

NIÑEZ, TRANSFORMACIÓN Y CONSUMO DE MAÍZ ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA

CHILDHOOD, TRANSFORMATION AND CORN CONSUMPTION BETWEEN THE NAHUAS DE LA SIERRA NEGRA DE PUEBLA

Laura Romero*

Fecha de recepción: 19 de julio de 2019 • Fecha de aprobación: 2 de julio de 2020.

Resumen: Para los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, el consumo de maíz es considerado uno de los elementos que establecen la distinción entre los humanos y los no humanos, pues mediante este se crean cuerpos que se diferenciarán, entre otras cosas, por su estabilidad o la falta de ella. La fabricación del cuerpo requiere de una serie de acciones realizadas a lo largo de toda la vida. En este texto se dará cuenta, principalmente, de la importancia que tiene la alimentación mediante productos locales (por ejemplo, maíz y frijol) —frente a aquella que conforma cuerpos anómalos como el de los migrantes—, así como el consumo de sal y el bautizo, para dar paso a la descripción del papel que juega el trabajo en la milpa en la conformación de cuerpos adecuados para *lo nahua*, es decir, lo humano por excelencia. Se pondrá especial énfasis a la niñez como una etapa donde el control de la inestabilidad requiere de un esfuerzo mayor. Los niños nahuas son asociados a los antepasados, a lo acuoso y a lo mítico. Su humanidad está constantemente en riesgo, pues su cuerpo no ha llegado a los niveles necesarios de madurez.

Palabras claves: niñez; transformación; alimentación; nahuas; Sierra Negra.

Abstract: For the Nahuas of the Sierra Negra de Puebla, the consumption of corn is considered one of the elements that establish the distinction between humans and non-humans, because through it bodies are created that will be differentiated, among other things, by their stability or the lack of it. The manufacture of the body requires a series of actions carried out throughout life. In this text, it will be realized, mainly, the importance

* Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), México, laura.romero@udlap.mx.

of food through local products (corn and beans, for example) compared to that which forms anomalous bodies such as migrants, as well as the consumption of salt and baptism, for give way to the description of the role that work in the cornfield plays in shaping bodies suitable for “the Nahua”, that is, the human par excellence. Special emphasis will be given to children as a stage where the control of instability requires a greater effort. Nahua children are associated with the ancestors, the aqueous and the mythical. His humanity is constantly at risk, because his body has not reached the necessary levels of maturity.

Keywords: childhood; transformation; food; Nahuas; Sierra Negra.

Résumé : Pour les Nahuas de la Sierra Negra de Puebla, la consommation de maïs est considérée comme l’un des éléments permettant d’établir la distinction entre humains et non-humains, car grâce à elle, des corps sont créés qui se différencieront, entre autres, par leur stabilité ou le manque de ça. La fabrication du corps nécessite une série d’actions menées tout au long de la vie. Dans ce texte, il se rendra compte principalement l’importance de l’alimentation par le biais de produits locaux (par exemple, maïs et haricots) par rapport à celle qui forme des corps anormaux tels que les migrants, ainsi que la consommation de sel et le baptême, par exemple. Cédez le pas à la description du rôle que joue le travail dans le champ de maïs dans la formation d’organes propres au « Nahua », c’est-à-dire à l’humain par excellence. L’attention sera mise sur les enfants en tant qu’étape où la maîtrise de l’instabilité exige des efforts accrus. Les enfants nahuas sont associés aux ancêtres, aux aqueux et aux mythiques. Son humanité est constamment en danger, car son corps n’a pas atteint les niveaux de maturité nécessaires.

Mots-clés : enfance ; transformation ; nutrition ; Nahuas ; Sierra Negra.

La región sureste del estado de Puebla es conocida como Sierra Negra (véase mapa 1); en esa zona habitan nahuas y mazatecos, pueblos para quienes ser mexicanos es prácticamente un accidente, pues su historia remota nada, o casi nada, tiene que ver con esta denominación. Ser mexicanos es algo que para los nahuas recién llegó: apareció con los programas estatales de desarrollo de los años setenta e, incluso, con los megaproyectos que actualmente amenazan la biodiversidad serrana, ya sea a través de las potenciales hidroeléctricas o de la Nestlé.



Mapa 1 – Sureste del estado de Puebla. Marcado con el número 1, se puede ver el municipio de Tlacotepec de Díaz.
Mapa de la autora.

Ser indígenas es también algo nuevo, pues ellos se consideran *kristianos*, palabra que emplean para referirse a lo verdaderamente humano. Si bien es cierto que esta idea deriva del proceso evangelizador que en las sociedades mesoamericanas se originó muy temprano durante la Conquista (Chamoux 1996, 44), los

nahuas le han concedido, desde entonces, una serie de atributos que responden a una cosmología nativa. Ser *kristiano* significa ‘ser civilizado’; civilizado a la manera en que Kohn (2004) lo explica para los Ávila Runa: comer sal, no andar desnudo, además de tener relaciones de parentesco que regulen la sexualidad y sancionen el incesto, hablar náhuatl y trabajar la milpa, fundamentalmente. Es decir, «la humanidad es vista, sobre todo, como una condición moral» (Rosengren 2006, 147-148) que se origina, según uno de los mitos más difundidos en la comunidad, tal y como me lo relató una anciana curandera al conversar sobre la creación del mundo:

Cuando todavía no había sol, antes de que amaneciera, cuando estábamos en la oscuridad, que no había calor, ni sol, ni luna, había personas: señores y señoras que se comían entre ellos, *xantilme* les dicen. Cuando ya vino el amanecer, como [estamos] ahorita nosotros, esas personas se entiesaron. Ellos estaban siempre en la oscuridad. No eran como nosotros que somos bautizados delante de Dios; que ya conocemos a Dios. Ellos se comían entre hermanos. Si un niño nacía chiquito se lo comían en tamal. Se comían su carne y sus huesitos. Para ellos no había Dios. Los arreglaban y los hacían tamales, decían: «Comadre, ya nació su hijo. ¡Préstemelo para hacer unos tamales!». Y se lo prestaban y ya cuando esa señora tenía su hijo se lo devolvía. Cuando vino Dios a esta tierra se dio cuenta [de] que se habían comido a un niño. Vio que venía la mamá del niño que se habían comido, venía buscándolo, ¡que dónde se había quedado! Entonces al niño ya se lo había comido y cuando vino Dios lo compuso para que fuera de nuevo niño, pero lo hizo de barro. Le puso un maicito en la boca y comenzó a vivir. Lo renovaron y lo bautizaron para que fuera *kristiano* y entonces cuando vino Dios es como nos hicimos personas. Ellos como no eran bautizados se comían a los niños, comían sin sal, comían manzana cimarrona, hierbas del monte, no comían cosas buenas como nosotros.

