

Mudas epidérmicas y transiciones existenciales. El desarrollo del cuerpo humano en el marco de la vida vegetal entre los nahuas, México

Gilberto León Vega

Investigador independiente ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.94717>

Recibido: 13/02/2024 • Revisado: 09/11/2024 • Aceptado: 10/12/2024

En memoria de
Francisca M. Tlalacalco y Agustina Hernández

ES Resumen. Dentro de los estudios mesoamericanos y de los intereses académicos sobre los pueblos nahuas en particular, el cuerpo humano se ha estudiado tratando de identificar sus componentes orgánicos y anatomía anímica; pero, además, se opta por enmarcar el ciclo de vida de dicho cuerpo en una construcción social a través de diversas etapas. Considerando que el cuerpo humano contiene distintas partes y que éstas se modelan socialmente en diversos episodios, la elaboración del tamal –mediante la aplicación de diversas técnicas culinarias–, se utilizará como un instrumento especulativo para establecer la posible analogía que guarda con el cuerpo humano. A este respecto, surgen dos interrogantes ¿cuáles son las implicaciones que plantea la analogía entre la modelación de un tamal con el cuerpo humano? y ¿cuál es la importancia de la cascara/piel durante el ciclo de vida humano análogo al vegetal? Este ensayo pretende dar respuesta a estas preguntas a partir de una etnografía entre las comunidades nahuas del municipio de Pahuatlán, Puebla (México).

Palabras clave: cuerpo humano; vida vegetal; cascara-piel; envoltorio-tamal; nahuas.

EN Epidermal Changes and Existential Transitions. The Development of the Human Body within the Framework of Plant Life among the Nahuas, Mexico

EN Abstract. Within Mesoamerican studies and academic interests on Nahua peoples in particular, the human body has been studied in an attempt to identify its organic components and psychic anatomy; but, in addition, the life cycle of said body has been framed in a social construction through various stages. Considering that the human body contains different parts and that these are socially modeled in various episodes, the preparation of the tamale –through the application of various culinary techniques– will be used as a speculative instrument to establish the possible analogy it has with the human body. In this regard, two questions arise: what are the implications raised by the analogy between the modeling of a tamale with the human body? and what is the importance of the shell/skin during the human life cycle analogous to the vegetable? This essay aims to answer these questions based on an ethnography among the Nahua communities of the municipality of Pahuatlán, Puebla (Mexico).

Keywords: Human body; vegetable life; shell-skin; tamale-package; Nahuas.

Sumario: 1. Introducción. 2. Otras fuentes para el estudio del cuerpo humano. 3. Materias primas para modelar cuerpos: el caso del tamal. 4. Entamar el cuerpo con mudas de piel y algodón. 5. Transiciones existenciales a través de cambios dérmicos. 6. Reflexiones finales. 7. Referencias.

Cómo citar: León Vega, Gilberto. 2025. "Mudas epidérmicas y transiciones existenciales. El desarrollo del cuerpo humano en el marco de la vida vegetal entre los nahuas, México". *Revista Española de Antropología Americana* 55 (1): 93-106.

1. Introducción^{1 2}

La presente investigación tiene como campo general de estudio el desarrollo del cuerpo humano y como tema particular los cambios de piel/ropa que pautan el ciclo de vida en dicho cuerpo. El estudio se centra en algunas materias primas (como la masa de maíz) que son convertidas en "cuerpos" y que servirán como fuentes e instrumentos para el estudio de la conformación del cuerpo humano entre los pueblos nahuas.

La información sobre la elaboración de estos esquemas corpóreos será recabada desde el ámbito doméstico, lugar donde se confeccionan los tamales que serán colocados en el altar –durante la festividad de los muertos–, como si fueran "cuerpos" de personas difuntas. El tema de investigación etnográfica se centra en cuatro pueblos de habla náhuatl localizados en el municipio de Pahuatlán de Valle en la Sierra Noroccidental de Puebla³. Si bien, el estudio se enfoca en la información etnográfica recabada en la segunda década del siglo XXI, será completada con algunos datos de la literatura antropológica contemporánea.

Hay que considerar que el idioma náhuatl proviene de la rama lingüística yutonahua, la cual, se desplazó desde Norteamérica adentrándose a la macroárea cultural de Mesoamérica hacia 2500 a.C., donde se desarrollaron sociedades sedentarias con un modo de subsistencia basado en la producción agrícola. Ello supone que los marcos intelectuales de los pueblos nahuas –pese a que sus antecedentes provienen de Aridoamérica–, están supeditados a la vida vegetal y, sobre todo, a la importancia que tienen las cascarras (brácteas, pericarpios y tegumentos) entendidos como si fueran la "piel" de los vegetales.

Hasta ahora, en Mesoamérica, no se ha priorizado dicho marco de referencia para estudiar la variación cultural respecto a lo que es cuerpo. Al contrario, se ha estudiado el cuerpo humano y su desarrollo priorizando un devenir biológico dejando de lado la especificidad cultural en la que predomina una epistemología sobre lo vegetal⁴. Dado que el cuerpo humano no sólo es una entidad biológica, sino también un constructo cultural intervenido por su medio social y geográfico,

¹ Mi agradecimiento a los dictaminadores por las valiosas sugerencias que ayudaron a mejorar el planteamiento del presente ensayo y por la asesoría de los directores, editores, en la depuración del contenido.

² El estudio parte de una reflexión pausada. Una primera aproximación al tema surgió de la tesis de doctorado (véase León 2021a) y otra a partir de una ponencia presentada en el segundo foro de Educación, Cultura e Innovación Gastronómica. El maíz y su permanencia frente a la modernidad (Palenque, Chiapas, mayo 2023); que derivó en un artículo científico (León 2024).

³ Entre 2014 y 2019, se realizaron ocho temporadas de investigación, alrededor de 16 meses en total, entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla, mientras se cursaba la maestría y el doctorado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Estas investigaciones fueron posibles gracias a las becas de apoyo otorgadas por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) (633552).

⁴ De hecho, "La metáfora subyacente es una de las claves mayores de la cultura mesoamericana: es la de la vida vegetal, y especialmente de sus cambios de consistencia con el tiempo [...] La analogía no es solamente en las formas de las plantas sino también con sus procesos de desarrollo. En el curso del tiempo los vegetales empiezan por ser blandos, tiernos, aguados y frágiles, y al crecer se vuelven más duros, leñosos, secos, fuertes [...]" (Chamoux 2011: 169-170).

queda por hacer un acercamiento a esas variaciones culturales dentro de los marcos del pensamiento autóctono, acercándose, mediante una analogía comparativa, a la constitución de un tamal y el proceso de maduración de los vegetales.

