nahuas que se apegan a la norma social y la forma de vida “cristianas” son humanos esencial y relacionamente; los que cometen infracciones se animalizan, por lo que deben recurrir a los rituales terapéuticos de los curanderos para recobrar la “humanidad”, esto es, reparar los daños cometidos y reintegrarse al orden socio-cósmico. Los “mestizos”, los extranjeros y otros pueblos son humanos “a medias” puesto que sólo poseen el factor esencial, pero no practican el modo de vida de los “cristianos”. El curandero (*tapajtikej*), el cual lucha oníricamente con los secuestradores de la “sombra” del enfermo, actúa en ciertos momentos al margen de la moral social con el propósito de ganar las batallas oníricas que traba con los seres del inframundo, de modo que roba, mata y depreda. En estas circunstancias, el especialista ritual se “transforma” en “animal” (permite que el aspecto animal de su componente físico-anímico tome el control) y pierde temporalmente su condición humana, con la capacidad de recuperarla una vez que cura al paciente. Por lo tanto, el curandero es capaz de transitar entre los polos humano/social y animal/amoral de la personalidad sin comprometer definitivamente su identidad. Por otro lado, el brujo (*naual*), el cual trabaja para el diablo, es llamado de forma peyorativa “animal” (*okuilij*) por causar daño a sus congéneres, de modo que a los ojos de sus vecinos no es “humano” (Reynoso *et al.* 2006: 89, II; Milanezi 2020: 147).

Las posibilidades de combinaciones en los ejemplos presentados hasta ahora demuestran que el cosmos no está dividido categóricamente entre “humanos” y “no humanos”, de modo que adoptar esta nomenclatura sin problematizarla implica simplificar la diversidad de posibilidades del pensamiento nahua y volverlo estático. Según la ontología nahua (la cual no es sólo ente, sino praxis), los seres no son totalmente humanos (*kristianomej*) o no humanos (*amo kristianomej*), sino que transitan entre esos dos polos ideales según las circunstancias y las fases de la vida. En realidad, nadie es capaz de cumplir de forma permanente e ininterrumpida los principios que definen al ser humano, por lo que las infracciones que hieren ese modelo son cometidas a cada instante —de ahí

la necesidad de los rituales, los cuales retoman temporalmente el orden en un universo que se caracteriza por estar en permanente peligro de entropía. Así, la humanidad es la meta espiritual y filosófica que la colectividad se propone alcanzar en lugar de una condición adquirida de una vez y para siempre; por ello, es pasible de ser perdida una y otra vez. De ser así, sugiero abandonar el uso indiscriminado o inconsciente de las categorías “humano” y “no humano” para así evitar proyectar las abstracciones y dicotomías ontológicas de nuestro pensamiento en la visión del mundo del Otro.

## Referencias

- Acosta Márquez, E. (2013). La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Dimensión Antropológica*, 20 (58): 115-148.
- Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral del CEPEC (2003). Una mirada indígena sobre naturaleza y cultura. La mujer, el oso y la serpiente en dos mitos nahuas. *Cuadernos del Sur*, 9 (10): 59-74.
- Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral del CEPEC (2017). Les petites bêtes dans l'histoire et les cosmologies amérindiennes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 46 (2-3): 95-110.
- Chamoux, M. N. (1996). L'humain et le non-humain dans un dialecte nahuatl contemporain. *Amerindia*, 21: 37-53.
- Chamoux, M. N. (2011). Persona, animacidad, fuerza. P. Pitrou, C. Valverde y J. Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica* (pp. 155-180). México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola P. y G. Pálsson (coords.) (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Duquesnoy, M. (2001). *Le chamanisme contemporain des Nahuas de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*. Tesis. Lille: Universidad de Lille 3.
- Ferrater Mora, J. (1965). Alma. *Diccionario de Filosofía, Tomo I* (pp. 77-83). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hallowell, A. I. (1969). Ojibwa Ontology, Behavior and World View. S. Diamond (ed.), *Primitive Views of the World* (pp. 19-52). Nueva York: Columbia University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lok, R. (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.

- Martínez González, R. (2010). La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo. *Revista Española de Antropología Americana*, 40: 256-263.
- Martínez González, R. (2017). Entre el sueño y la cultura: algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo. E. Matos Moctezuma y A. Ochoa (coords.), *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin* (pp. 135-158). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Milanezi, G. (2013). *El Diablo en la tradición mesoamericana: un estudio de narrativas maseuales*. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Milanezi, G. (2020). *Socialidad constructiva-socialidad degenerativa: cosmología, persona y curanderismo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Millán, S. (2010a). Cuerpo y metamorfosis: una aproximación a la ontología indígena. R. Díaz Cruz y A. G. Echeverría (eds.), *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones* (pp. 169-187). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos Editor.
- Millán, S. (2010b). La comida y la vida ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. *Diario de Campo*, 1: 18-22.
- Millán, S. (2014a). Ciclo vital y ciclo festivo en San Miguel Tzinacapan. V. M. Heredia Arriaga (coord.), *Un instante en el paraíso. Fiestas y ceremonias tradicionales de los pueblos indígenas de México* (pp. 35-61). México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Millán, S. (2014b). El universo en perspectiva: cuerpo y cosmos entre los nahuas de la Sierra Norte. C. Good Eshelman y M. A. Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena: Vol. IV* (pp. 212-227). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Millán, S. (2016). El sistema ritual entre los nahuas de Cuetzalan. L. Báez Cubero (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México: Vol. III* (pp. 203-223). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reynoso Rábago, A. 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.
- Rothbart, M. K. y J. E. Bates (2006). Temperament. N. Eisenberg (ed.), *Handbook of Child Psychology: Vol. 3, Social, Emotional and Personality Development* (pp. 99-166). Nueva Jersey: John Wiley & Sons.
- Saler, B. (1977). Supernatural as a Western category. *Ethnos*, 5 (1): 31-53.
- Segre, E. (1990). *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Taggart, J. (1979). Men's Changing Image of Women in Nahuatl Oral Tradition. *American Ethnologist*, 6 (4): 723-741.
- Taggart, J. (1982). Class and Sex in Spanish and Mexican Oral Tradition. *Ethnology*, 21 (1): 39-53.
- Taggart, J. (1983). *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- Taggart, J. (2003). Los grupos domésticos nahuatl de la Sierra Norte de Puebla. E. Masferrer Kan, G. Vences Ruíz et al (coords.), *Etnografía del Estado de Puebla, Puebla Norte* (pp. 162-165). Puebla: Gobierno del Estado de Puebla.
- Taggart, J. (2008). Nahuatl Ethnicity in a Time of Agrarian Conflict. Frances F. Berdan (ed.) et al, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography* (pp. 183-203). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Taller de Tradición Oral del CEPEC (s.f.). *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*, México: Bosque de Letras.
- Viveiros de Castro, E. (2013). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. M. Cañedo Rodríguez (coord.), *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas* (pp. 417-456). Madrid: Trotta.