De esta forma se establece la gran oposición que guía la ontología nahua —la que existe entre lo *xantil* y lo *kristiano*—, que determina la forma en que los nahuas se relacionan con el tiempo, el territorio y los sujetos que lo habitan. Entonces, podemos decir que, al crearse lo humano y lo nahua, se creó la alteridad. La salida prístina del sol reveló la posibilidad de separarse y existir de otra manera. En medio de esta alteridad creada, surgió el conflicto, pues entre otras cosas se establecieron, al menos parcialmente, las fronteras y —sobre todo— la potestad sobre los territorios, los cuales no están delimitados de manera estricta en el paisaje, aunque sí sugeridos. Esto trajo consigo la enfermedad y, consecuentemente, la

muerte. En los mitos de origen recopilados desde 2002, en diversas estancias de campo (Romero López 2006), también se menciona que, junto con la salida del sol, el cultivo de maíz estableció un principio de diferenciación que impacta en la conformación del cuerpo, instrumento que será central en el entendimiento de las relaciones entre los dos dominios (el de lo *xantil* y el de lo *kristiano*).

La delimitación de los espacios obligará a que los nahuas definan al cosmos como un gran sistema social en constante interrelación. En su día a día, cada nahua deberá vincularse, a partir de una serie de reglas bien conocidas, con los dueños, los muertos, los mestizos o los santos, y podrán reconocer sus diferencias no solo por la variación en sus modos de actuar (su *costumbre*), sino por sus cuerpos, pues dicha diversidad en los modos de actuar producirá que el cosmos sea un espacio diverso en términos de los cuerpos que lo habitan. La principal característica a observar está en su estabilidad, es decir, en lo mucho o poco que se transforma, la cual es referida por los nahuas como el acto de *voltearse* (*mokwepa*). En este sentido, la transformación implica un uso intencional del cuerpo que permite a los seres exponer lo que usualmente no lo está.

A diferencia de los seres humanos, los dueños del monte y del agua, así como los santos católicos son altamente transformables, pues pueden presentarse de muy diversas maneras. Al formar parte del mundo no humano sus cuerpos son sumamente proteicos: aparecen bajo diversas formas. Por ejemplo, al Dueño de los Animales difícilmente se le puede ver, pero cuando esto sucede su apariencia es la de un mestizo *krixiano*,¹ que usa una pluma fuente de oro para anotar lo que mira en su pantalla de plasma, ubicada en el centro de la montaña, y cobrar, principalmente a los cazadores que negocian con él, la captura de los venados. También puede presentarse como un campesino vestido con el antiguo traje de manta, pues se trata de un ser ambiguo, incluso algunos poderosos curanderos lo han visto como un animal de monte al que deben matar para así consolidarse como sus interlocutores. El Señor del Monte, como también se le conoce, es un ejemplo claro de que, en la cosmología nahua, todo apunta a la inexistencia de seres absolutos, dando cabida más bien a seres relacionales que usan sus cuerpos como estrategia de interacción. Pero la idea de apariencia para los nahuas no incluye solamente aquellos aspectos visibles, pues también la presencia la conforman sonidos u olores, entre otras muchas sensaciones como cambios en la temperatura corporal, así el Dueño de los Animales es también un *aire* que provoca que la piel se enchine.

Entidades más frecuentes en la vida de los nahuas son los ayudantes del Señor del Monte. Se trata de seres con cuerpo de niño, no solo entendido esto en

términos del tamaño, sino por su tremenda inestabilidad, la cual –en el caso de los niños humanos– debe ser controlada para domesticarse. Los *mendez*, nahuatlización de la palabra *duendes*, muestran características muy particulares, por ejemplo, un hueco en la cabeza, justo en el lugar donde reside una de las partes anímicas más importantes para los nahuas, o los pies invertidos: el derecho en el lugar del izquierdo y viceversa. Es decir, los cuerpos de estos seres son similares a los de los humanos, pero se diferencian por una particularidad que puede ser considerada como una anomalía, una falla en el orden ideal de los cuerpos que resulta destacable para los nahuas, pues, al conversar con ellos sobre el tema, emplean estas características para establecer relaciones de alteridad con estos seres.

Por el contrario, la estabilidad que muestra la persona humana deriva de la posesión de un cuerpo de carne, uñas, cabello y huesos. Un cuerpo que Pitarch (2013) ha llamado *cuerpo carne* y que es justo el que se crea mediante acciones cotidianas que involucran el parentesco, la alimentación, el trabajo y la lengua. Este cuerpo es un artefacto que debe ser fabricado desde la concepción para retener y estabilizar las almas, las cuales este mismo autor considera fragmentos del mundo no humano. Y que, en el caso de los nahuas, veremos cómo se va construyendo mediante una red de estrategias grupales, tanto a nivel del grupo doméstico como de las familias extensas y los compadrazgos. En suma, y continuando con las aportaciones de Pitarch, de la misma manera que para los tseltales con los que él trabaja, la diferencia entre los mundos solares y presolares es de tipo ontológico, lo que significa que este (el mundo presolar) es múltiple, inestable y variable, mientras que el otro (el mundo solar) es más estable y, por tanto, individual (Pitarch 2018).

La fluidez del cuerpo nahua

Etnográficamente se ha observado, a lo largo de casi dos décadas de trabajo de campo, que el cuerpo –*tonakayo* (‘nuestra carne’)– es, para los nahuas, un artefacto que permite el establecimiento de relaciones sociales. Está construido por medio de una serie de acciones colectivas y culturalmente determinadas con las cuales se produce la vida humana. La fabricación de cuerpos es una tarea social, pues como veremos más adelante existe un involucramiento colectivo en el proceso; nutrirlos es el fundamento del sistema de parentesco, pues el alimento debe circular en redes de relaciones sociales que se construyen mediante alianzas matrimoniales y compadrazgos rituales, y del sistema cosmológico también, pues

la transmisión de sustancia de una persona a otra, ya sea por la alimentación o la sexualidad, es la base de la existencia social. En algunas tradiciones indígenas mexicanas ese intercambio de sustancias nutritivas es lo que distingue a los actuales humanos de los antepasados presolares (Monaghan 1995). Sin embargo, para los nahuas serranos no es en la acción misma donde recae la diferencia entre unos y otros, sino en el tipo de alimento. La oposición está asociada, frecuentemente, a la diferencia entre lo cocido (*iksik*) y lo crudo (*xoxobik*), oposición bien analizada por Lévi-Strauss (1968) y que para los nahuas se observa en el uso del maíz en la preparación de los alimentos que se ofrecen a los humanos vivos, a los muertos o los animales, así como entre lo salado (*poyek*) y lo insípido (*mach belik*), que sirve para distinguir, también, entre humanos y no humanos (Chamoux 2011, 160).

Las personas humanas, durante las diversas etapas de la vida, se nutren unas a otras mediante el intercambio constante de alimentos que permite confeccionar el cuerpo, pero sobre todo mantenerlo, pues su estabilidad depende de la constante interacción con otros humanos. Los cuerpos de los niños y de los enfermos son particularmente vulnerables a la transformación no controlada, la cual se diferencia de la transformación llevada a cabo por los curanderos, quienes ocasionalmente durante los sueños se transforman en animales para alcanzar sus metas terapéuticas, fundamentalmente la recuperación del alma. Este tipo de parentesco y su relación con el cuerpo ha sido descrita por Seegre como *corporal descent groups* (citado en Vilaça 2002, 350), es decir, aquellos tipos donde las personas están relacionadas por medio de sustancias, tales como la sangre y el semen, pero también el alimento. Las relaciones con los no humanos giran alrededor de un estratégico dar y recibir, constituido en buena parte de intercambios alimenticios entregados de manera ritual, por ejemplo, cuando le son solicitados bienes al Señor del Monte o durante los rituales terapéuticos. Este intercambio, a diferencia del que se da entre humanos, no sirve directamente para conformar cuerpos, sino para mantener activa la relación con los no humanos. Si comparamos ambos tipos de relaciones vemos que el intercambio de alimentos sirve para construir relaciones de identidad o alteridad.