El objetivo será entender las implicaciones que tiene la analogía entre el tamal y el cuerpo humano, y constatar que el cuerpo puede ser visto como un envoltorio dérmico que pasa por transformaciones existenciales, durante el ciclo de vida, análogas al desgaste de otra muda o cáscara/piel del vegetal. Para llegar a ello, la “topología indígena”, por una parte, nos permitirá identificar la idea de dos tipos de cuerpo y, además, considerar que cada etapa del desarrollo humano está pautaada por los continuos cambios de piel –ecdisis–, análogo al ciclo de vida vegetativo y al desarrollo fenológico de los vegetales.

2. Otras fuentes para el estudio del cuerpo humano

Para abordar lo que es el cuerpo humano entre los nahuas, los investigadores han recurrido, generalmente, a las fuentes documentales (López Austin 2012), al artefacto arqueológico (Solís 1985), la documentación etnográfica (Signorini y Lupu 1989) y al recurso pictórico de los códices (Escalante 1996). En la mayoría de los estudios se evita cuestionarse sobre lo que es cuerpo y lo que es persona para dichos grupos étnicos. Lo que ha conducido a despojar al cuerpo de los contenidos más evidentes, culturalmente hablando, y proyectarle elementos de otra cultura que resultan discrepantes a la realidad indígena.

De este modo, se han identificado dos tendencias a la hora de estudiar el cuerpo humano en comunidades indígenas: en primer lugar, se pondera un marco de referencia biologicista y organicista cuyo modelo es un cuerpo anatómico, implementado para entender rasgos culturales mesoamericanos. En segundo lugar, se omite o se hacen mínimas y esporádicas referencias del uso de la vestimenta o de la ropa dentro de la socialización, para acercarse al entendimiento sobre el cuerpo; es decir, se encuera, desuella o despoja de los contenidos más evidentes, como es la vestimenta.

Dichas discrepancias, al momento de abordar lo qué es el cuerpo, han impedido tomar en serio las posturas racionales indígenas sobre el hecho de pensar que el cuerpo –en tanto envoltorio dérmico– puede ser semejante a un tamal. A razón de lo anterior se parte de considerar la existencia de diversas materias primas que utilizan para representar lo que es cuerpo. Por lo tanto, los procedimientos técnicos llevados a cabo sobre cada uno de estos materiales, pueden ayudar a pensar la manera en que los nahuas conceptualizan la formación o constitución del cuerpo humano, dentro de sus propios marcos de entendimiento.

Actualmente se han podido encontrar once materias primas (o soportes) con los que trabajan algunos artesanos o especialistas, cuyo esquema de composición trata de representar el cuerpo humano a través de un modelaje o ensamblaje de diversos elementos que permiten crear una silueta antropomorfa ataviada:

1. Masa de maíz (*Sea mayz*). Tamales envueltos en hojas vegetales que simulan la proyección de un cuerpo y cuya función es nutritiva y votiva.
2. Médula de caña de maíz (*Zea mayz*). Crucifijos hechos en pasta de caña de maíz con “alma” de carrizo y cuya función es devocional.
3. Hojas de maíz (*Sea mayz*). Figuras de totomoxtle en forma humana (como la virgen), con una función decorativa.
4. Papel amate (*T. Micrantha*). Recortes de entidades cuya silueta es anatómica y cuya función es votiva.
5. Algodón (*Gossypium*). Muñecos o muñecas hechos de tela o de una prenda reutilizada, con función mágica o decorativa.
6. Yervas. Manojos de pericón (*Tagetes lucida*) o haces en forma de cruz con un “alma” o bolita de resina de copal (*Burseraceae*) como representación de personajes o cruces, usadas con función votiva.
7. Palma (*Arecaceae*). Figuras realizadas durante el Domingo de Ramos con referencia a humanos (como crucifijos) y con una función votiva.

8. Trigo (*Triticum aestivum*). Hostia consumida durante la misa o pan en forma humana, colocados en la ofrenda de los muertos. Con función votiva y nutricional.
9. Cera, cebo (grasa cruda de res). Muñecos de vela que simbolizan la persona que se embruja. Tiene una función votiva o decorativa.
10. Barro, arcilla o roca sedimentaria. Ollas, jarras, vasijas o floreros, a manera de recipiente o contenedor y cuya función es utilitaria.
11. Yeso o piedra. Imágenes devocionales de santos católicos y cuya función es ceremonial.

A continuación, se tomará como ejemplo un bocadillo que se prepara a partir de una porción de masa de maíz –comúnmente relleno de otros ingredientes y cocido al vapor–, llamado tamal, para comprender la idea de que el cuerpo humano puede ser un envoltorio, es decir, masa cubierta con hojas vegetales.

3. Materias primas para modelar cuerpos: el caso del tamal

Al centrar la atención sobre algunas técnicas domésticas –las que transforman las materias primas en objetos utilitarios– (véase Hémond 2015), es muy probable que ellas, en tanto fuentes y objetos de estudio, puedan ayudar a comprender la manera en que los cuerpos pueden ser inventados u objetivados a partir de la modelación y el acabado de sus diversas partes o constituyentes.

A modo de ejemplo, durante el proceso de fabricación del textil, el tejido en el telar de cintura suele iniciar con una “bola” de hilo (o vellón de hebras) que, al tejerse, producen una tela con superficie lisa y envolvente. Este mismo procedimiento técnico resulta evidente en el ámbito culinario al momento de hacer los *memeles* o *tlacoyos*, en los que se ocupa una “bolita” de masa de maíz, que se estira, expande y aplana, entre las manos, de tal manera que en su diámetro pueda contener frijol o garbanzo molido en el interior⁵.

De todas estas maneras de hacer “cuerpos” (siluetas o esquemas corpóreos), el barro o cerámica resulta relevante, ya que durante el procedimiento técnico que realiza el alfarero recurre a una bola de masa de lodo que estira y adelgaza para formar un recipiente de barro cilíndrico. De tal modo que la manufactura de una pieza tiene que ver con imponer una figura a la materia prima (amorfa y/o dúctil), la cual, quedará terminada por un proceso en el que la propia vasija –en tanto sujeto– “llora”, “se alegra” o “se cura” y queda totalmente “sellada” gracias a la cocción en el fuego (Effenberger 2020: 43)⁶.

Ahora bien, para tratar de comprender lo que es cuerpo, para los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla, se partirá de la elaboración de los tamales durante la fiesta de los muertos y, para ello, se pondrá atención en las diferentes siluetas de los envoltorios, bajo la idea de que cada hoja es la “ropa” (*tlaquemiti*) de los tamales, lo que llevará a conjeturar que los tamales colocados en el altar son análogos a los cuerpos de las personas vestidas. La propuesta es que el tamal puede ser un instrumento especulativo dentro de la cultura material para pensar la idea de cuerpo.

