

# La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo

Como sabemos, en los últimos años el estudio del nahualismo<sup>1</sup> ha estado marcado por la creciente influencia de propuestas teóricas originadas en contextos amazónicos; más específicamente, investigadores como Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro son cada vez más leídos y citados en relación a este tema (véase Larami: 2008; Millán: 2009)<sup>2</sup>. Así, procurando poner en relieve la especificidad del fenómeno que nos ocupa, en este escrito reseñaremos algunos de los aspectos más destacados del nahualismo para, posteriormente, compararlos con los elementos centrales del animismo y el perspectivismo. A fin de evitar repetir lo que ya se ha expuesto en otras ocasiones, aquí nos limitaremos a exponer una síntesis de las características esenciales que, en una obra mayor, hemos advertido sobre el nahualismo (véase Martínez González 2010 en prensa).

## El nahualismo: síntesis de un modelo

Simultáneamente al nacimiento, una criatura no-humana, llamada *nahualli*, es en ocasiones asignada a la persona para que la proteja, le asista y aconseje a lo largo de su vida. El hombre y el *nahualli* comparten una de las entidades anímicas, de suerte que el destino, el carácter y el rol social del primero estarán en relación con la forma del segundo. Consecuencia de ello es también el hecho de que todo daño sufrido por la coesencia tendrá una repercusión directa sobre el sujeto. Aun si ciertos individuos pueden tener varios *nanahualtin* (plural de *nahualli*), parece ser que siempre existirá uno que se encuentre más estrechamente ligado a él; las otras coesencias, que por lo general corresponden a especies diferentes, no señalan más que aspectos marginales de la personalidad humana y su muerte sólo provoca enfermedades pasajeras.

Dada la variabilidad de los caracteres humanos, hay una gran diversidad de especies-*nahualli*; aun si éstos son generalmente zoomorfos, también conocemos coesencias vegetales, meteorológicas, minerales, antropomorfas y aun monstruosas –no obstante, su estatus es similar al de un animal–. Estas entidades serán más o menos

---

<sup>1</sup> Por lo común, en el ámbito mesoamericanista, el término nahualismo se refiere al conjunto de prácticas y creencias que se asocian al *nahualli*. Bajo este segundo vocablo se aglutinan dos conceptos diferentes pero vinculados entre sí; un personaje antropomorfo al que se atribuye la capacidad de cambiar de forma a voluntad –mismo que, para evitar confusiones, será llamado aquí hombre-*nahualli*– y una suerte de *alter ego* o coesencia, generalmente zoomorfo, que se encuentra tan íntimamente ligado a la persona que los daños sufridos por el animal tendrán una repercusión directa en el humano. Emplearemos *nanahualtin*, como plural de *nahualli*.

<sup>2</sup> Entre otras cosas, el hecho de que una de las líneas de investigación del macroproyecto *Etnografía de los pueblos indígenas de México* girara en torno al nahualismo y el chamanismo provocó que, a partir de 2007, éste volviera a ser un tema central en el debate antropológico mexicano. En la actualidad se encuentran en curso tres tesis de posgrado específicamente dedicadas a este tema: la de Alejandro Morales, sobre el nahualismo y el poder político en el México antiguo, la de Daniel Oliveras, sobre el nahualismo chinanteco, y la de Perig Pitrou, sobre el de los mixes.

fuertes, maléficas o benéficas, tímidas o extrovertidas, según las cualidades de los individuos a los que se asocian. La fuerza y el número de entidades compañeras vinculadas a un individuo están en relación con el estatus social. Sin embargo, los humanos no son los únicos que tienen *nanahualtin*, los dioses, las colectividades y los muertos pueden igualmente poseerlos.

Como los hombres, los *nanahualtin* forman una sociedad, organizada jerárquicamente, en la que se desarrollan del mismo modo que los individuos a quienes se encuentran unidos. Se dice muchas veces que las coesencias establecen entre sí las mismas relaciones que sus contrapartes humanas y que los desplazamientos de los individuos implican movimientos equivalentes en las entidades compañeras.