Lo anterior nos permite comprender el importante significado que tienen las fiestas para los pueblos indígenas y rurales de México (Millán 1993). Hacer fiesta es ofrecer comida a los convidados, ya sean humanos o no, es generar alianzas y compadrazgos. La comensalidad, nos explica Fausto (2007, 500), «surge como un dispositivo para producir identidad dentro y a través de las “especies”». «Comer con alguien y como alguien» cierra la brecha ontológica entre los colectivos. En

este contexto el cuerpo se vuelve también el dispositivo que activa o bloquea las relaciones entre existentes. La comensalidad, propone por su parte Bloch (1999, 133), «es uno de los más poderosos operadores del proceso social». Asimismo, dejar de comer como alguien y con alguien bloquea las relaciones entre los sujetos. Por ejemplo, según datos reportados para la misma Sierra Negra por Juan Méndez Sánchez (en este volumen), los cazadores deben dejar de comer en su casa y de mantener relaciones sexuales con su esposa para bloquear las relaciones con los humanos y disponer de las facultades corporales para acceder a la presa. Dejar de comer como humano potencia el acceso al espacio y bienes del Señor del Monte, y evita la posibilidad de pasar de cazador a presa (Fausto 2007).

Otro ejemplo lo podemos encontrar en la fiesta de Todos los Santos, la cual sirve de marco para recibir a los parientes muertos. En el caso de los nahuas y mazatecos de la Sierra Negra, una particularidad del festejo es que mientras para los muertos se elaboran alimentos siguiendo el canon típicamente humano: maíz nixtamalizado, cocido y condimentado, los alimentos para los humanos se elaboran con maíz fermentado. Para entender mejor este rompimiento culinario vale la pena hacer un paréntesis para explicar algunos puntos sobre la muerte nahua.

Como bien explica Pérez Téllez (2014), para los nahuas de la sierra norte de Puebla, lo mismo que para otros grupos indígenas, la muerte no es interpretada en términos solamente biológicos, sino desde su ontología, es decir, la muerte no es el fin de la vida, sino una manera distinta de continuar existiendo. En este sentido, los muertos y su tiempo, el Mikltan, continúan formando parte del mapa cosmológico nahua solo que, bajo condiciones de existencia distintas, que se aprecian claramente en lo que ellos comen. Este mismo autor nos dota de una serie de ejemplos muy claros:

En lo referente a la comida de los muertos, es bien sabido que en Mikltan los difuntos se alimentan básicamente de lo mismo que los vivos, es decir, consumen maíz, frijol y chile; sin embargo, los alimentos de los difuntos son percibidos por los humanos como alimentos repugnantes. Así la masa de maíz es ceniza (*tlakonextli*), mientras que las variedades de frijol son distintos tipos de escarabajos (*temoli*), cucarachas (*xompepe*), hormigas (*askatl*) o moscas (*sayoli*), al tiempo que las variedades de chile son pulgas (*tekpín*), garra patas (*chipohtli*) u orugas (*xochiawatl*). (42)

Además de lo anterior, es bien sabido en las comunidades indígenas que el tiempo en el Mikltan es distinto al tiempo humano: mientras aquí transcurre un año, allá ha transcurrido un día. Es decir, desde la perspectiva de los muertos,

su visita a Tlaltikpak, el mundo humano, sucede cada día. Con base en esto, podríamos decir que el juego de inversiones que se da durante este periodo hace que los muertos al llegar al mundo consuman alimentos humanos, mientras que los humanos lo harán, durante esos días, de alimentos fermentados, que no se consumen más que en este periodo del año. Boremanse (2006) narra, para la Lacandona en Chiapas, a través de un mito cómo la madre del Atrapador de Topos le indica que, durante su visita a casa de Kisin, el señor de la muerte y suegro de su hijo, no acepte ningún alimento, pues los muertos «comen cadáveres en descomposición y beben el jugo de la putrefacción; este es su atole de maíz» (80).

Respecto a la muerte, a los niños se les enseña dos cosas: la primera es que los alimentos del altar no deben tomarse nunca, pues están dispuestos para ser consumidos por quienes han perecido. Al terminar la fiesta, cada cosa del altar es cuidadosamente recogida y llevada al monte para desecharse. Los alimentos que estuvieron expuestos al hambre de los difuntos no solo carecen de sabor y olor, pues ellos los han tomado, sino de cualidades nutricias, y consumirlos puede provocar *mal aire* (*ehekatl*), categoría nahua que incluye las enfermedades originadas por el contacto no regulado con los no humanos. La segunda lección es que, de soñar a los difuntos, nunca se deberá aceptar nada de lo que nos ofrecen, particularmente seguirlos y comer con ellos pues, de hacerlo, la persona podría no despertar o enfermarse al grado de morir. El principio de la comensalidad en el caso de la fiesta de Todos los Santos es comer con ellos, pero no como ellos, de hacerlo habría una «unificación corporal» total (Bloch 1999, 137), la cual significaría para los parientes la muerte misma.

La formación de los cuerpos

En el imaginario de buena parte de los mexicanos, planificar el número de hijos que una pareja tiene no es una práctica indígena. Incluso en el discurso más clasista (y racista) esta falta de planeación es una de las causas de su situación económica. Incluso las *políticas de desarrollo* en México, a través de sus programas de transferencia de recursos como Prospera,² han buscado incidir en el número de hijos que tienen las familias indígenas; llegando al extremo de condicionar dichos recursos a las familias que cuentan con más de tres. Como si la pobreza en la que muchos de ellos viven fuera resultado de sus propias decisiones, como el número de hijos, y no de la desigualdad histórica que existe en México. Del otro

lado de la moneda, tenemos a los nahuas pensando que los mestizos poco saben de cómo fabricar cuerpos, de ahí que tengan cuerpos considerados anómalos por no ser aptos para el trabajo en el campo, no hablar la lengua verdadera, no realizar acciones de reciprocidad como el trabajo colectivo y, sobre todo, porque no saben comunicarse con las entidades no humanas.