3.1. Siluetas de los tamales envueltos en hojas vegetales

Para ahondar en la idea de que un tamal puede ser semejante al cuerpo de una persona vestida, será necesario considerar que el tamal se compone de una hoja (endeble y delgada), que da forma a la bola de masa (con salsa y carne) al interior. Ello permitirá distinguir dos elementos que conforman el envoltorio culinario: 1) una bola de masa rellena de distintos ingredientes, y 2) una hoja vegetal de plátano (*musa sp.*) o *papatla* (*heliconia schideana*), que funciona para dar forma, guardar el calor y lograr la cocción.

⁵ Lo mismo sucede entre los nahuas de Guerrero, pues al elaborar amates decorativos, ensayan en viejas libretas a fin reproducir las siluetas de “muñecos”, los cuales, se “rellenan” con pinturas acrílicas industriales de distinto color (Hémond 2015: 161).

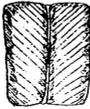
⁶ En cuanto a la ponderación de las técnicas que transforman materias primas en objetos utilitarios, se registró una narración en la comunidad de Xolotla (Alberto Hernández, Entrevista, abril de 2015) y en la comunidad de Atlantongo (Antonio, entrevista, julio de 2018), sobre la modelación del cuerpo humano hecho de barro por la mano de Dios y el Diablo (véase Echeverría 2020: 73-76).

Los testimonios de algunas cocineras de las comunidades nahuas de Pahuatlán, instaron a considerar que un tamal, colocado en el altar de la “fiesta de los muertos” (*mihicailhuít*) representa, momentánea o efímeramente, el cuerpo de una persona que ha fallecido. En ese momento el tamal es semejante a una persona vestida, al punto que la hoja que lo envuelve es “su ropa” (*itlaquen*), toda la masa es “su carne” (*itlacayo*), el mole es “su sangre” (*iyesyoy*) y la carne es “su alma” o “su corazón” (*iyolo*).

“Primero es la bola de masa. Ya tienes la masa de maíz, su salsa de jitomate y su carne [de puerco] ¿dónde van? ¿Dónde los vas echar? Pues, luego se viste, se le pone su hoja primero. Sino ¿cómo? ¿Cómo se va a coser el tamal y la carne? Debe de ir con su ropita. Por eso se le pone su hoja (*ipapah*). La hoja lo viste, le da forma al tamal. Por su hoja y su forma se distingue si es de carne o no es de carne o de qué es. Si es de frijol o de garbanzo” (Agustina Hernández, mayo de 2015).

Nociones similares tienen los nahuas de Tzinacapan, en la parte Nororiental de la Sierra de Puebla, quienes opinan que: “[...] la envoltura de la hoja del *nacatamal* es el ataúd; la masa del maíz es la carne del cadáver, el mole es su sangre y la carne es su alma” (Lok 1991: 73-74, traducción del autor). Con esos datos se llegó a la conclusión de que, “para Tzinacapan, el *nacatamal* simboliza el cadáver que yace en su ataúd” (Lok 1991: 73-74) y, en el caso de los nahuas de Pahuatlán, el tamal representa a un difunto vestido (Agustina Hernández, mayo de 2015)⁷.

A propósito de los dibujos que Lok (1991: 69) presenta sobre los tamales que se preparan durante la festividad de Todos Santos en Tzinacapan (Puebla), ellos son similares a los que se cocinan entre los nahuas de Pahuatlán, lo que pone en evidencia lo observado referente al “atuendo” con que se viste a cada uno de ellos. La característica en todos ellos son los pliegues o dobleces (“randas” o “guarniciones”) (Cuadro 1), indispensables para que el tamal quede envuelto herméticamente.

ASPECTO	DIBUJO	TIPO DE TAMAL	ENVOLTURA DE HOJAS
 Encogido		<i>Pitzac etixtamal</i>	Envoltura de hojas en forma de pentágono.
 Plano		<i>Nacatamal</i>	Envoltura de hojas en forma rectangular.
 Globular		<i>Tamal</i>	Tamal envuelto en hojas de maíz. No se utiliza con frecuencia en el pueblo. Considerados como una elección si las otras dos envolturas no están disponibles.

Cuadro 1. Envoltura de los diferentes tamales (adaptada de Lok 1991: 68, fig. 12).

⁷ De hecho, cuando se ponen los tamales en el altar, el día de la fiesta de los muertos, suelen invocar el nombre de la persona cada vez que se colocan; así que las ofrendas se cuentan según el número de difuntos convocados. Al finalizar la festividad de los muertos, es común que las personas salgan de sus hogares a compartir los tamales y el “mole rojo” entre sus familiares. Es probable que se trate de un tipo de “comunión” entre vivos y muertos debido al carácter evocativo de los tamales, al ser tratados previamente como difuntos y no como alimento.

- El *pitzac etixtamal*, “tamal sin carne”, se caracteriza por la forma trapezoide realizada con la hoja de *papatla* (o plátano), que lo hace parecer a un *quechquemiti*; es decir, una indumentaria triangular acabada en punta.
- El *nacatamal*, “tamal de carne”, aparece envuelto en una hoja de plátano, recortada de manera rectangular, que hace recordar a un huipil, cobija o gabán, acabado en cuatro puntas.
- El tercer tipo de tamal está envuelto con la hoja de maíz (*totomochtl*) y recuerda la manera en que se ata, con una faja, la enagua sobre la cintura.

Determinando que lo que envuelve la silueta del tamal puede considerarse como “su ropita” ha llevado a pensar que un tamal envuelto en hojas vegetales es la representación plástica de una persona integrada por dos tipos de cuerpo: 1) un “cuerpo sutil”, compuesto de hojas vegetales (que dotan de una silueta o mensura el contenido interior) y 2) un “cuerpo denso”, hecho de masa, carne y salsa (que da volumen y espesor a la envoltura exterior).

Bajo estas consideraciones, se puede argumentar que el tamal puede ser un instrumento especulativo que, al igual que otras materias primas, puede ayudar a comprender la manera en que está constituido el cuerpo según los nahuas.

4. Entamalar el cuerpo con mudas de piel y algodón

Una vez que se ha podido identificar, a partir de las características morfológicas de un tamal, la diferencia entre un elemento pesado al interior (masa de maíz) y un elemento ligero al exterior (hoja vegetal), con base en un ejercicio de analogía, la piel humana puede ser considerada una “prenda de ropa” que tiene la función de contener (proteger o resguardar) un delicado depósito en el interior. Pensar la “piel” (*ehuatl*) como una envoltura y no como un órgano biológico ha permitido advertir la importancia que para la población indígena tiene la vestimenta en tanto segunda piel (Pitarch 2013: 30).