En el tiempo ordinario, los hombres y los *nanahualtin* se encuentran espacialmente separados. Los unos ocupan el pueblo o los campos de cultivo, los otros, el entorno natural, las montañas «sagradas», el cielo o el inframundo, bajo la protección de deidades telúricas. Sin embargo, cuando el sol se oculta en el horizonte para penetrar en el inframundo y la frontera entre el reino de los muertos y la superficie terrestre se torna difusa, la conciencia del durmiente se transfiere al *nahualli* que se pasea libremente entre la tierra y el inframundo. Al mismo tiempo, los dioses y los muertos adquieren formas no-humanas, particulares a la esfera nocturna, para desplazarse por el espacio terrestre y entremezclarse con los seres mundanos. Así la noche es un mundo en el que los seres procedentes de diversos espacios pueden encontrarse e interactuar. Dado que el periodo nocturno es un tiempo de inversiones, en el que las cosas no son necesariamente lo que aparentan, los hombres comunes se ven incapaces de interpretar correctamente sus sueños, ellos «no se acuerdan», «no ven con claridad» y, sobre todo, no son capaces de controlar las acciones de sus coesencias.

No obstante existen ciertos individuos excepcionales, denominados hombres-*nahualli*, que, por el hecho de estar dotados de un ánima-*nahualli* de una naturaleza particular, poseen la capacidad de dirigir y controlar las acciones de sus coesencias en el mundo de la noche. Dada la indiferenciación de ámbito nocturno, esto les permite tanto entrar en contacto con las divinidades y los muertos como actuar sobre sus incautos congéneres. Es así que algunos brujos capturan, hieren o matan a los *nanahualtin* de sus enemigos para provocarles la enfermedad y la muerte. Mientras que los terapeutas procuran rescatar y curar las coesencias de sus pacientes para garantizar su pervivencia y bienestar. Es por ello que muchas veces la negociación entre la salud y la enfermedad toma la forma de un combate entre hombres-*nahualli* que se enfrentan en un ámbito enrarecido.

### **Animismo, perspectivismo y nahualismo**

De acuerdo con la más reciente propuesta de Descola (2005: 183-199), la característica esencial del animismo es «la imputación por parte de los humanos a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya». De modo que, sin importar su apariencia física, todos los seres del mundo tendrían formas culturales más o menos semejantes a las de los hombres –lenguaje, parentesco, sistemas de intercambio, etcétera–. Esto permite a las plantas, los animales y los espíritus comportarse bajo los preceptos y

normas morales de los humanos y, al mismo tiempo, comunicarse con ellos. Así, por ejemplo, los pueblos cazadores del Asia septentrional suelen hablar de los animales que consumen bajo los mismos términos que emplean para referirse a grupos considerados como afines potenciales; y es a partir de la «alianza» entre el bosque y los humanos que, bajo un esquema matrimonial, la obtención de presas toma la forma de un intercambio entre familias políticas (ver Hamayon 1990).

Sin embargo, existen otros casos en los que la condición humana de los seres del entorno no sólo está dada por el comportamiento, sino también por cierto antropomorfismo que no siempre es evidente. En el llamado perspectivismo amazónico, considerado por Descola (2005) como una suerte de corolario al animismo, se supone que el mundo «está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprenden según puntos de vista distintos» (Viveiros de Castro 2002: 347). De suerte que, en principio, todos los seres se verían a sí mismos como humanos y verían a las otras especies como animales o espíritus; en este sentido, los humanos serían los ‘tapires’ que cazan los jaguares y ‘jaguares’ antropófagos para los tapires (2005: 350). Debajo de todo cuerpo habría, así, «una forma interna humana, normalmente sólo visible a los ojos de la propia especie» (2005: 351). En numerosos relatos, los animales se despojan de sus pieles para vivir como hombres en una morada similar a una aldea, existiendo así una cierta unidad de espíritu y diversidad de cuerpos. De modo que el hecho de que muchos etnónimos signifiquen «los verdaderos humanos» no implica, en realidad, un etnocentrismo sino más bien una suerte de uso pronominal; es decir, que llamarse a sí mismos «humanos» significa que ellos se están colocando en tal posición frente a la alteridad, algo que en principio podría hacer cualquiera (2005: 368-371). No obstante, cabe aclarar que el perspectivismo no supone una suerte de visión engañosa de la realidad, sino que, por el contrario, todos los seres ven el mundo de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven (2005: 378-379). El punto de vista depende del cuerpo no del espíritu. Por cuerpo no se refiere a lo fisiológico sino a los hábitos; comportarse como animal equivale a animalizarse y, en este sentido, el cuerpo es la manera en que aprendemos al otro (2005: 380).