A diferencia de las mestizas ciudadinas, las mujeres nahuas tienen hijos desde muy jóvenes «cuando la sangre del cuerpo es mucha» dicen, y mucha es también la fuerza que imprime al feto. Tienen, además, posibilidades de incidir en el sexo de su hijo, pues este depende, al menos inicialmente, de la fase durante la cual se tienen relaciones sexuales. Asimismo, las niñas saben que nunca deberán comer frutas gemelas, que son aquellas que vienen pegadas, como los plátanos que en lugar de ser uno son varios, pues esto provocaría el nacimiento de gemelos, llamados en náhuatl *kobatl*, ‘serpiente’, animal asociado a los dueños de los animales y tenidos como sus guardianes. Es decir, las mujeres nahuas quizá no *planean* el número de hijos, pero sí el tipo de cuerpo que quieren para ellos. Desde muy niñas saben que sus acciones incidirán en el cuerpo de sus futuros hijos, por ello crecen cuidando lo que comen y su frecuencia. Los alimentos se dividen, dentro de la taxonomía mesoamericana, por sus cualidades, como la consistencia o el color –no por su temperatura–, en calientes y fríos, los que caen dentro de esta última categoría –como cerdo, limón o elote– están prohibidos durante la menstruación, pues enfriarán el vientre y provocarán esterilidad. Del mismo modo que cuidan su alimentación, deberán respetar a sus parientes y mantenerse alejadas, en términos sexuales, de ellos (Cf. Pérez Téllez 2020).

Una vez que se forma una pareja, los hijos deberán llegar pronto, casi siempre durante el primer año. Cuando la mujer confirma su embarazo, con la partera, ahora también con los servicios biomédicos de salud, que se volvieron obligatorios a principios de este siglo, los cuidados se intensificarán, sobre todo después del tercer mes. La razón de esta intensificación resulta de la idea de que antes de este momento, lo que la mujer tiene en el vientre puede ser un sapo o una rana, animales asociados a los entornos acuáticos. Siendo las acciones que ella y su familia emprendan las que pongan en marcha la conformación de un verdadero cuerpo humano.

Es decir, solo la crianza y el intercambio adecuado de sustancias (alimentos, sangre y semen) puede ocasionar, más nunca asegurar, que el producto de una relación sexual entre un hombre y una mujer sea un humano, de ahí que resulte fundamental que durante las primeras nueve semanas de gestación la mujer siga manteniendo relaciones sexuales con su marido. La infidelidad durante esta

etapa es duramente sancionada en términos morales, pues el hombre dividirá su fuerza ocasionando el nacimiento de un hijo con discapacidad. Las mujeres gestantes que cometen adulterio son aun más sancionadas y sus hijos cargan con el estigma de no saber a ciencia cierta quién es su padre pues, como vimos líneas arriba, las relaciones sexuales durante el embarazo permiten que el semen continúe participando en la conformación del cuerpo. Es decir, una mujer adúltera dará a su hijo una mezcla de semen que resultará contraproducente para el menor, pues provocará incertidumbre sobre la paternidad.

Durante este trimestre, las mujeres también pueden presentar abortos espontáneos que son explicados como el llamado que la Sirena, la Dueña de las Aguas Terrestres (Achane), hace a sus hijos. Es decir, el vientre humano sirve de repositorio para permitir el nacimiento de los seres acuáticos que viven con la Dueña de las Aguas Terrestres. Por ello, hasta hace un par de décadas, las parteras recuerdan acompañar a las mujeres a entregar al río cualquier cosa que pudiera recuperarse de un aborto, de tal forma que la Sirena pudiera recibir a sus hijos. Este dato etnográfico, junto con otros que veremos más adelante, nos permite intuir que los niños durante un largo periodo no son considerados plenamente humanos y que es la crianza la que paulatinamente les va dando este estatus. Podríamos sugerir que, de fallar dicho proceso, los humanos pueden procrear ocasionalmente no humanos. Esto puede observarse también en el caso de los niños albinos, a quienes se les considera resultado de una relación sexual entre el sol y una mujer humana. Su cuerpo, cabellos y velloidades rubias dan cuenta de que estos niños no son producto de una relación común entre un hombre y una mujer humanos.

En fechas recientes, como resultado del incremento en la movilidad de la población a las ciudades cercanas y fronterizas, el uso de pastillas anticonceptivas ha incrementado significativamente. Las jóvenes nahuas ahora inician su vida sexual antes de contraer matrimonio, lo que no era común en la generación de sus madres y abuelas, y en muchas ocasiones sucede no solo con hombres de su propia comunidad, sino con migrantes a quienes conocen en los campos de cultivo del estado de Sonora, lugar que se ha convertido en los últimos diez años en un destino estratégico de migración interna debido al incremento en su actividad agrícola. Al regresar a la comunidad, muchas de ellas lo hacen embarazadas y otras más arriban con un hijo. En estos casos, la familia se hace cargo del pequeño para que ella pueda continuar trabajando, frecuentemente en Tehuacán, famosa ciudad maquiladora del estado de Puebla. Esta modificación en la sexualidad de la juventud nahua ha incorporado un nuevo argumento al tema de

los abortos y la discapacidad. Muchas abuelas y madres de jóvenes migrantes me han dicho que sus hijas o nietas han abortado espontáneamente a razón del uso inadecuado de pastillas anticonceptivas, las cuales usan sin mucha información, incluso confundiendo su uso con la pastilla del día siguiente. El tema del aborto entre las mujeres indígenas no suele ser pensado en términos de la moral judeocristiana, pues finalmente, para los nahuas la persona debe desarrollarse incluso después del nacimiento. Es decir, la pérdida del producto de un embarazo no es necesariamente un asunto que preocupe en el sentido definido por las posturas de la iglesia católica, de grupos provida o de la legislación antiaborto de gran parte del país, es decir, en términos de defender el derecho a la *vida* argumentando que esta comienza desde el momento de la fecundación, sino en términos de la pérdida de un potencial miembro del colectivo de humanos.

Lo mismo sucede con el asunto del nacimiento de personas con síndrome de Down o alguna otra discapacidad, pues también suele relacionarse al uso irregular o inadecuado de pastillas anticonceptivas. La etiología de estas condiciones es para las mujeres nahuas producto de una nueva realidad. Es pensado en términos de una acción violenta que modifica el estado continuo de conformación del cuerpo. No es, en ningún caso, una explicación sin fundamento; se trata de un mismo argumento: las sustancias nutricias deben fluir de manera permanente; los anticonceptivos son elementos que no potencian la conformación de cuerpos, incluso su función es contraria. Una mujer que decide interrumpir su embarazo, interrumpe también el flujo de semen y sangre, rompe los tabúes alimenticios, produciendo entonces el fracaso en la producción del cuerpo.

El otro camino sucede cuando las mujeres logran continuar con la gestación, siendo alrededor del tercer mes cuando llega el alma al feto. Un alma cuyas características nos hacen pensarla como parte del mundo de lo no humano, pues es otorgada «por Dios». Ya con el alma en el vientre, y con un cuerpo en proceso de fabricación, las mujeres nahuas continuarán sus precauciones acompañadas de todo el grupo doméstico. Tendrán que cuidar su alimentación, pero también lo que ven, escuchan, piensan o sueñan. Todo lo que ellas experimenten en términos sociales afectará al cuerpo de su hijo. El padre deberá incorporarse en los cuidados y evitar sobre todo salir de cacería, pues de otra manera los animales provocarían un aborto. Conforme aumentan las semanas de embarazo, la mujer estará cada vez más acompañada, no solo para cuidarla, sino, sobre todo, para velar por la integridad del nonato.