Aunque nunca se tuvo la oportunidad de presenciar un parto en las comunidades nahuas de Pahuatlán, si se pudo platicar con alguna “partera” (*tlapalehuiyani*), así como madres de familia, quienes mencionaron que la placenta es pensada como si fuera una prenda de vestir. En este caso fue la misma partera, doña Juanita Téllez, de Xolotla (entrevista, julio de 2017), quien llamó “su ropita” (*itlaquen*) al amnios que queda adherido al cuerpo del infante después de la labor de parto⁸.

Para los nahuas, la creatura llega envuelta en una membrana que es considerada su primer instrumento. De hecho, después de nacido, al infante se le baña con agua tibia, no le fajan y tampoco le visten, sino que inmediatamente le ponen “su pañal” y le envuelven en una cobija nueva para conservar su calor; semejante a un “tamal”, un “elote” (Baez 2015: 70) o como si fuera la crisálida de una oruga (*tenchichini*)⁹.

Ahora bien, en cuanto a las prácticas realizadas en torno al cuidado del recién nacido, éstas están enfocadas en el desarrollo y nutrición de dos tipos de cuerpo. Por ejemplo, en los primeros años de vida el niño tendrá que fortalecer un primer tipo de cuerpo (cuerpo-carne) a partir de prendarse de la piel (el pezón) a fin de obtener el calostro de la madre; pero, además, la crianza del niño se efectuará a partir de una especie de “respiración transferida”, en el momento que la madre lo carga con un rebozo cerca del pecho o a sus espaldas, lo que permite considerar otro tipo de “nutrición” a un segundo cuerpo (cuerpo-presencia) (Pitarch 2013: 41-42).

⁸ En las entrevistas no fueron comunes los testimonios en que los hijos nacieran con un pedazo de placenta adherida al cuerpo. En los casos en los que sus hijos si habían nacido con la membrana adherida a la piel, entendieron ese hecho como signo de la posesión de un “don” (Juanita Téllez, entrevista, julio de 2017).

⁹ La crisálida de la oruga llamada *tenchichini* o *cuahcuhuan* (*Oiketicus kirbyi guildinc*), colgada en algunos árboles, representa a la creatura que está por entrar al mundo del Sol. Para los nahuas, la crisálida es una manera análoga de representar al huevo amniótico o saco embrionario de la madre. Dicho capullo, o el mismo ombligo, es depositado en el interior de un saquito relleno de algodón y bordado con hilos de colores, para ser cosido en el cuello de una prenda de niño a fin de sustituir la presencia de la madre a través del amuleto (Alcántara 1998: 104; Tibón 2005: 254).

Estudios recientes en el ámbito mesoamericano, ya habían podido inferir la existencia de los dos tipos de cuerpo, argumentando que el cuerpo-carne es lo menos natural de una persona y lo más natural vendría a ser el cuerpo-presencia; es decir, todo lo que conforma la “fisonomía moral” o “plástica corporal” proporciona una forma concreta al individuo. De ahí que la subjetividad no se entienda como interioridad mental; sino que la suelen evidenciar en la cascara o superficie (cuerpo-presencia). Por lo tanto, no es la forma exterior la que define al cuerpo-carne, sino la esencia inalienable (*itonal*: “su calor vital”) evidente a través de toda la parafernalia estética. En ello radica la existencia de un cuerpo no orgánico, sino fenoménico, expresado en la plástica del cuerpo.

Una vez considerada la existencia de dos tipos de cuerpo, queda pendiente caracterizar a cada uno de ellos, para lo cual, por una parte, veremos la manera en que los atavíos sirven para contener la animacidad¹⁰ del cuerpo; y, por otro lado, veremos cómo las entidades anímicas desbordan la silueta y suelen revestirse en una cascara/piel, distinguiéndose por medio de atributos.

4.1. Atavíos que contienen la animacidad del cuerpo

Toda la indumentaria autóctona que ocupa la mujer en las comunidades nahuas del municipio de Pahuatlán parte de una base común que es el lienzo plano (cuadrado o rectangular) tejido en telar de cintura. El telar de cintura es un instrumento técnico que sirve para que los hilos se tejan hasta convertirse en lienzos de cuatro orillos con puntas en los extremos.

Ahora bien, considerando que la base de la indumentaria en telar es fundamentalmente recta, con forma cuadrada o rectangular, sería interesante saber cómo caracterizan los nahuas un lienzo y, por ende, una prenda de vestir que da forma a la silueta del cuerpo. Para las artesanas, la calidad de una manta se puede observar en los cuatro orillos, los cuales, deben quedar totalmente rectos o “parejitos”. Los orillos son vistos como “labios” humanos (*tlatentli*), debido a un fino remate que circunda las piezas (María Francisca, entrevista, julio de 2018; Juana Tepehuaxco, entrevista, noviembre de 2017).

Bajo la consideración de que los cuatro orillos son como labios y de que la función de las mantas es envolver, esta acción lleva a pensar que el textil, más que un objeto es un sujeto y su función es “comer” o “engullir” lo que envuelve. De esta manera, los distintos orificios, por donde salen las extremidades del cuerpo, podrían ser entendidos como si fueran “bocas” con labios. Por ejemplo, en San Andrés Tzicuilan, Puebla, la abertura que se realiza sobre un algodón infantil femenino (*tepeyocoton*), tiene una significación particular, cuyo “cuello” es conceptualizado como una “flor de cuatro pétalos” o una “vagina, ya que, al abrirse, es decir, cuando el niño introduce la cabeza, semeja claramente el nacimiento” (Alcántara 1998: 107, lám. VIII y X).

De este modo, la indumentaria femenina tiene como fin el forrar o “emboquillar” la silueta a partir de sobreponer varios lienzos confeccionados previamente. La principal característica de cada uno de ellos es que son plegables y se adhieren a la piel “engullendo” ciertas partes del cuerpo. Ello ha llevado a considerar que el embalaje con el textil es similar a las cáscaras que protegen a los vegetales y, en este sentido, funciona como una coraza térmica que protege de la intemperie y no permite disgregarse el calor vital del cuerpo. De esta manera, la ropa, puede ser vista como un “operador-contenedor” que captura y fija la animacidad de las creaturas en su interior, tal como pasaba con los bultos sagrados en el periodo prehispánico o los “atados” de papeles ceremoniales contemporáneos.

