

Nº2

REFRACCIÓN

CONTACTO

Correo electrónico:
pedro.reygadas@uiim.edu.mx

PEDRO REYGADAS ROBLES.

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL INDÍGENA DE
MICHOACÁN, MÉXICO.

Semiótica de la carnalidad sentipensante en la cultura nahua

Resumen:

El presente artículo trata de la semiótica de la cultura de la carnalidad viviente sentipensante entre los nahuas antiguos, de su concepción y praxis de la composición de la carnalidad, la energía y la in-formación humanas.

Considero para estas notas los *amoxtin* antiguos, coloniales y la aportación de la etnografía contemporánea. Abordo el tema desde la semiótica de la cultura de la escuela de Tartu-Moscú y la motivación ideológica del signo lingüístico en Voloshinov-Bajtin.

Palabras clave: carnalidad viviente sentipensante, in-formación, energía, *cuecuyo*, *chimalli*, entidad anímica.

Abstract

This article deals with the semiotics of culture of the living feeling-thinking carnality among the ancient Nahuas, with their conception and praxis of the composition of human carnality, energy and in-formation.

I consider for these notes the ancient *amoxtin* and the contribution of contemporary Ethnography. I approach the subject from the semiotics of culture of the Tartu-Moscow school, considering the ideological motivation of the linguistic sign in Voloshinov-Bajtin.

Key words: feeling-thinking living carnality, in-formation, energy, *cuecuyo*, *chimalli*, animic entity.

Conceptos y orientaciones básicos

Es necesario aclarar algunos conceptos de partida. Empezaremos por el de cultura como texto en la semiótica de la escuela de Tartu-Moscú:

La cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto. Pero es extraordinariamente importante subrayar que es un texto complejamente organizado, que se descompone en una jerarquía de ‘textos en los textos’ y que forma complejas entretejaduras de textos. Puesto que la palabra ‘texto’ encierra en su etimología el significado de entretejadura, podemos decir que mediante esta interpretación le devolvemos al concepto ‘texto’ su significado inicial”. Es decir, el texto es cultura. La cultura es texto de textos. (Lotman, 1996: 109).

El ser humano nahua expresado en el signo *tonacayo* (“nuestra carne”), en la lámina 44 del *Códice Mictlan*, sería, de acuerdo a Lotman (p. 89), un ícono, una representación del sentido primario y recto de lo humano nahua, pero también una metáfora en tanto signo material y expreso de la esencia inmaterial e inexpressable de nuestra esencia intangible. Tiene además la dimensión de símbolo (p. 101-108) acumulador de sentidos en este y en otros *amoxtin*. Es justamente un texto de textos complejamente organizado y entretejido.

A cada cultura subyace una experiencia única, una “carnalidad viviente” (Dussel, 1969) históricamente determinada por la geografía-ecología y por la práctica, por la economía, por una particular reproducción de la vida. Refiere a la carnalidad y sus *necesidades* (hambre, sed, sin casa, desnudez, enfermedad...) como criterio, y a la *comunidad* como instancia intersubjetiva económica (Rojas, 2005). En el caso nahua refiere a la condición sintiente y pensante, por lo que hablaremos de “la carnalidad viviente sentipensante”.

Para entender el texto semiótico de la carnalidad viviente sentipensante nahua desbrozaremos la urdimbre de la teología, de la kosmología, de la mitología, de la idea de ser humano y de su composición: material, energética e in-formacional –de pensamiento, emoción y lenguaje–, así como de lo que es posible en su praxis.

Como señala López Austin (1996: 8): “El cuerpo humano es núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción, y rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones.”

La composición humana que estudiaremos remite a lo que Merleau Ponty (1975) llamaba “corporalidad” (la forma como las personas conocen el mundo y viven la realidad a través del “cuerpo”) y lo que Schilder (1950) denominaba “imagen corporal”: “La imagen del cuerpo es la figura de nuestro propio cuerpo que formamos en nuestra mente, es decir, la forma en la cual nuestro cuerpo se nos representa a nosotros mismos”. Esta imagen y corporalidad se relacionan con las categorías tanto de las representaciones sociales de una percepción-acción común (Moscovici, 1989) como del imaginario (Castoriadis, 1975) que orienta el hacer y el representar en determinados mitos, formas, símbolos, tipos, motivos y figuras de lo que los nahuas nombran *tonacayo* (“nuestra carne”). Se relacionan con el llamado “núcleo duro” de la cultura nahua (López Austin, 1965), que entiendo como los elementos que estructuran y dan sentido a la kosmopercepción de un pueblo, que tienen gran resistencia al cambio histórico.