Durante las cuarenta semanas de embarazo, la mujer nahua procurará sobre todo su alimentación. Aunque su vida social será prácticamente la de siempre, le

estará prohibido asistir a rituales funerarios y la gente evitará su presencia al momento de la preparación de ciertos alimentos, específicamente la preparación de tamales. Las mujeres nahuas saben que las embarazadas son peligrosas, pues pueden producir enfermedades tanto a las personas como a las plantas y animales, siendo el origen de dicho peligro el feto más que ella misma, pues se trata de un ser incontrolable que anhela alimentos, se encela de otros niños, mata plantas y animales recién nacidos. El feto nahua es también un *feto agresivo*, como lo dice Platt (2002) respecto a los Macha del altiplano boliviano.

La identidad del feto, es decir, tanto su sexo como su rol en la sociedad, no está determinada sino hasta el nacimiento, excepto en el caso de los ritualistas quienes, desde los primeros meses, tres para ser exactos, poseen una identidad definida que les permite vincularse con las entidades del monte de quienes obtienen los primeros conocimientos chamánicos. Esto es porque los *ixtlamatkeh* son humanos cuya condición en el entramado cosmológico los hace ser *persona y espíritu*, como bien explica don Ángel, un importante especialista ritual de la sierra. Es decir, su cuerpo ha sido fabricado para permitirles la interacción con ambos colectivos, siendo esta su principal característica, provocando entre ellos una asociación corporal, pues los niños que tratan en demasía con espíritus se vuelven espíritus, los que tratan con humanos se hacen humanos.

El nacimiento

Durante las últimas décadas los nacimientos han dejado de ocurrir en la intimidad de las casas indígenas; desde que el gobierno mexicano lanzó sus políticas sanitarias para combatir la muerte materno-infantil en el marco de los proyectos de los Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas, al proceso de gestación nahua se le sumó la visita mensual con el médico, ignorando las determinantes socioculturales de la vida sexual y reproductiva. Para las mujeres esta visita no asegura nada, solo sirve para no perder los beneficios que las transferencias gubernamentales traen, y no sirven porque sus efectos no alteran el estado del feto, pues pesar y medir no repercuten en nada; lo que sí lo modifica es la manipulación que la partera hace desde el tercer mes de embarazo, cuando el alma llega. Estos masajes que realiza en el vientre materno aseguran que se coloque de manera adecuada para permitir el parto, acomodarlo, como explican las parteras, pero también *moldearlo*, irle dando forma al cuerpo para que al nacer *se logre* una persona humana.

Las visitas al médico durante la gestación se reducen a citas prenatales obligadas que forman parte de los mecanismos de vigilancia prenatal que el Estado mexicano impulsó, como ya se dijo, pero, se enfatiza, para disminuir la muerte materno-infantil; en estas consultas a las mujeres se les toman los signos vitales, el peso y el diámetro del vientre, entre otras cosas. En medio de una reunión distante, el médico de la casa de salud de la comunidad apenas toca y mira a la mujer. La mayoría de las ocasiones no existe entre ellos un diálogo, solo un monólogo en el cual el doctor indicará a la mujer qué debe y qué no debe hacer, cuáles tienen que ser sus actividades, sus medidas de higiene y seguramente recetará vitaminas, las cuales, a decir de las parteras, solo ocasionan que los niños nazcan con sobrepeso y compliquen el parto. Las mujeres nada, o casi nada, pueden decir, en el mejor de los casos solo asentarán a cada indicación, pues es frecuente el número de consultas que se dan en español a pacientes monolingües o con poco dominio de esta segunda lengua. A diferencia de esto, la partera incide en la formación del nonato, porque habla con la mujer, porque la conoce, en ocasiones es su ahijada o, incluso, su nieta o hija, y no solo esto, le ofrece alimentos adecuados para que su futuro hijo nazca fuerte y logre *crecerlo* (*moskaltia*). Desde los primeros indicios del embarazo la mujer buscará a una partera cercana a la familia, incluso la que la trajo a ella al mundo, o alguna de la confianza de su madre o suegra, para que la acompañe en el proceso y colabore con la familia cuidando cada fase del mismo.

Cuando la mujer siente las primeras contracciones, se dirige a la casa de la partera, quien la llevará a la clínica más cercana, pues desde hace poco más de una década ya no pueden atender partos en sus domicilios. El gobierno mexicano ha limitado su participación, pues argumenta que carecen de los conocimientos suficientes para atender una emergencia. Sin embargo, siguen buscando su colaboración, pues sin el apoyo de las parteras, las mujeres indígenas difícilmente acudirían al médico. Estas mujeres no solo conocen procedimientos técnicos, sino son autoridades morales en sus comunidades.

En este contexto, el número de partos en el hogar se ha vuelto casi nulo. Las mujeres deben trasladarse al pequeño hospital del municipio, que se encuentra a unos veinticinco kilómetros de la cabecera municipal. Si existe alguna complicación, serán trasladadas a la ciudad de Tehuacán con la esperanza de que sea atendida y no dé a luz en el camino o en la sala de espera. La violencia obstétrica que día a día se vive en las instituciones públicas y privadas se incrementa cuando la paciente es una mujer indígena (Gutiérrez Chong 2017).

Al ser atendidas en las clínicas, se han sumado otras preocupaciones a la vida de las mujeres. Una de las más graves es el destino de la placenta, la cual antes era enterrada y protegida para conservar la salud del recién nacido. Esta incertidumbre sobre el destino de la placenta va acompañada de una duda más y es la de saber si el recién nacido ha llegado al mundo con su *ropita*, que es la tela que, como muestra del don, cubre el cuerpo de los *ixtlamatki*. Otro de los elementos que se dejaron de realizar con la medicalización del parto está relacionado con el corte del cordón umbilical, pues antes era realizado sobre una mazorca, cuyos granos eran sembrados en la temporada siguiente al nacimiento. Esas semillas resultaban en ricas mazorcas cuya fuerza (derivada a la sangre derramada sobre sus granos) era incomparable.

El nacimiento es para los nahuas un momento central en la conformación de la persona, pues el cuerpo logra encapsular el *alma* (*tonal*). Este encapsulamiento es difícilmente mantenido durante la niñez, pues el alma tiene una especie de *necesidad* de abandonar el cuerpo, derivada de su pertenencia al mundo de lo no humano (Cf. Chamoux 2011, 171-172). Por ello, desde este momento y hasta aproximadamente los tres años, las familias nahuas buscan a toda costa *domesticar* el alma. En algunas familias se recuerda que este proceso se iniciaba cuando el ritualista (*ixtlamatki*) viajaba durante sus sueños al interior del monte y fabricaba un corralito donde permanecían los animales compañeros de los recién nacidos, de tal manera que podía cuidarlos y defenderlos de los ataques de los brujos.

Consecuencia de un cuerpo tan inestable son las numerosas enfermedades a las que son susceptibles los niños pequeños, principalmente aquellas derivadas de la pérdida del alma. Por ello, cada acción durante los primeros tres años, como los cuidados otorgados a los recién nacidos cuando duermen o son sacados de la casa, es delicadamente observada por las madres y el resto del grupo doméstico, y tendrán como finalidad fortalecer al alma y asegurarse de que su *vínculo* con el cuerpo se consolide. Doña María explica: «cuando los niños son muy chiquitos hay que cuidar su *tonal*. Ellos cuando sueñan sale su alma, y sale en forma de una mariposita, por eso no debemos tener gatos cerca de su hamaca. Luego hay que ponerle unos lacitos rojos en sus muñecas y en sus tobillos, así es que no se sale».