Respecto a estos envoltorios resulta interesante la propuesta de Galinier quien precisa, entre los otomíes, que “la línea ascendente de agnados está formada por una superposición de ‘pieles’ que engloba sucesivamente a los ancestros, los bisabuelos, abuelos, de tal modo que los

¹⁰ El concepto de animacidad (del inglés *animacy*), hace referencia a “la calidad de lo que se considera como animado” (Chamoux 2011: 155, 162-163). La categoría económica de catexia o catexis (del griego *kathexis*), se refiere a la inversión emocional, investidura o presencia anímica que permite unir o ligar algo con ella; es la impregnación, asignación e identificación de energía anímica personal sobre un cuerpo, objeto o representación mental (Róheim 1972).

antepasados son ‘pieles-abuelos’” (en Pitarch 2013: 26)¹¹. Dicho envoltorio dérmico, que copa su silueta, toma sentido a través de la palabra “acuerpar”, que implica pensar en tipo de coraza formada mediante la superposición de cáscaras de fuerza anímica implementada por el apoyo de sus congéneres u otros seres (entes o instituciones).

Ahora queda por ver la manera en que el conglomerado anímico resguardado bajo la funda de piel y el forro de ropas de algodón, permitirá considerar que el cuerpo es un paquete o envoltorio dérmico que aloja y resguarda un principio dinámico de una persona –el *tonalli* o *itonal*–, que vendría a ser la animacidad encargada de desarrollar y mantener vivificado el cuerpo-presencia.

4.2. (Id)entidad anímica manifiesta en atributos externos

En la actualidad, para evitar la carga ideológica que tienen las categorías occidentales o judeo-cristianas del “alma” o el “espíritu”, los mesoamericanistas utilizan alternativamente el concepto de “entidad anímica”. Esto ha permitido observar que dichas entidades anímicas, durante el periodo colonial, se comprendieron bajo la mirada iconoclasta de los frailes y se catalogaron como “demonios” porque tomaban posesión del cuerpo de las personas y dirigían sus vidas.

Se parte de una lógica en la que el cuerpo, en tanto que paquete, posee un cúmulo de animacidad, de tal manera que todo lo que se expresa mediante la superficie del cuerpo –piel, ropa y adornos–, hace predecible la identificación de un determinado (“tipo” o “clase”) de (id)entidad anímica. Lo que quiere decir que el principio anímico de una persona se reviste a partir de la parafernalia que se adhiere sobre la silueta y también se proyecta en rasgos de la fisonomía.

Esto también quiere decir que el *itonal* “su calor vital”, en vez de ser pensado como algo abstracto, inmaterial e interno –que en parte sí lo es–, puede ser advertido de manera pragmática a través de sus efectos visibles, superficiales o fisonómicos –como si fuese una facha, talante o semblante– y que en términos académicos puede ser denominado, como: “máscara”, “cuerpo-presencia” o “fisonomía moral” (León-Portilla 1957: 2; Mauss 1979: 323 y ss.; Pitarch 2013: 42-43)¹².

Por ejemplo, esto es lo que explica el poeta y escritor, don Alberto Hernández Casimira, de la comunidad de Xolotla, acerca de la iridiscencia calórico/lumínica –del *itonal*– sobre los aspectos superficiales del cuerpo:

“Es que su *itonal* no se puede entender sino es mediante lo físico, ya sea en el sudor, en el calor del cuerpo, en el brillo del ojo o en la cara, en su semblante. Hasta se ve en las vestimentas, en la ropa que trae uno, en lo que uno porta o carga. El *itonal* no únicamente se encuentra en el interior, sino que nosotros vemos que se muestra en la apariencia física, en el semblante, en su cara, en su cabello. Para verse el *itonal* tiene que ser visto mediante las otras personas [...]” (Alberto Hernández, entrevista, diciembre de 2015).

Lo anterior permite considerar la existencia de un cuerpo fenoménico (presencial e iridisciente) manifiesto a través de toda la plástica corporal o fisonomía moral y esto podría sustentarse bajo el principio de que toda alma o espíritu –que se aloja en un determinado forro de piel–, adquiere distintos atributos al encarnarse y verse socialmente intervenido (modelado o criado). La plástica corporal (o fisonomía moral), compuesta de todos esos sutiles códigos culturales, permite que la entidad anímica se invista a través de rasgos, insignias, marcas y atributos que se

¹¹ Entre los nahuas, la piel, en tanto parte del cuerpo, es una parte inalienable a la persona, al igual que los términos de parentesco y se marca con el pronombre posesivo *i-* “su” (de alguien). De igual manera, la ropa suele predicarse con la marca de posesivo, *itlaquen* “su ropa” y, aunque no es una posesión inalienable, sucede que en ciertos contextos semánticos se llena de vivacidad, siendo una extensión sinécdoquica o consustancial de él. Por ejemplo, al momento que el hechicero práctica brujería mediante una prenda de vestir que quedó impregnada de energía anímica de alguien.

¹² Para Mauss “La palabra πρόσωπον [prósōpon, ‘delante de la cara’] alcanza al individuo en su naturaleza íntima, [...] aunque a primera vista se conserva el sentido del artificio: el sentido de lo que es la intimidad de la persona y el sentido de lo que es su personaje” (Mauss 1979: 327). Por su parte, Pitarch precisa que “el cuerpo-presencia se caracteriza por ocupar un volumen en el sentido de res extensa: la extensión en longitud, anchura y profundidad” (Pitarch 2013: 43).

adhieren a la silueta y va definiendo la apariencia, el gesto corporal, la calidad moral y el estatuto de la persona.

5. Transiciones existenciales a través de cambios dérmicos

Los nahuas contemporáneos parten de una lógica en donde la vida se encuentra dividida entre “vivir” como un proceso intrínseco y “vivir” como un proceso temporal. Ambos procesos tienen su confluencia en el “corazón” (*yołotl*) de las personas y dicho corazón –depositado en un envoltorio dérmico– necesita de dos requisitos para continuar con vida: de un determinante esencial e inalienable llamado *tonalli*; así como de una potencia o fuerza para la realización de la existencia humana, llamada: *chicahualiztli* (Chamoux 2011: 164; León 2021: 399).

Considerando que el corazón es el núcleo de la vida humana y que dicho corazón está determinado por una esencia inalienable que carece de fuerza vital para la realización de su existencia, estos elementos –la esencia inalienable en forma de calor y la fuerza vital en tanto potencia–, son indispensables para que los dos cuerpos comiencen a producirse y a conformarse paralelamente. El cuerpo-presencia experimenta un proceso intrínseco de las “cualidades térmicas” relacionadas a la condición o estado del calor vital (*tonaliztli*) y el cuerpo-carne experimenta un proceso temporal de maduración que le permitirá adquirir progresivamente la fuerza vital (*chicahualiztli*).