Para Voloshinov (1979: 19), el cuerpo si coincidiera con su naturaleza dada sería igual a sí mismo. Pero la imagen corporal es un signo ideológico, tiene un significado: representa, figura o simboliza algo que está fuera de él:

Cualquier imagen artístico-simbólica originada por un objeto físico particular ya es un producto ideológico. El objeto físico se convierte en un signo. Sin dejar de ser una parte de la realidad material, ese objeto, hasta cierto punto, refleja y refracta otra realidad.

Para entender la representación de la energía, in-formación y carnalidad nahua en sí misma, acudo al acercamiento filosófico al “cuerpo”: la idea de longitud-latitud en Espinosa (Spinoza, 2000)-Deleuze (2004):

Llamamos longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento entre partículas que lo componen desde este punto de vista, es decir, entre elementos no formados. Llamamos latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de una fuerza anónima (fuerza de existir, poder de afección). (p. 155)

Con respecto a las concepciones diversas que se derivan de las longitudes y latitudes diversas de la carne sentipensante, antropológicamente “podemos afirmar que cada esfera de similitud cultural es una esfera de valor de realidad” (López Austin, 1996: 471-472), esferas que son naturales y culturales, así como son semiosferas (Lotman, 1996). “Son, además, de diferentes dimensiones y niveles; y no son esferas necesariamente concéntricas, sino que se incluyen, se

cortan o existen por separado” ... “En cada esfera de realidad, la percepción del mundo y la acción en el mundo se integran en un mismo proceso”. El mundo se da en la percepción/acción para la re-creación de la carnalidad viviente sentipensante nahua, en su semiosfera: en el espacio semiótico nahua y mesoamericano fuera del cual sería imposible la semiosis de *tonacayo* (Lotman, 1996: 12).

La orientación de mi punto de partida es la decolonialidad (Quijano, 2000, pero también la idea lotmaniana en *Cultura y explosión* de que los demás siempre han narrado nuestra historia de colonizados), la búsqueda de la transculturalidad (Nicolescu, 1996) y la praxis: la transformación de la realidad y de la misma “naturaleza” humana por el trabajo corporal, energético y mental:

El trabajo es, ante todo, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre mediatiza, regula y controla su cambio de materia con la naturaleza mediante su propia acción (Marx, 1988: 192).

Ética, cosmología, teología y macehualidad: el fundamento humano

Acercarse al signo *tonacayo* implica buscar antropológicamente la propia mirada nahua:

La ciencia del siglo XX, al contrario, parte de la existencia de varios sistemas de descripción, y mucho más, en consecuencia, por el punto de vista del ‘otro’ (el ‘yo’ desde la perspectiva del ‘otro’, el ‘otro’ desde su propio punto de vista). Lotman y Uspenskij, 1973, en Lampis, 2019.

En el núcleo ético-mítico (Ricoeur, 1961) nahua el fundamento de todo está en *Ometeotl*: el Principio Integral que se desdobra en masculino-femenino hasta dar lugar a la humanidad en el quinto sol. *Quetzalcotal*, el héroe-dios (López Austin, 1998) y advocación de *Ometeotl-Tezcatlipoca*, en su paso por el *Mictlan*, el lugar de los muertos, fecunda con sangre de su pene los huesos preciosos (esperma: *xinachtli* –“semilla”– y *omicetl* –“hueso frío”–) que darán origen a los humanos, en la necesaria dialéctica semiótica vida/muerte, nacimiento/muerte que señaló Lotman:

La muerte (esencial) antecede, ontológicamente hablando, a la existencia y constituye una dimensión matricial donde se genera o regenera todo cuanto se manifiesta en el mundo. (Johannson, 2020: 69)