Una de las razones por las que el vínculo es muy débil es porque el alma no se ha individualizado, esto se logra mediante la asignación de un nombre. Esta necesidad hace del bautizo un elemento central en la conformación de la persona nahua. El bautizo comienza en la casa donde la abuela, o una mujer mayor,

coloca una pizca de sal en la boca del niño, iniciando con ello el consumo de este condimento, el cual sirve como elemento diferenciador con los *xantilme*, quienes al no estar bautizados (negarse a escuchar la palabra de Dios) no pueden consumirlo. Posteriormente, el niño es llevado a la iglesia para proceder con el rito católico. Este mismo acto ocasionará que al pequeño se le llame por su nombre y deje de llamársele *ayotsintili* ('calabaza tierna') o *xantil*. Es también en este momento donde el consumo de maíz, en forma de tortilla amasada con las yemas de los dedos, y atole, inicia para el menor, y no se detendrá nunca más.

Los niños se caracterizan por su inestabilidad; así lo demuestran sus enfermedades, sus conductas, sus formas de comunicarse, todas ellas incompletas. A su cuerpo le falta *chikawalistli*, 'fuerza', es decir, le falta disminuir su permeabilidad. El riesgo de morir durante la primera infancia es alto, pues el alma busca regresar al espacio presolar al cual pertenece; el alma es una potencia que da vida, pero requiere de un cuerpo maduro para contenerla. Hacer personas es una especie de captura y domesticación de almas, a las cuales se les fabrica un cuerpo para que actúen en el mundo humano. También mueren los niños por la falta de servicios básicos, que no les permiten sobrevivir a las enfermedades de la pobreza. Esto es sabido por las madres nahuas, pero esa incapacidad de resistir la carencia es para ellas muestra de esa debilidad.

El alma de los niños, el alma *tonal*, es sumamente potente respecto a su débil cuerpo. Por ello no es extraño mirar a los niños pequeños, sobre todo antes de que puedan caminar por sí solos, con delgadas pulseras rojas, fabricadas casera-mente con hilos o listones, que sirven para *amarrar* su alma, y así se acostumbra a vivir en la Tierra, en el mundo humano. Este acostumbramiento va acompañado de lecciones cotidianas sobre lo que las personas hacen y no deben hacer. Por ejemplo, la manera en que deben comportarse en el río y en el monte, en diferentes horas del día, especialmente durante el amanecer, al medio día y durante el ocaso. También son aleccionados sobre cómo tratar las semillas del maíz, las cuales nunca deben dejarse tiradas, o el tipo de tratos que se otorgan a los ancianos. Los niños aprenden a ser humanos porque comen sus alimentos y aprenden sus costumbres. Es un extranjero que se *acultura*, pues el canon nahua básicamente le es impuesto con el fin de hacerlo uno de ellos. Pese a esta casi imposición, en todo momento son criados con dosis grandes de paciencia y libertad. Desde que son muy pequeños tienen acceso a todos los espacios de la casa, incluso aquellos que parecerían peligrosos como la cocina. Los hermanos mayores instruyen muy frecuentemente a sus hermanos menores, siempre bajo la mirada vigilante de un adulto. Las abuelas se encargan de enseñarles náhuatl, los jóvenes

padres prefieren dirigirse a ellos en español. Pese a la libertad en la que son *crecidos*, o sea, criados, los niños nahuas respetan claramente las jerarquías sociales, por ejemplo, rara vez intervienen en las pláticas de adultos, pero suelen estar atentos a ellas. Incluso, ocasionalmente albergan dudas sobre lo dicho, las cuales son consultadas en la intimidad de la noche con sus parientes.

Algunos niños tienen características que los diferencian del resto. Por ejemplo, aquellos que suelen tener una actividad onírica muy intensa son generalmente cuidados de manera particular, pues es muy probable que se trate de futuros ritualistas. Estos niños sueñan frecuentemente con sus parientes muertos, conocen el paradero de objetos o animales perdidos y detalles que el resto no. A ellos se les indica que no deben contar esto a desconocidos, y se les baña frecuentemente con hierbas cuyo fin es fortalecer su cuerpo, no su alma. El *tonal* puede ser dulce o amargo, pero nunca débil. La debilidad está en el cuerpo que no es aun suficientemente fuerte, suficientemente humano, para evitar la inestabilidad del alma.

Las almas nahuas son potencias dadas a los humanos. Desde la idea de que llegan al cuerpo humano al tercer mes de embarazo tenemos un criterio básico para entenderlas; son parte de lo que es recibido, por tanto, lo que se puede hacer sobre ellas es nulo, su condición es prácticamente inmutable. Lo que requieren es la invención de un cuerpo que las haga partícipes del mundo humano. El robo del alma, fundamento de la enfermedad más importante entre los indígenas mexicanos, *el susto*, no es otra cosa que el constante desequilibrio que hay entre lo dado y lo creado, y no solamente una enfermedad derivada de la pérdida de un elemento constituyente del ser humano (Romero López 2006). Al alma, como a los animales de monte, se le domestica mediante un paulatino proceso que les enseña en dónde permanecer. El alma de los niños está inserta en una lógica relacional con un cuerpo que aún es frágil, y lucha constantemente por equilibrar esa disparidad ontológica. Los animales salvajes se domestican cuando son capturados, cuando para ellos es construido un nuevo espacio, una nueva casa, donde deberán aprender a estar sin regresar al monte. Para ello deben ser amarrados, de la misma manera que se atan las muñecas y los tobillos de los pequeños nahuas. Poco a poco, estas ataduras se liberan para ir otorgando al animal salvaje más confianza, con este fin se le alimenta y se le otorgan caricias para que aprenda a estar entre los humanos. A los niños se les cría con límites, se les controla, pero no en un sentido de rigidez en la crianza sino bajo el supuesto de que su condición es sumamente inestable.

Las relaciones sociales y el trabajo

Para los nahuas el verbo *crecer* es transitivo, lo que significa que la acción recae sobre un sujeto distinto al que ejecuta la acción. Esto representa que, a diferencia de lo que ocurre en la lógica mestiza, crecer es algo que le sucede a un sujeto por acción de otro sujeto. Crecer a alguien es criarlo, darle un cuerpo y un espacio en la red de parentesco. Los niños nahuas crecen, son crecidos como los nahuahablantes dicen en español, por el poder colectivo que sus parientes tienen sobre ellos.

Conforme la persona va creciendo, el *tonal* se corporiza mediante una serie de relaciones con otros cuerpos. Los primeros son los de quienes lo engendran y después alimentan, pero poco a poco ese cuerpo se va consolidando, haciéndose más sólido, mediante otro tipo de relaciones sociales, por ejemplo, las redes de compadrazgo que se crean inicialmente mediante el bautizo. Los nahuas, como otros pueblos indígenas mexicanos, tienen una especial predilección por generar relaciones de compadrazgo, que no solo sirven para crear, en términos materiales, vínculos de reciprocidad, sino también en términos de la conformación de la persona.