«Identidad y diferencia se comunican por la depredación, que es el esquema trascendental de relación, el operador prototípico del juicio sintético *a priori* en este universo simbólico» (Viveiros de Castro 1992: XIV). Comer es colocarse en posición de sujeto y situar al otro-comido en la de un objeto que se incorpora en el proceso de construcción del propio ser<sup>3</sup>. No obstante, esto no significa que lo depredado pierda por ello su cualidad humana, sino que, por el contrario, lo que se come siempre es ‘persona’ –sea humano, animal o vegetal, la comida es «inevitable e inmediatamente una relación social [...] Las relaciones de depredación se constituyen como esencialmente reversibles y recíprocas: aquello que se come comerá, y aquello que me come será comido» (*idem*)–. Se instaura así un juego de perspectivas, donde las posiciones de sujeto-depredador y objeto-presa circulan entre humanos y animales, ‘nosotros’ y los ‘enemigos’. Esta lógica no se restringe a la interacción con aquello de lo que es posible alimentarse –presas animales o cautivos enemigos–, sino que, además, es cons-

---

<sup>3</sup> Entre los guayaquis, por ejemplo, un niño «posee el alma (*owé*) de aquel que su madre comió» (Clastres y Sebag 1963: 180).

titutiva del parentesco. De modo que la alianza no sería otra cosa que un medio más para incorporar la alteridad y, con ello, transformar a los afines en ‘consanguíneos’. En otros términos, el intercambio con el Otro es esencialmente rapaz y recíproco; «de tal manera que todo intercambio, comenzando por el matrimonial, es una forma de depredación» (Martínez 2007: 253)<sup>4</sup>.

Gracias a la existencia de seres trans-específicos, capaces de adoptar la perspectiva de otras clases de entidades, existe la posibilidad de que los hombres, los animales, las plantas y los espíritus se transporten de uno a otro ámbito para actuar sobre las alteridades —esta es, por ejemplo, la función principal de los ‘chamanes’<sup>5</sup>—. De hecho, «el chamanismo amazónico puede ser definido como la habilidad manifestada por ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas, a fin de administrar las relaciones entre éstas y los humanos» (Viveiros de Castro 2002: 358). El cuerpo es una especie de ropa que puede ser mudada; sin embargo, eso no significa que se trate de un disfraz para ocultar la identidad de su portador, sino de algo más parecido a una escafandra que permite a su usuario adaptarse a un medio diferente y funcionar como un ser de la especie que se busca emular (2005: 394)<sup>6</sup>.

Es cierto que, en Mesoamérica, algunos seres no humanos se encuentran animados; López Austin (1994: 251), por ejemplo, argumenta que «se atribuye en la actualidad el sueño al maíz, y se dice que es malo desgranarlo de noche, porque está durmiendo». Sin embargo, los datos disponibles no nos permiten definir si, en toda nuestra región de estudio, los otros seres del mundo están dotados de una interioridad idéntica a la de los humanos; Romero (2008), al menos, sí reconoce la existencia de componentes anímicos exclusivamente humanos entre los nahuas de la Sierra Negra.

En cierta medida, los dioses prehispánicos «humanizan» al mundo —ya que se les atribuyen emociones, lenguaje, prácticas rituales, etcétera— y es a través de la relación que se establece con ellos que se pueden tanto obtener los elementos necesarios para la vida social y natural como evitar las catástrofes que pondrían en riesgo la pervivencia de la comunidad. Sin embargo, cabe aclarar que, al menos para los nahuas del siglo XVI, los dioses no «son» los elementos a los que se asocian sino tan sólo los «representan» o actúan como sus *ixiptla*<sup>7</sup>. Además, esto no parece tener nada de específicamente mesoamericano o indoamericano —pues lo mismo se diría de los antiguos griegos— y, mucho menos, se podría sostener que dicha condición es fundamental en el nahualismo.