Desde el mito de *Quetzalcoatl*, los seres humanos fueron llamados macehuales, “merecidos por la penitencia”. En realidad, “merecieron los dioses a los hombres”. La acción que realizan en su

conjunto los distintos modos o rostros epifánicos, siempre femeninos y masculinos de *Ometeotl* es *macehua*: “obtener, merecer una cosa, hacer penitencia”. La penitencia (*tlamacehualiztli*) en el pensamiento indígena engloba la idea de realizar una buena acción, de ejecutar una obra meritoria (Siméon, 2006: 607) a favor o en beneficio de otro. De modo que los macehuales son merecidos por el trabajo, la oración y la penitencia. Un difrasismo nahua reza: *in macehualli in ilhuilli*, lo que es traducido como “el que merece, el que vive al día” y significa el peón, el trabajador, la persona del pueblo. La “macehualidad” es sinónimo de subjetividad y de condición humana. En ese sentido el ser humano tiene *in nemahuiliz*: “la dignidad de ser honrado, de ser respetado”. También el término *tlacatl* remite a “lo genérico “humano”, sea masculino (celestes) o femenino (terrenal).

El concepto macehual como concepto filosófico se asocia a: a) la responsabilidad; b) el respeto y la reciprocidad, c) a la personalidad (*in ixtli in yolotl*) y d) a la normatividad jurídica de lo recto en *in quallotl in yecyotl* (véase Contreras, 2011, de donde partimos).

Remarcar la importancia ética y de la dignidad, de la libertad incluso, no implica, por supuesto, que no hubiera en la sociedad de clases nahua descalificación de los explotados y afirmaciones tanto de la constitución corporal superior de los nobles (tanto mayas como nahuas) como del carácter divino del *tlahtoani*, y afirmaciones sobre la inferioridad de los plebeyos, tan débiles que se embriagaban con el cacao, según los mexicas.

El ser humano en la kosmopercepción nahua se asocia también a *Ometeotl* a través de la geometría y de la numerología, en continuidad del microkosmos y el makrokosmos (usamos la grafía k con Wilber, 2001): cuatro son los rumbos del mundo; el cinco está en *Macuilxochitl* (“cinco flor”) con los cuatro rumbos planares del mundo y el centro (el llamado quincunce por Medina, 2000, a partir de Sejourné–), presente también en la milpa y en la carnalidad humana, en toda la kosmopercepción nahua. Como señala Lotman (1996: 101-108), es indicativo que los símbolos elementales por su expresión y acumulación de significados sean capaces de contener un mayor volumen de sentido cultural que los complejos.

El microkosmos del ser humano se ubica espacialmente también en el makrokosmos, su vida transita equinoccialmente del oriente del nacimiento al occidente de la muerte y solsticialmente va del cenit al nadir. Y agrega Johansson (2020, p. 75):

Las cuatro vueltas a la “piedra redonda de jade” (*chalchitueyahualco*), es decir, la unión hierogámica de lo cuadrado (tierra) con lo redondo (cielo), crea no sólo al hombre sino también probablemente a lo que será su espacio-tiempo *tlalticpac* literalmente “sobre la tierra” ...

Así, el siete se logra al agregar al quince el *axis mundi* vertical: el plano celeste del *Topan* (“sobre nosotros”) con sus trece cielos, del inframundo de nueve niveles del *Mictlan* (“lugar de los muertos”) y el *Tlalticpac* (“sobre la Tierra”) del plano humano (véase González, 2012); una geometría que viene seguramente del núcleo ético-mítico mongol (Pang, 2019). En el mito creador de la humanidad se suma en el anecúmeno el espacio de *Tamoanchan*, a donde *Quetzalcoatl* lleva los jade-huesos recogidos del *Mictlan* para que los muele *Quilaztli* y los fecunde el héroe-Dios. En la temporalidad es fundamental además la secuencia de las treceenas, las veintenas y el ciclo de vida de 52 años.

La composición nahua de la carnalidad viviente sentipensante

Más allá del contenido ideológico del signo (Voloshinov, 1976), todo ser humano puede ser pensado en su composición (Deleuze, 2004) desde su condición material, in-formacional y energética (Reygadas y Contreras, 2020b). La carnalidad viviente sentipensante nahua está compuesta de forma por demás compleja y dinámica.

En realidad, la persona es un conjunto de representaciones que cada sociedad construye y define (Bartolomé y Barabás, 1997: 144, en Bartolomé y Barabás, 2013, vol. II: 59). En Mesoamérica, Lupo (1999: 23, en Bartolomé y Barabás, 2013, vol II: 69) la define como “un ser vulnerable, de naturaleza compuesta y de identidad fluida, y su existencia está sujeta a diversas influencias” (p-69). Lupo define también a la persona como poseedora de una envoltura permeable, ya que intercambia elementos sutiles con las otras personas, hay el “contagio”, la posibilidad de la magia, de la acción chamánica, de la posesión.