De ahí que, cuando nacen las creaturas, ellas quedan contenidas o “incubadas” dentro de otro “vientre” comunitario y, por consiguiente, la ropa de algodón que embala su cuerpo se convierte en una segunda “membrana amniótica”, que pasará por distintas ecdisis a lo largo de la vida. De esta manera, la indumentaria se convierte en segunda piel y la materia vehicular que funciona como un mediador en las relaciones sociales. Lo que quiere decir que el cuerpo-presencia se amolda a cierto tipo de costumbres humanas y el cuerpo-carne tiene que modelarse al verse intervenido por el medio social (humano y no-humano).

En este último apartado se tratará de indagar acerca de la manera en que los nahuas conceptualizan los cambios de consistencia de la fuerza vital, correlacionados con los cambios de aspecto (transiciones dérmicas) durante la trayectoria existencial de una persona. Las ideas de los nahuas contemporáneos acerca de los cambios de consistencia en la calabaza y el maíz, pueden ayudarnos a entender dicha trayectoria teniendo como eje las variaciones de la “fuerza vital” (*chicahualiztli*) (Chamoux 2011: 169).

5.1. El rostro joven: el rubor y suavidad de las creaturas

A los nahuas les resulta fácil entender que los cuerpos al nacer son creaturas que aún no tienen forma humana y que pueden ser semejantes a “elotes” o “tamalitos”. De hecho, en la comunidad de Xolotla, una vez terminadas las labores del parto, la comadrona lava a la creatura con agua cristalina y, una vez que la ha secado con un paño o toalla, inmediatamente le coloca “su pañal” o “su falda” (*icuecunetl*), que es un pedazo de tela, tipo franela, que le protege las caderas y la zona pélvica (Juanita Téllez, entrevista, julio de 2017).

El hecho de considerar que una creatura está supeditada a un proceso de modelaje de su corporalidad, significa no ha sido bautizada, no tiene un nombre propio, no ha cerrado todas sus comisuras óseas, no puede sostener la cabeza (estar erguida), no come maíz ni tortilla (solo leche), no se viste tradicionalmente, no habla el idioma náhuatl y, mucho menos, tiene un estatuto de ciudadana. Es decir, tiene atributos que permiten clasificarlo como una creatura que se encuentra en un estado periférico respecto a la condición de “humanidad” (*tlacatcayotl*).

De hecho, su modelaje (“diseño” o “rotulación”) está en correspondencia con el primer grado de fuerza en la creatura y ese hecho es análogo con los fenómenos periódicos o el desarrollo fenológico por el que pasa un vegetal, como puede ser la calabaza o una mazorca tierna, que inician con una consistencia endeble y frágil, hasta llegar a una etapa madura. Frente a una consistencia tierna durante los primeros años de vida, “es necesaria la adquisición de la fuerza para sobrevivir, [debido a que] la condición humana es de incompletud y vulnerabilidad”. De hecho, es común que los bebés recién nacidos sufran de distintas desventuras porque “aún no se ha[n] fortalecido y osificado”, y no han acumulado suficiente *chicahualiztli* o fuerza (Acosta 2013: 109).

Para los nahuas de la sierra de Puebla, es durante el transcurso de la vida humana, como la fuerza del *itonal*, –en tanto esencia determinante de la existencia–, cambia de estado y sufre de altas y bajas anímicas que se reflejan en el aumento o merma de la fuerza vital (*chichahualiztli*). Esto quiere decir que, tanto puede haber un detrimento de la fuerza, como un aumento de ella conforme avanza la etapa de desarrollo.

Durante esta etapa de fragilidad, el bautizo resulta fundamental para acuerpar y robustecer a la creatura. Dichos actos rituales tienen a bien propiciar una transformación ontológica y esto se objetiva al momento de recibir su primer regalo por parte de sus padrinos: una muda de ropa blanca que incluye una medalla con la imagen de algún santo católico y su vela blanca. En este momento:

“La ropa es signo de la nueva etapa del recién nacido, la consecución de una nueva piel, que en el caso de los nahuas no solo es una metáfora [...] se considera el comienzo de otro periodo en su vida que, si bien no lo salva de los peligros, si le otorga cierta salvaguardia” (Acosta 2013: 127).

Ello quiere decir, que las pautas de integración sociodialéctica, que utilizan los nahuas para llegar a humanizar los cuerpos de las creaturas e integrarlas a su nicho natal, es un proceso de “crianza” (*huapahua*) que permite incorporar los rasgos de humanidad y de fuerza. De esta manera, la crianza por la que pasa un cuerpo dentro de una colectividad implica una modelación ética y estética; es decir, una fabricación sustancial y superficial de las corporalidades. Con ello se hace referencia a todo un conjunto de actitudes y movimientos que se expresan a través del uso del vestido, del lenguaje y los gestos.

De esta manera, el cuerpo-carne comienza a producirse y a conformarse como parte de un linaje humano, teniendo como objetivo, a corto, mediano y largo plazo, acuerpar a la persona subministrándole más fortaleza anímica. En todo ello, subyace el deseo de que la creatura crezca fuerte y no muera prematuramente. En este caso, el establecimiento de dichos lazos de parentesco (político, consanguíneo y espiritual) como medios de arraigo y de conservación social de la vida, ayudan a mantener a las creaturas en el mundo Sol a partir de solventar todas las necesidades vitales que garanticen el *chichahualiztli*: “el acto de fortalecer” (Acosta 2013: 122).

5.2. El rostro maduro: lo correoso y duro de los ancianos

Para los nahuas, el grado de madurez y completud se inicia después del matrimonio, ya que dicho estatuto les permite, entre otras cosas, adquirir responsabilidades y capacitarse tras la reproducción en el cuidado de su descendencia. En este sentido las investigaciones señalan que el casamiento, dentro de las comunidades nahuas, es uno de los preceptos establecidos para convertirse en verdaderos seres humanos. Es decir, sin dicho evento ritual no podrían lograr completar su “humanidad” (*tlacatcayotl*), porque serían considerados inmaduros y, por lo tanto, incompletos.

De hecho, el atuendo de bodas (anillos, aretes, rosarios, listones y medallas) está relacionado con una cobertura más del ser que le permite expandir relaciones sociales y ocupar un nuevo rol existencial, al descubrir la maternidad y la paternidad. Esto en razón de que el matrimonio y la conformación de una familia son el acceso a la capacitación social, dentro de la organización comunitaria, en donde logrará la expansión total de su existencia a través de la reproducción y la participación en el sistema de cargos, procurando exponenciar sus capacidades a partir de sus relaciones y alianzas.