<sup>4</sup> En este sentido, un verdadero afín «no es un afín verdadero, sino un canibal extranjero, no domesticado por el constante intercambio simétrico que ‘afiniza’ y ‘consanguiniza’» (Martínez: 2007, 252).

<sup>5</sup> «Así, los espíritus adoptan formas concretas, humanas o animales. Los chamanes se transforman en animales, o asumen formas invisibles como las de los espíritus. Las cosas nunca son necesariamente como aparecen» (Langdon 1996: 28).

<sup>6</sup> «La metamorfosis no es pues ni un desenmascaramiento ni un disfraz, sino el estado culminante de una relación en la que cada uno, modificando la posición de observación que su fisicalidad original le impone, se obliga a coincidir con la perspectiva bajo la cual él piensa que el otro se ve a sí mismo» (Descola 2005: 195-196).

<sup>7</sup> Chicomecoatl es *ixiptla* de la comida, Ehecatl del viento y Xiuhtecuhtli del fuego (*Códice Florentino* 1950-63: I 13; IV 49, 73; IV 101; II 115; III 155).

Conocemos numerosos relatos de animales capaces de adoptar una apariencia humana y de espíritus antropomorfos que se tornan zoomorfos; el problema es que desconocemos cómo se ven estos a sí mismos la mayor parte del tiempo y si, en sus dominios, son normalmente semejantes a los hombres<sup>8</sup>. La única narración conocida en la que, aparentemente, se muestra el modo en que los animales perciben el mundo, proviene de la Lacandona. Se trata de la historia de un hombre que, quejándose de la poca suerte que tenía el jaguar en la cacería, es convertido en un felino semejante y obligado a cazar a todos los animales, excepto a los hombres; «todos los animales que vio entonces se le aparecieron en forma humana» (Boremanse 1986: 248). Esto coincide con el hecho de que, cuando las personas se animalizan durante el sueño, perciben el mundo de manera tan confusa que requieren de la intervención de un especialista para descifrar la verdadera naturaleza de los acontecimientos. De modo que, al parecer, para los mesoamericanos, los animales no ven a los humanos como entidades zoomorfas o espíritus antropófagos sino que su visión se caracteriza por ser confusa y engañosa.

Para ejemplificar la idea de que la humanidad es constitutiva de los diferentes seres del mundo, Descola (2005: 189) presenta el relato de un cerdo que, para adquirir una apariencia antrópica, se despoja de su propia piel. Es cierto que este tipo de eventos también son comunes en Mesoamérica –tal es, por ejemplo, el caso de una perra que se quitaba el pellejo para volverse mujer en los mitos del diluvio (ver Segre 1990: 356-61)–; sin embargo, encontramos con igual frecuencia aquellos mitos en los que el personaje se despoja de la piel humana para convertirse en animal (Münch 1994: 172) –algo que, según Viveiros de Castro (2002: 389) es sumamente inusual en el perspectivismo–. De modo que tanto la ‘interioridad’ como la ‘fiscalidad’ aparecen igualmente inconstantes en los sistemas simbólicos de nuestra región, es decir que, así como lo animal es susceptible de contener cierta humanidad, también el hombre está dotado de un animal interior.

Incluso la manera en que se cambia de forma parece diferir entre unos y otros pueblos. En el animismo, la metamorfosis es vista como un fenómeno corporal mientras que, según el propio Descola (2005: 300-301), en el nahualismo se trata esencialmente de una cuestión anímica<sup>9</sup>. Lo que nosotros hemos podido observar es que ocasionalmente sí se presentan transformaciones físicas en Mesoamérica; la cuestión es, en la mayoría de los casos, que éstas no se asocian a especialistas rituales vivos y reales, sino a personajes míticos e imaginarios sociales vinculados con el castigo y la transgresión –tal es el caso de las brujas que chupan sangre y los ladrones transformistas (Martínez González 2006; 2010 en prensa)–.