En analogía antropológica con Espinosa, se ha señalado (López Austin, 1996: 470): “nuestra captación de las transformaciones del mundo tiene su máximo y mínimo de velocidad”. Alfredo López Austin afirma en su más reciente trabajo sobre cosmovisión mesoamericana (López Austin 2016, 1ª parte: 9): “El cuerpo humano es un conjunto complejo de elementos de sustancia densa, pesada, y de sustancia ligera, divina”. De modo que a diferencia de occidente no es posible hablar de la carne sin hablar simultáneamente de las dimensiones sutiles de *tonacayo*:

- La carnalidad material, su partición, su afectación y su nomenclatura.
- Las dimensiones energéticas, que comprendían dos estructuras concretas y un concepto: el *chimalli* (“escudo”), los *cuecueyo* (“chakras”) y *chicachualistli* (la “fuerza”).

- Las llamadas dimensiones anímicas del *tonalli*, el *teyolía* y quizá el *ihíyotl* (Reygadas, 2018), así como otras dimensiones in-formacionales sutiles: *inawal* –su “nahual” o “animal compañero”, quizá *isewal* –la “sombra”–, y también la facultad fundamental de *mati* –el sentipensar–.

Cada “cuerpo” de una persona se nombra en singular *inacayo* (“su carne”). La carnalidad se liga a la tierra de la que nacemos y la que al final nos devora, al maíz (Lupo en Velázquez, 2018), al comer. Así, *kwalli*, “bueno”, viene de *-kwa* –comer–, porque bueno es lo que es comestible, algo es bueno porque conviene, enriquece al ser humano, ya que puede ser apetecido y asimilado por este porque en sí mismo es recto o “como debe ser”. Y al cabo, la tierra abre sus fauces para devorarnos.

La ideo-lógica (Grize, 1996) de *tonacayo* en la lengua nahuatl es expuesta en *Cuerpo humano e ideología* (López Austin, 1996). Los nahuas conocían el cuerpo y los órganos de forma avanzada. Tenían decenas de especialistas médicos.

Los órganos se ligan a dimensiones “anímicas”, a las emociones y a la “persona”, que es in *ixtli in yollotl* (“rostro y corazón”). Las facultades humanas ocurren en la conjunción de cabeza-corazón y de sus entidades anímicas.

En el mito creador, los huesos roídos por un ave son la esencia generadora de la humanidad y las articulaciones son fundamentales al ser. De los huesos ha de surgir la carne, el “campo de presencia” que ejerce la percepción.

En realidad, el organismo es heterogéneo, polimorfo, múltiple, dinámico y cambiante (Violi, 2003); es opaco y aparece según se le percibe y se le piensa: el punto de vista crea la carne-sujeto. Como hemos escrito en otras ocasiones, la sintaxis sensoriomotora (sentido y acción) es requisito de la sintaxis figurativa (de las figuras retóricas del “cuerpo”, de la carnalidad) y de la sintaxis discursiva (Violi, 2005). La carnalidad es sustrato y figura semiótica en tanto compone el signo antes de serlo y determina las figuras icónicas (Fontanille, 2008: 27).

Más que la carne, es necesario describir y estudiar localmente las prácticas y procesos culturales de carnalidad, el “*il y a*” de su concepción-transformación-creación en varias esferas de realidad, ordinarias y no ordinarias a través de la energía y de la in-formación de la conciencia. Para los nahuas, el organismo es un todo y es afectable por lo material, por lo energético, por las emociones, por los pensamientos, por las palabras y por las entidades anímicas. Diríamos con

Voloshinov (1976) que el significado del signo es el reflejo generalizado y socialmente inteligible del objeto *tonacayo* para los nahuas; expresa su preocupación, lenguaje, praxis y realidad.

Su preocupación, lenguaje y realidad a través de la significación. “el significado del signo es el reflejo generalizado y socialmente inteligible del objeto”. P. 10

La energía en la carnalidad sentipensante nahua

En cuanto a la energía corporal se describen en los *amoxtin* los siguientes elementos:

- El *chimalli* (“escudo” de luz) alrededor del “cuerpo”.
- Los *cuecueyo* (“espiral luminosa) inscritos en el “cuerpo”.
- La abstracción de *chicaualistli* (“fuerza”) y postulo yo su relación teológico-filosófica con *Ipalnemohuani* (“aquello por lo que se vive”).