De esta manera, el segundo estadio de fuerza se puede ver representado en la fisonomía de una persona “madura” quien ha incrementado su potencial anímico. Es así como el trayecto existencial se puede visualizar como un recorrido para obtener la mayor cantidad de fuerza. Para obtener *chichahualiztli*, la persona se capacita dentro de las relaciones sociales que se tejen a lo largo de la vida –sea entre consanguíneos o afines–. Es decir, el poder social obtenido durante la trayectoria de vida se acumula, entre otras cosas, a través del acceso a una alta función, responsabilidad u oficio, lo que da lugar a un reforzamiento anímico en una persona adulta (Acosta 2013: 266).

El poder social va acompañado de un aumento del “calor” que hace adquirir una cualidad anímica “caliente”, es decir, “madura”. De esta manera, la relación entre la fuerza (*chichualiztli*) y las formas del calor (*tonaliztli*), pueden resultar de tres factores: 1) la esencia del *itonal*; 2) la etapa del desarrollo individual y 3) los acontecimientos vividos (Chamoux 2011: 174).

Chamoux (2011) lo explica a través del modelo de ontología analógica, donde los cuerpos quedan “animados por la fuerza de una esencia vital fuerte” –*tonalli* de animado o dios– mediante la cual se estructura una jerarquía de los existentes –humanos y no humanos– según la fuerza de su *tonalli* (Chamoux 2011: 179).

“Los estados de debilidad o de fuerza precedentes dependen de un proceso similar para todos: el crecimiento y sus etapas. Pero otros factores pueden modificar la ‘fuerza’ y perturbar su desarrollo. Estos son irregulares, imprevisibles, contingentes. Son acontecimientos diversos que se convienen con los estados de fuerza determinados por la esencia anímica y por la etapa de existencia. Sean cuales fueran, la fuerza inicial y la de la edad, la entidad anímica puede fragilizarse provocando desgracias y enfermedades. Lo causa el encuentro del *tonalli* de la persona con una fuerza más poderosa a la cual se enfrenta. Esta puede proceder de entidades anímicas de otros humanos o de entes divinos. En este marco, los fenómenos remiten todos a formas de violencia. Las entidades no humanas entran en lucha, voluntariamente o no, y la vida de una persona depende de las fuerzas respectivas que se enfrentan en el mundo anímico. La entidad que gana en el enfrentamiento se ‘come’ a la otra, la hace huir o por lo menos le causa daños graves” (Chamoux 2011: 170-171).

Ahora bien, teniendo en consideración que el proceso de desarrollo individual en una criatura se encuentra a tono con el aumento de fuerza y del calor durante la trayectoria de vida, los nahuas consideran que, tanto los “sabios” (*tiamatque*) como los “abuelos” (*huehuetque*), están repletos de fuerza al grado de causar algún mal anímico a los más débiles. Lo que se explica a través de un “modelo de calor” que permite entender el desarrollo de las criaturas (véase Baez 2015: 64-65).

Considerando que una persona anciana se caracteriza por la posesión de una mayor fuerza, desde esta perspectiva anímica el segundo estadio de la fuerza en una persona puede ser análogo al de una calabaza o mazorca madura, con una consistencia fuerte y correosa. Ello se connota mediante las facciones de un rostro maduro, arrugado, reseco y, en cierta medida, cadavérico, equivalente al estadio de mayor potencia en una persona.

5.3. El rostro cadáver: descomposición y finitud humana

La muerte en Mesoamérica se ha entendido básicamente enfatizando la naturaleza regenerativa de la misma. En contrapartida de ello, se tienen datos suficientes para afirmar que, entre los nahuas, la muerte puede ser considerada como si fuera una muda de piel. Si bien, las mudas de ropa durante el transcurso de vida refieren a un cambio ontológico de la existencia humana, correlacionados con sucesivas etapas cuyo fin es lograr la completud de la persona, también es importante al morir, pues durante el sepelio ocurre que se amortaja el cuerpo del difunto, con un petate –similar a un bulto–, con todas las pertenencias y enseres más significativos para su travesía. Tanto el cuerpo como el ajuar del difunto se colocan en “la caja” (o ataúd), que será depositado como si fuera comida, la cual, será digerida en las entrañas abiertas de la tierra.

Los actuales nahuas, en contextos ceremoniales que llaman “velación”, explican dicho estado del ser humano de la siguiente manera:

“La característica de una persona que ha fallecido, de un cadáver, es que ya no tiene vida, calor, fuerza, ni aliento. Al igual que la fruta. Una fruta que se está echando a perder, que se descompone, sobre su cascara empieza a mancharse a marchitarse. Se echa a perder más y más. Nada más porque nosotros no vemos el cuerpo como se llena de gusanos una vez que lo entierran. Solamente quedan los huesos, así como quedan las semillas de una fruta. A los cuerpos que los tienden dos o tres días –para despedirlos y regocijarlos por última vez en su casa–, ya se empieza a ver, ya se empieza a notar que la piel se pone

blanca, se pone pálida. Pero no sólo eso, en la cara se ve cómo se hincha y empieza a oler mal. Por eso prenden el sahumador y empiezan a repartir cigarros” (Alberto Hernández, entrevista, diciembre de 2015).

De este modo, el tercer estadio de la fuerza en una persona puede ser análogo al momento en que se echa a perder una calabaza o mazorca de maíz. Ya que la reacción que se produce –llamada oxidación– hace que las frutas y verduras comiencen a tomar un color ocre o marrón. A partir de dichos testimonios se puede considerar que, para los nahuas, la muerte del cuerpo físico puede ser considerada como una muda de piel, lo que equivale a desencarnar el alma para que ella, mediante todos los enseres con los que es proveído, quede revestido y pueda continuar con su trayecto en el mundo de los ancestros.

6. Reflexiones finales

Partiendo del hecho de que el cuerpo no únicamente se puede entender como un organismo biológico, sino que puede ser pensado como una materia prima que se modela, es en este sentido que puede ser comprendido como si fuera un tamal y, por consiguiente, un envoltorio dérmico y térmico. Pero, para que ese pensamiento no sea tildado de ingenuo, resulta necesario pensar que la idiosincrasia que prevalece en las comunidades indígenas no corresponde con un pensamiento lógico, dentro del marco de la cultura occidental, sino que puede ser planteado como un pensamiento lateral, cuya característica es la constante creatividad e innovación.