En cierta medida, la antropofagia mesoamericana se explica por la asimilación de algunas de las cualidades de los enemigos; esto también se ve reflejado en el nahualismo a través de la cacería y consumo de entidades anímicas (Larami 2008: 51; Millán 2009 en prensa). Pensando que el animal puede ser interpretado como prototipo de la

---

<sup>8</sup> Incluso Pitarch (2008) admite no saber si el «cuerpo-presencia» es humano para los animales y si estos se ven a sí mismos como personas.

<sup>9</sup> En el animismo, «las interioridades de los humanos y de los no humanos, idénticas en sus disposiciones, se mantienen constantes, unitarias y autónomas, sólo las envolturas corporales se modifican según el punto de vista a partir del cual son aprendidas».

alteridad, la posesión de coesencias podría ser vista como un medio para su incorporación. Sin embargo, si consideramos que, en muchos casos se supone que los *nana-hualtin* no son animales reales, tendríamos que pensar que no se trata tanto de una «alteridad constitutiva», sino, sobre todo, de una alterificación de sí mismo, pues una de las premisas básicas del nahualismo es que justamente lo más humano e individual proviene de algo que es esencialmente externo, ajeno y diferente. En otros términos, la relación del humano con su *nahualli* es siempre metafórica y nunca metonímica.

Como bien lo ha señalado Larami (2008: 49-51), el nahualismo, al igual que el animismo, toma por modelo la cadena trófica y las relaciones entre *nana-hualtin* son esencialmente depredatorias. La diferencia radica en que, mientras en el animismo la caza y el consumo aparecen como medios privilegiados de interacción con los no humanos, en el nahualismo éstos se asocian principalmente a las relaciones entre humanos. No es tanto que la metáfora cinegética refiera aquí a la circulación energética que hace posible la perpetuidad del mundo, sino que, sobre todo, nos habla del establecimiento de jerarquías sociales, transgresiones, situaciones de culpa, etcétera<sup>10</sup>. El hombre mesoamericano se animaliza y animaliza a sus congéneres para llevar el conflicto a un plano simbólico en el que sólo unos cuantos están facultados para actuar y, por este medio, reduce un posible brote de violencia física a violencia simbólica que puede ser gestionada y liberada si se emplean los medios adecuados. Si en el nahualismo se toma a lo animal como modelo para hablar de la sociedad, éste parecería más cercano al totemismo que al animismo –tal como ya lo había notado Durkheim (1998: 224-225, 228) hace más de cien años–.

Podría argumentarse que, en nuestra zona de estudio, las entidades sobrenaturales también son susceptibles de nahualizarse y que, cuando los terapeutas viajan en sueños al inframundo para rescatar las ánimas de sus pacientes, emplean sus formas no humanas para interactuar con espíritus y dioses. Sin embargo, cabe aclarar que éste no es el único modo de relación con la sobrenaturaleza y mucho menos el más frecuente. En realidad, observamos que, tanto para tratar con otros humanos como para hacerlo con las deidades y los espíritus, es posible actuar bajo dos cánones diferentes: uno antropomorfo, que privilegia el intercambio, la alianza y la reciprocidad –por medio de regalos, ofrendas y sacrificios–, y otro zoomorfo, en el que la caza, el combate y el consumo aparecen como mecanismos recurrentes para la identificación, asimilación y diferenciación. Es decir, que en el nahualismo la cultura no es necesariamente universal, sino que, por el contrario, la forma determina el tipo de relación que se establece; la humana lleva al intercambio, la no-humana a la depredación. No es entonces sorprendente que algunos guerreros mexica se vistieran como jaguares, águilas o tzitzimime (una suerte de espectros antropófagos) para ir a la guerra, una actividad que muchas veces terminaba en el consumo ritual de la carne de los enemigos y que, como bien han señalado Graulich (1997) y Olivier (2008) era comparable a la cacería.