Durante los primeros años del trabajo de campo, iniciado en 2002, las mujeres nahuas se cuestionaban no solo mi soltería, sino mi presencia en el pueblo, la cual no se fundaba en ningún vínculo social: estaba ahí sin ser hija de nadie conocido, ni ahijada, ni nieta. Poco a poco, las mujeres, especialmente quienes conforman la familia de la partera más importante del municipio, fueron otorgándome cierto estatus mediante pequeños compadrazgos cuyo pretexto fue acompañar a los niños cuando egresan del kínder, la primaria, la secundaria o el bachillerato, y que me permitieron, además de etnográficamente, moverme de manera más cómoda en la comunidad. Como estudiante universitaria, mis primeros compadrazgos se crearon bajo estas redes, bajo el supuesto de que mi vida académica otorgaría ciertos beneficios a mis ahijados. Los compadrazgos más importantes, el de bautizo y matrimonio, se establecen con otro tipo de personas, gente mayor, casada y con hijos, pues tienen otras implicaciones y les corresponden otras responsabilidades como el de ser un ejemplo de vida.

Dentro de estas relaciones con otros cuerpos, la lengua es fundamental. Para los nahuas su lengua es la *lingua franca* del cosmos: la hablan el Dueño de los Animales y de las Aguas Terrestres; incluso el papa Juan Pablo II, quien entregó el don de curar a uno de los especialistas rituales, lo hizo en esta lengua. Hablar náhuatl es para ellos un elemento fundamental para considerarse un ser humano verdadero. Sin embargo, en la última década las familias han visto a los jóvenes

perder el interés en que sus hijos aprendan náhuatl, esto se deriva de los fuertes procesos migratorios que se han vivido a partir de la construcción de la carretera que une a la comunidad con la segunda ciudad más grande de Puebla: Tehuacán. Ahí, hombres y mujeres comienzan un proceso que hace que sus cuerpos se asemejen más al de los mestizos. Las mujeres mestizas (*xinolabme*) y los hombres mestizos (*kixtianohme*) son mestizos porque sus cuerpos han sido fabricados bajo regímenes alimentarios y sociales distintos.

Las ciudades provocan en los jóvenes nahuas un proceso de transformación, su cuerpo comienza a volverse como el del otro. Particularmente, cuando se marchan del pueblo siendo solteros. La falta del vínculo matrimonial, otro que se considera central en la conformación de la persona humana, provoca que los jóvenes establezcan relaciones de parentesco fuera de la comunidad y su cuerpo, como entidad inestable, adquiera los modos atribuidos a la otredad. En una temporada del trabajo de campo en 2010, me encontraba sentada con doña María afuera de su casa, entonces vimos pasar a unas jóvenes nahuas y ella me dijo: «¡mira a esas *xixinolas!*!». El uso de la reduplicación en la palabra *xinola*, tiene un fin reiterativo: ellas no solo se han hecho como mestizas, sino reiteradamente mestizas. Doña María no tenía duda alguna de ello, pues habían pintado su cabello de rubio, se maquillaban, sus ropas eran distintas y habían dejado de hablar náhuatl. Asimismo le pasó a su nieta, quien salió a trabajar a la ciudad. Al volver al pueblo llevó consigo no solo un nuevo atuendo, el que la hacía visiblemente *xixinola*, sino alimentos correspondientes a su nueva forma de ser: alimentos enlatados, leche en polvo y cereales para sus hijos, mayonesa y café soluble, además de medicinas de patente —con las cuales su abuela cura las enfermedades que no son del alma— y el alimento procesado para los gatos, pues para que se vuelvan cazadores eficientes deben consumir productos cuyo origen sea mestizo, tal como sucede con los perros, según datos de Juan Méndez Sánchez (en este volumen), los cuales para ser útiles en la cacería deben ser perros mestizos, extranjeros, de tal forma que se compran en la ciudad, y se prefieren aquellos cuyo pelaje sea amarillo; sus nombres serán casi siempre Kixtiano para los machos y Xinola para las hembras.

Lo anterior, específicamente en lo que respecta a los perros, está relacionado no solo con la relación descrita por Ariel de Vidas (2002), quien expone cómo los nombres dados a este animal doméstico, junto con los tratos que reciben funcionan como un operador cultural que revela las relaciones entre los teenek con quien ella trabaja, los conquistadores de la época colonial y los mestizos del presente. En nuestro caso, además, es relevante en los nombres dados a los perros de

caza el énfasis en su extranjería, pues esta apunta a una particular facilidad de los animales para las actividades cinegéticas, derivada, probablemente, de la otredad como atributo otorgado a los dueños del monte y sus animales.

Es la migración también la causante de que los jóvenes estén perdiendo el vínculo con el trabajo en la milpa, el cual para los nahuas es, junto con el matrimonio, el elemento culminante en la trayectoria ontológica: al formar una familia y trabajar en la milpa, los nahuas consolidan su humanidad, su ser nahua. Con los trabajos actuales como albañiles o choferes, los nahuas más ancianos están viendo pasar ante sus ojos cómo se va mermando el ideal en las formas de existir, lo nahua, para dar paso a un mundo cada vez más mestizo. Un mundo que pese a suponerse más moderno y desarrollado remite indudablemente al tiempo pre-solar, tal como señala Neurath (2011 y 2013) para el caso de los wixarika con los que él trabajó.

El cultivo de maíz sigue llevándose a cabo, pero para ninguna familia puede ser, al día de hoy, el único ingreso. En México ser campesino ya no es suficiente para sobrevivir. Es necesario buscar trabajo y obtener un pago para comprar lo que ya no se puede producir. El maíz sigue siendo, pese a toda la voracidad del sistema económico actual, el referente para entender buena parte de lo que conforma a la persona humana; es el alimento por excelencia, pues constituye, junto con la sangre y el semen, las principales sustancias nutritivas. No debe extrañarnos que sea esta lógica, encontrada en otras regiones indígenas de Puebla (Ellison 2004), la que ha permitido que los pueblos sigan cultivando el grano aun cuando, según sus propias palabras, le invierten más de lo que ganan.

A modo de conclusión

La Sierra Negra cuenta con los niveles más altos de marginación del estado de Puebla y de todo el país. Los nahuas y mazatecos que la habitan, junto con algunos mestizos que han ido a poner negocios o a impartir clases, conocen de cerca los altos niveles de desigualdad que se viven en México y que se reflejan, fundamentalmente, en las bajísimas posibilidades que tienen buena parte de los indígenas para cubrir sus necesidades básicas. En la Sierra, porque lo he visto desde hace más de quince años, las personas –y, particularmente, los niños– siguen muriendo de enfermedades curables. En ese entorno hostil, pensar el cuerpo en términos de vulnerabilidad no es cosa difícil. A eso hay que sumarle que, en la cosmología nahua, el caos es el principio funda-

dor que solo es equilibrado temporalmente durante los rituales; el resto del tiempo hay que estar en una constante negociación para continuar existiendo (Mikkelsen 2016).