En el mito, que expresa isomorfismo entre el mundo que se describe y el sistema de descripción (Uspenskij, 2000: 144), la energía es vital desde la generación humana en el inframundo, donde la luz entra como energía sonora primordial que sale del caracol perforado por los gusanos en la analogía soplo-espíritu-*Ehecatl-ihiyotl* de *Quetzalcoatl* (Johansson, 2020: 74). El sonido lo escuchará el señor del inframundo, *Mictlantecuhtli* permitiéndole que se lleve los huesos, pero con la obligación, tras la caída de *Quetzalcoatl* en el hoyo-trampa, de volverlos a dejar al *Mictlan* en la muerte, aunque en principio el héroe-dios buscara la existencia humana eterna.

El *chimalli* es descrito en las fuentes como un escudo de luz. Los *cuecueyo* o espirales luminosas son descritos poéticamente: “Con nuestros Cuecueyo iluminamos al mundo. En el sitio donde están nuestras luminarias, allí tenemos luz.” (*Amoxtli* en Madrid, *Códice Matritense*, de los manuscritos de Sahagún).

En el *corpus* de imágenes reproducimos los *cuecueyo*, similares a los chakras hindúes (véase la *Figura 2*). A estos centros y al *chimalli* correspondía una práctica espiritual tolteca para su activación, para el desarrollo del espíritu, de la fuerza, del poder, de la grandeza, que recuperamos a la vez resistente y transformada según la tradición.

El nombre de *cuecueyo* de los centros energéticos remite a “curva”, “vórtice”, “movimiento”, “brillo” “espiral luminosa”. Son la velocidad asociada a la luz, nuestra brillantez (Sahagún,

1988). Los *cuecueyo* se ubican de arriba a abajo, en camino de serpiente (fertilidad, vida, sangre, habilidad, astucia), coronados por la doble cabeza del *nahual/tonal*:

- 1.- *Kolotl*, “escorpión”, es la espiral negra en la base de la columna vertebral. El escorpión se asocia a las pasiones entre los nahuas.
2. *Iwitl*, “plumón” (blanco), se ubica en el vientre: es la vida, más que el sexo hindú, y es plumón o matriz. El plumón que representa el *cuecueyo* aparece como un quincunce.
3. *Pamitl*, “bandera” (blanca), situado en el ombligo (no en el plexo, como en la práctica hindú), que es el centro corporal.
4. *Xochitl*, “flor” (roja), ubicado en el corazón. La flor es central a la filosofía, a la simbolización de la vida (“flor y canto”), a la representación de los rumbos del mundo y el centro, al quincunce.
5. *Topilli*, “cetro”, “bastón de mando” (azul), en la garganta. El *topilli* es fundamental como símbolo del mando en las culturas mesoamericanas.
6. *Chalchiwitl*, “piedra preciosa”, ubicado en la frente. Es centro de la intuición del *mati* (*chalchiuhmati* es tomar una cosa con paciencia, soportar la adversidad, las reprimendas). El jade y las piedras preciosas son cruciales en la kosmopercepción nahua, son la generación y regeneración. Los huesos que dan lugar al ser humano en el mito de *Quetzalcoatl* son jade-huesos (*chalchiuomitl*) de hombre y mujer que muele *Quilaztli*, la *Cihuacoatl*, para depositarlos en un barreño-matriz de jade (*chalchiuapazco*) en el que *Quetzalcoatl* deposita la sangre de su miembro viril, donde *chalchiuhatl* es jade-agua de la sangre sacrificial. Incluso se colocaba un jade en la boca del noble fallecido para su tránsito al otro mundo. El esquema del 6° *cuecueyo* aparece como un quincunce.
7. *Tekpatl*, “cuchillo de pedernal”, en la coronilla. Es el *cuecueyo* síntesis que conecta al kosmos, asociado a la trascendencia. El *tekpatl* era el cuchillo empleado para romper el corazón en el sacrificio ritual. Con él se producía fuego. En el mito, *Citlalicue* parió un pedernal del que salieron mil seiscientos dioses e indicó que de los huesos del *Mictlan* saldrían hombre y mujer. Es además el signo 18° asociado al rumbo del Norte y el día 1 *tekpatl* se dedicaba a *Huitzilopochtli*.