Al igual que en el perspectivismo, en el nahualismo, el punto de vista reside en el cuerpo y es por ello que, al cambiar de aspecto durante el sueño, todos aquellos que

<sup>10</sup> Es cierto que las deidades también suelen capturar las ánimas y coesencias de los humanos como si fuera una cacería; pero, la mayor parte de los asuntos que competen al *nahualli* tienen que ver con relaciones entre hombres. Ello sin mencionar que, en muchos casos los ataques de las divinidades son consecuencia de transgresiones humanas.

estén dotados de una coesencia adoptarán una perspectiva distinta de la humana. De tal suerte que, sin importar si se trata o no de ritualistas, todo poseedor de un *nahualli* podría ser considerado transespecífico. Así la virtud del hombre-*nahualli* sería exactamente la opuesta a la del ‘chamán’ amazónico, pues su poder no radica en la capacidad de adoptar la posición perceptiva del otro, sino en animalizarse y, a pesar de ello, seguir viendo el mundo como humano y no de esa manera confusa en que supuestamente éste es percibido por los animales.

En síntesis, a partir de dicha comparación, podemos observar que quienes tienen mayor dependencia de la caza tienden a humanizar a la naturaleza para establecer con ella relaciones equivalentes a las que establecen los hombres entre sí<sup>11</sup>. Mientras que aquellos para los que la actividad cinegética es meramente complementaria y casi deportiva, animalizan a los humanos para, bajo una lógica deprecatoria, definir, diluir y restablecer las relaciones sociales. De modo que, si para el animista todo es sociedad, para el nahualista la cultura y la naturaleza dependerían de la forma que se adopte y el ámbito en que se encuentre el sujeto.

## Referencias bibliográficas

BOREMANSE, Didier

1986 *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*. París: L'Harmattan.

CLASTRES, Pierre y Lucien SEBAG

1963 «Canibalisme et mort chez les guayaquis (achén)». *Revista do Museu Paulista* 15: 174-181.

*Códice Florentino*

1950-63 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble, trads. Santa Fe: Monographs of the School of American Research.

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

DURKHEIM, Emile

1998 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Presses Universitaires de France.

GRAULICH, Michel

1997 «Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques». *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer* 43: 433-446.

HAMAYON, Roberte

1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. París: Société d'Ethnologie.

LARAMI, Maria Miriam

2008 *Nagualism and tonalism: an insight on human/non-human relationships in Meso-*

---

<sup>11</sup> Aun cuando Viveiros de Castro (2002: 357) aclare que, en el perspectivismo, la valoración de la caza deriva de una resonancia simbólica y no de una dependencia económica, es innegable el hecho de que la actividad cinegética fue mucho más importante en términos económicos para los amazónicos que para los mesoamericanos.

*america*. Tesis de maestría. Londres: University College of London.

LANGDON E., Jeane Matteson

1996 «Introdução: Xamanismo-velhas e novas perspectivas», en *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Jean Langdon, org., pp. 9-28. Florianópolis: Editora da UFC.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica..

MARTÍNEZ, Isabel

2007 «Eduardo Viveiros de Castro: De imaginación, traducción y traición». *Anales de Antropología* 41 (2): 239-262.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto

2006 «Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl». *Journal de la Société des Américanistes* 92-1 (2): 111-136.

2010 *El nahualismo*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, en prensa.

MILLÁN, Saúl

2009 «Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua». México: Manuscrito del autor.

MÜNCH, Guido

1994 *Etnología del Istmo veracruzano*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

OLIVIER, Guilhem

2008 «El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas», en *Actas del Seminario Nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*, Leonardo López y Guilhem Olivier, eds. México: Museo del Templo Mayor-Instituto Nacional de Antropología e Historia, en prensa.

PITARCH RAMÓN, Pedro

2008 «Los dos cuerpos mayas». Ponencia presentada en el XXX Congreso Internacional de Americanística, Centro di Studi Americanistici Circolo Amerindiano. Perugia.

ROMERO LÓPEZ, Laura Elena

2008 «La noción de persona: la cosmovisión de los nahuas de la Sierra Negra». *Arqueología Mexicana* 15: 62-66.

SEGRE, Enzo

1990 *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*. México: INAH.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1992 «Apresentação», en *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari'*, de Vilaça Aparecida, pp. XII-XIX. Río de Janeiro: Instituto Brasileiro de Arte e Cultura.

2002 «Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena», en *A incostância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Eduardo Viveiros de Castro, pp. 347-399. São Paulo: COSAC NAIFY.

Roberto MARTÍNEZ GONZÁLEZ  
nahualogia@yahoo.com.mx