En este sentido, el estudio parte de la premisa de que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla están determinados por una epistemología y un marco de pensamiento donde prevalece el paradigma de lo vegetal, en el cual adquieren importancia las cascara (brácteas, tegumentos, pericarpios) durante la elaboración y modelación de un tamal; cuyo envoltorio resulta análogo a los cuerpos de las personas que están embaladas por diversas mudas de algodón.

El ejercicio de analogía resultó importante para entender lo que es un cuerpo humano, al tomar como un instrumento especulativo los constituyentes de un tamal. Este, al ser entendido como una persona difunta –representado y colocado en el altar durante la festividad de los muertos–, permitió distinguir dos elementos que posteriormente fueron conceptualizados como si fueran dos cuerpos distintos: un tipo de cuerpo conformado por un elemento suave, como lo es la cascara, y otro tipo de cuerpo más denso, como es la masa de maíz al interior.

Fue con base a dicho marco vegetal y la concepción sobre las cubiertas vegetales de los tamales, como se pudo pensar en la existencia y diferencia de dos tipos de cuerpo: cuerpo-carne y cuerpo-presencia. Este segundo cuerpo está conformado con una segunda piel, que serían la vestimenta y todos los adornos, divisas e insignias que exceden la silueta. De hecho, es mediante todos los efectos que revisten la superficie del cuerpo, la plástica corporal –la parafernalia estética y la fisonomía moral–, como se suele identificar un tipo de entidad anímica.

Finalmente, se pudo observar que cada etapa en el desarrollo de una persona se considera como un cambio de piel, lo que implica mudar de ropa y dejar las viejas vestiduras para marcar un cambio ontológico a partir de estrenar nueva indumentaria, revistiéndose de un nuevo aspecto fisonómico. Así, cada cambio de piel, va pautando el desarrollo de los cuerpos, en tanto mudas o ecdisis. Mediante esos datos se logró advertir que los nahuas no conciben un fenómeno lineal sobre el devenir de su existencia, sino que su desarrollo está enfocado en la existencia de múltiples rescoldos que descubre durante su existir. En todo ello resultaron relevantes las variaciones fisionómicas que se presentan en el cambio de consistencia de la piel, las cuales están relacionadas con las cualidades térmicas que son de vital importancia, ya que fundamentan el proceso de maduración social de los humanos.

En este caso la maduración social implica un proceso de humanización del cuerpo, acumulando grados de calor, que se traducen en el honor y reconocimiento del espíritu que se hospeda en determinado envoltorio dérmico (cuerpo humano). El proceso de reconocimiento y de hospitalidad en el trato con respeto o reverencia, implica poner suficiente atención en un lenguaje no verbal que se expresa en la fisonomía (o gestos) de la otra persona, ya que por medio de estos rasgos se expresa el ser íntimo y, sobre todo, se puede “desatar” su potencial anímico asociado

con la acumulación de calor y fuerza. Entonces, el proceso de reconocimiento de un ser humano, para los nahuas, implica la correcta identificación y precaución respecto de lo que está dentro del otro cuerpo; de las cualidades, tonos y rasgos anímicos que se denotan exteriormente, capaces de ser identificados por los congéneres que comparten el mismo marco cultural y se identifican a través de una misma semiosis vinculativa.

7. Referencias

- Acosta Márquez, Eliana. 2013. *La constitución y deterioro del cuerpo. Una exploración etnográfica sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla*. Tesis Doctoral. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Alcántara Berumen, Armando. 1998. *Entre trama y urdimbre. Simbolismo mítico y ritual en San Andrés Tzicuilan, Puebla*. Tesis de Licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Baez Cubero, María de Lourdes. 2015. "Cuerpo y persona y el proceso de reproducción cultural entre los nahuas de las Sierra Norte de Puebla", en *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Catharine Good y Dominique Raby, eds., pp. 59-69. México: El Colegio de Michoacán.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2011. "Persona, animacidad, fuerza", en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, Ma. del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, coords., pp. 155-180. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Echeverría García, Jaime. 2020. "Dualismo cosmológico entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. La mitad inferior del cuerpo, el diablo y la sexualidad". *Revista de Estudios de Antropología Sexual* 11: 70-94.
- Effenberger, Wolfgang. 2020. "¡Sukit yultuk! (¡el barro está vivo!) Analogías ontológicas entre el cuerpo humano y la producción de artesanía de barro entre la población nahua de El Salvador", en *Cuerpo y persona: aportes antropológicos en México, El Salvador y Venezuela*, Patricia Gallardo Arias, coord., pp. 27-56. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 1996. *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el Valle de México en el siglo XVI. Un análisis del cambio histórico en el arte de la pictografía, con especial dedicación al problema de la representación del cuerpo humano, sus formas, sus posturas y sus ademanes*. Tesis Doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hémond, Aline. 2015. "Trabajo plástico y técnicas culinarias. El género del arte náhuatl", en *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Catharine Good y Dominique Raby, eds., pp. 151-176. México: El Colegio de Michoacán.
- León-Portilla, Miguel. 1957. "Itlamatiliztli: dar sabiduría a los rostros ajenos". *Revista de la Universidad de México* XII (9): 1-2.
- León Vega, Gilberto. 2021. *Dotar de humanidad al cuerpo. La dimensión estética en el devenir de la persona entre los masewales, Atlantongo, Pahuatlán, Puebla (1930-2020)*. Tesis Doctoral. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- . 2024. "De como el cuerpo es pensado como tamal. Indagaciones etnográficas en torno al maíz dentro de contextos prosaicos y rituales entre los nahuas", en *Maíz y su permanencia frente a la modernidad*, Lurline Álvarez Rateike, Susana del Carmen Bolom Martínez y Sergio Mario Galindo Ramírez, coords., pp. 114-130. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Colección Monte Bello.
- Lok, Rossana. 1991. *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*. Tesis Doctoral. Leiden: Centre of Non-Western Studies, University of Leiden.

- López Austin, Alfredo. 2012 (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mauss, Marcel. 1979 (1971). "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'", en *Sociología y Antropología*, Marcel Mauss, pp. 309-336. España: Editorial Tecnos.
- Pitarch Ramón, Pedro. 2013. *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. México: Artes de México.
- Róheim, Géza. 1972 (1943). *Origine et fonction de la culture*. París: Gallimard.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México: Universidad Veracruzana.
- Solís Olguín, Felipe. 1985. "Arte, Estado y sociedad. La escultura antropomorfa de México-Tenochtitlan", en *Mesoamérica y el Centro de México*, Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, comps., pp. 393-432. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tibón, Gutierre. 2005 (1981). *La tríade prenatal (Cordón, placenta, amnios). Supervivencia de la magia paleolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.