La semiótica del color es similar en algunos *cuecueyo* a la manejada respecto a los chakras hindúes: el primero es negro; el 2° y 3° son blancos; el 4° es rojo; el 5° es azul; el 6° es verdeazul; el 7° es pedernal, que en ocasiones es blanco.

En cuanto a *chicaualiztli*, puede ser entendida como la fuerza vital, pero esta se cultiva. Y nosotros inferimos que se vincula con la dimensión cósmica de *Ipalnemohuani*, advocación de *Ometeotl* como *Tezcatlipoca* en la forma de “aquello por lo que se vive”. La energía se cultiva, como en Oriente, pero en *Abya Yala* se da un caso intermedio de la cultivación, puede ser según el oficio ligado a la estructura de clases (los chamanes y sacerdotes) o bien según el destino: por el día de nacimiento, por el enredo del cordón umbilical –Velázquez, 2018–. También parte de fenómenos como el haber recibido un rayo de los graniceros, lo que también ocurre en China, pero en nosotros parece tener origen en el mito del desmayo de *Quetzalcoatl* (Johansson, 2020: 84).

La in-formación de la carnalidad sentipensante nahua

La dimensión de la in-formación es con mucho la más compleja de tratar. Comprende:

- la facultad racional de *mati*.
- las distintas entidades anímicas: *teyolía*, *tonalli*, *ihíyotl*; en ocasiones *ecáhuil* y otras almas contingentes.
- el *nawalli* o animal compañero
- *isewal* o la sombra.

Mati asocia corazón y cabeza. Armoniza en su significado acciones complementarias de “pensar, reflexionar, saber, sentir, apasionarse, sentirse bien”. En la búsqueda del conocimiento seguro, el ser humano realiza al mismo tiempo dos procesos mentales complementarios, indisolubles: saber y sentir, sentipensar.

- *Ixtlamatiliztli*, que es saber, sentir, sentirse bien con alguien, enseñar, en un equivalente a la “razón” europea de “conocer el rostro de las cosas”, a la prudencia, a la filosofía misma, a la sabiduría;
- y *nematiuani*, que es “sentimiento”.

Mati da lugar al concepto *in ixtli in yolotl*: “rostro y corazón”, personalidad (León-Portilla, 2006: 150). Remite al conocimiento verdadero. Donde lo que da verdad es el principio fundamental de la integralidad (*Ometeotl*).

Yolmelahualiztli es la dimensión formativa de la pedagogía y de la ética de la persona, de la filosofía educativa: la “acción de enderezar los corazones” para hacer sabios los rostros. Cuando el corazón no es recto, la persona se pierde y destruye (*popoloa*) porque anda *ahuicpa*, “de un lugar a otro”, dando su *corazón* o entregándose a sí mismo a todas las cosas.

La facultad de *mati* permite las facultades mentales subsidiarias como *Ilnamiquiliztli*: “recuerdo, reflexión” en nahuatl, la acción de reflexionar mucho sobre algo, varias veces. Así también permite el soñar en el cruce de un mundo a otro (Reygadas y Contreras, 2020a).

El nahua sentipienso siempre, no solo siente, no solo piensa, se ubica en la haecceidad deleuziana del sentipensar desde lo físico a lo sutil informativo y trascendente. Además de representar la unidad de sentir-pensar, *mati* se asocia también a los centros, entidades y fuerzas anímicas superiores nahuas y frecuentemente mesoamericanas.

Las entidades anímicas análogas del “alma” europea son múltiples:

- El “alma” esencial ligada a la especie;
- las “almas” necesarias que completan las funciones vitales, que en el caso nahua son tres según López Austin (1996), aunque se polemiza sobre el *ihiyotl*:
 - el *tonalli*
 - el *teyolía* y
 - el *ihiyotl*;
- pueden existir también “almas” contingentes y
- “almas” dañinas.

Además, existen otras dos dimensiones in-formacionales claves de lo humano:

- *inawal*, su “animal compañero”;
- y, después de la colonia, aparece repetidamente *isewal*, su “sombra”.

A diferencia de la disección occidental individual de afuera hacia adentro que empieza Da Vinci y la idea dualista de “cuerpo”, los nahuas hablan de la carne de la humanidad en tanto *Tonacayo* (“nuestra carne”), como señalamos. La carne es lugar de posible contagio, intercorporalidad, una cavidad que se agita, en la que ocurren relatos, habitan entidades que se localizan en centros determinados, además de que hay puntos localizados de memoria, de retrospectiva espacial y temporal (Fontanille, 2008).