Es así que para los nahuas la vida es un ejercicio de negociación; para vivir en un cosmos pleno de subjetividades es necesario establecer lazos sociales tanto en el interior como en el exterior de cada colectivo. En este contexto, la alimentación resulta ser un operador fundamental que les permite a los sujetos crear lazos o bloquearlos mediante la fabricación de cuerpos e identidades. En el interior del colectivo de humanos, hacer cuerpos resulta estratégico para incrementarlo. Las almas que llegan al cuerpo de la mujer al tercer mes de gestación deben ser humanizadas mediante la construcción de un dispositivo que le permita actuar en la tierra, en el mundo humano.

Todo lo anterior es el argumento para comprender el rigor que los nahuas observan en el intercambio de sustancias, específicamente alimento (hecho a base de maíz), sangre y semen. Por ello, resultan tan cuidadosos en las dietas perinatales no solo de la mujer gestante sino de todo el grupo doméstico, pues la formación del cuerpo es un trabajo colectivo. En este contexto, entender el papel que los niños juegan en la ontología indígena es central. A través de ellos podemos comprender algunos de sus principios rectores, por ejemplo, la transformación y la inestabilidad del cuerpo, así como la constante lucha por domesticar el alma.

Las pautas de crianza nahuas fungen como herramientas para ir dotando al cuerpo de fuerza. Se les enseña a los niños, en un entorno de aprendizaje significativo, los límites del pueblo, los riesgos del cosmos y las formas correctas de interactuar con el resto de las personas. En esa pedagogía indígena queda pendiente comprender por qué cada vez más los animales domésticos son severamente lastimados, particularmente los perros, quienes padecen todo tipo de maltratos. Quizá haga falta recordar que su ayuda será fundamental para acompañar al alma durante su recorrido hacia el Miktlan.

Los nahuas han ido cambiando sus estrategias para vivir en el mundo, el cual cada vez con más frecuencia les muestra lo terrible que ha sido la relación con los mestizos. Los jóvenes se enfrentan a los viejos por entender qué es lo mejor para las nuevas generaciones. Establecen cuestionamientos hacia la importancia de hablar la lengua, respetar a los parientes, generar lazos de compadrazgo y festejar a los muertos. No obstante, seguimos viendo en ellos una cuidadosa forma de operar para formar cuerpos estables, cuerpos nahuas, que sigan dotando al cosmos de los verdaderos humanos.

Referencias

- Ariel de Vidas, Anath. 2002. «A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animals "Participation in the Classification of Self and Other"». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (3): 531-550. doi:10.1111/1467-9655.00121.
- Bloch, Maurice. 1999. «Commensality and Poisoning». *Social Research* 66 (1): 133-149. <https://www.jstor.org/stable/40971306?seq=1>.
- Boremanse, Didier. 2006. *Cuentos y mitología de los lacandones: Contribución al estudio de la tradición oral maya*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Chamoux, Marie-Nöelle. 1996. «L'«humain» et le «non-humain» dans un dialecte nahuatl contemporain». *Amerindia*, 21: 37-53. https://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_21_03.pdf.
- . 2011. «Persona, animacidad, fuerza». En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitroug, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 155-180. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Ellison, Nicolas. 2004. «Une écologie symbolique totonaque : Le municipe de Huehuetla (Puebla, Mexique)». *Journal de la Société des Américanistes* 90 (2): 35-62. doi:10.4000/jsa.1332.
- Fausto, Carlos. 2007. «Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia». *Current Anthropology* 48(4): 497-530.
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2017. «Violencia obstétrica en madres indígenas: Un caso de racismo». En *¡A toda madre!: Una mirada multidisciplinaria a las maternidades en México*, coordinado por Abril Saldaña Tejeda, Lilia Venegas Aguilera y Tine Davids, 41-70. México: Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Ítaca / Universidad de Guanajuato.
- Kohn, Eduardo. 2004. «Pantalones y plumas: Poder, persona e historia en las concepciones amazónicas del mundo natural». Documento presentado en el Encuentro de Estudios Ecuatorianos 2004, Quito, Ecuador, junio 2004. www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/48018.pdf.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. Traducido por Juan Almela. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mikkelsen, Henrik. 2016. «Chaosmology: Shamanism and personhood among the Bugkalot». *HAAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 189-205. doi:10.14318/hau6.1.013.
- Millán, Saúl. 1993. *La ceremonia perpetua: Ciclos festivos y organización ceremonial en el Sur de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Monaghan, John. 1995. *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Neurath, Johannes. 2008. «Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: Iniciación, antiiniciación y alianza», *Cuicuilco* 15 (42): 29-44. https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=_suri:MEDIATECAARTICULO:TransObject:5bca29f07a8a0222ef130a17.

- _____. 2011. «Vecinos, gente y ancestros: Ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes». En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitroug, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 205-230. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- _____. 2013. *La vida de las imágenes: Arte huichol*. México: Artes de México.
- Pérez Téllez, Iván. 2014. *El inframundo nahua a través de su narrativa*. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____. 2020. «La persona nahua, una concepción no naturalista». En *Cuerpo y persona: Apuntes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, coordinado por Patricia Gallardo Arias, 207-228. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pitarch, Pedro. 2013. «Los dos cuerpos mayas». En *La cara oculta del pliegue: Antropología indígena*, 37-64. México: Artes de México.
- _____. 2018. «A linha da dobra: Ensaio de cosmología mesoamericana», *Mana* 24 (1): 131-160. doi:10.1590/1678-49442018v24n1p131.
- Platt, Tristan. 2002. «El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes». *Estudios Atacameños*, 22: 127-155. doi:10.4067/S0718-10432002002200008.
- Romero López, Laura Elena. 2006. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. Obra Diversa. Puebla: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rosengren, Dan. 2006. «Corporeidade Matsigenka: uma realidade não biológica sobre noções de consciência e a constituição da identidade», *Revista de Antropología* 49 (1): 133-166. doi: 10.1590/S0034-77012006000100005.
- Vilaça, Aparecida. 2002. «Making Kin out of Others in Amazonia». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2): 347-365. doi:10.1111/1467-9655.00007.

Notas

- ¹ Como he mencionado líneas arriba, la palabra con la que los nahuas de la Sierra Negra se refieren a lo humano es *kristiano*. La palabra *kristiano*, por su parte, es empleada para hablar de los no humanos como los antepasados, el Dueño de los Animales, la Dueña de las Aguas Terrestres, entre otras entidades. Esta similitud entre conceptos que parecen antagónicos es registrada por Neurath (2008) para el caso de los huicholes y le sirve para analizar la complejidad que el concepto de persona tiene entre el grupo estudiado.
- ² Se trata de un programa de transferencia de recursos implementado por el gobierno mexicano de 1988 a 2018, el cual operó bajo distintos nombres (Solidaridad, Progresá, Oportunidades y Prospera). El programa estuvo adscrito a la Secretaría de Desarrollo Social, y buscaba combatir la pobreza incidiendo en los rubros de salud, alimentación, educación y vivienda. Fue, además, una estrategia de control político en las comunidades de la Sierra Negra, pues la recepción del monto bimestral solía estar condicionado a cambio de votos.