En el esquema de la lámina 44 (27) del *Amoxitli Mictlan* (Códice Laud), en la parte inferior derecha que reproducimos en la *Figura 1* puede verse que se esquematizan algunas de las dimensiones anímicas. La semiótica de la imagen humana nahua en el *Amoxitli Mictlan* no está en la carne sino en los huesos de los que la carne es envoltura, porque refiere al tránsito tras la muerte. En el mito de *Quetzalcoatl*, el ser humano surge de los huesos (*omitl*), como principio orgánico permanente del ser vivo: “el hueso blanco representa la culminación o ‘salida’ de este proceso letal y la potencialidad del renacer” (Johansson, 2020: 75-76). Los huesos-muerte para occidente, son para los nahuas la vida. Por lo que sugiere Johansson (2020: 82): “el esqueleto no es la muerte que yace en un cuerpo vivo, es el principio de eternidad que está en el centro mismo de una envoltura carnal (existencial) putrescible”.

El cuadro inferior derecho de la lámina utiliza el color rojo, negro, blanco, amarillo y una especie de gris o gris azulado, cada uno con su particular simbología en el texto de la cultura. En los códices el rojo suele simbolizar al *Tezcatlipoca* rojo, al Este; el amarillo es *Xipe* y el Sur, por lo que el amarillo y azul aparece en *Hutzilopochtli* (colibrí del sur); el blanco simboliza el Norte y el negro el Oeste del rumbo de los muertos. Entre los mayas, el negro es las armas (obsidiana), el amarillo el alimento (maíz), el rojo la sangre y el azul el sacrificio.

Las dimensiones anímicas son representadas mediante cuatro figuras serpentinas, dos con cabeza de reptiles escamosos, otra arriba hacia adelante con cabeza de *Ehecatl* (“viento”, ya que Molina, 2020, traduce al náhuatl “espíritu” por *yoliliztli* “vida”; *tlapitzalitzli*, “soplo”; *ehecatl*, “viento o aire”; e *yhyotl*, “aliento, huelgo o soplo”) y la última atrás, que esta rematada con un cráneo. Posiblemente se representan las entidades anímicas en el umbral vida-muerte, en su desprendimiento en el momento de morir. El cadáver tiene todavía carne en el cuerpo, pero su cabeza es ya calavera. El *tonalli* en la parte superior tiene que ver con la facultad de *mati* y quizá

con *isewal* (“su sombra”). El *mati* también tiene que ver con *teyolía*, el “espíritu”. Y la sombra y el nahual tienen que ver con el *ihíyotl*, que sale quizá del hígado (*elli*).

Hacia atrás, el cuerpo serpentino de huesos dice López Austin (1996: 361) que sería el cadáver vacío, aunque parece salir del perineo, lo que en algunas referencias se vincula hoy a la sombra (*isewal*). Por otra parte, el miembro vuelto hacia atrás lleva un signo similar al *ollin* (“movimiento”). Abajo, a la izquierda aparece en grande un signo de la cuenta. El cuadro está enmarcado por una línea con tres símbolos más pequeños, como en senefa: el *ollin*, el *cozcacuauhtli* (zopilote) y *cuauhtli* (águila), quizá indicando el movimiento de la muerte-noche (el zopilote) y la vida-día (el águila).

Johansson (2020: 82 y sigs.) hace ver que en el mito creador de los seres humanos por *Quetzalcoatl*, las entidades anímicas parecen ser anteriores a la carne y asociarse al ruido-luz de las abejas y abejorros como símbolo de vida y al canto como portador de significado ontológico de evocador del “alma” que los gusanos dejarán salir a la muerte.

Por convención traducimos las entidades in-formacionales sutiles nahuas como “alma”, pero la traducción corrompe colonialmente el sentido básico. No estamos ante el alma europea cristiana. Se menciona con acierto: “una buena parte de la sustancia ligera tiene personalidad propia” (López Austin 2016: 18). En la antigüedad indoamericano lo “álmico” no es muchas veces algo solo sutil o espiritual sino también algo físico, un signo de lo material: fuerza de calor, aliento, vida, ligada a cabeza, corazón o hígado (donde se deposita la energía de los muertos) y que tiene un componente mental-emocional asociado al *mati* (Reygadas, 2018).

López Austin distinguió los centros anímicos (el lugar de asiento: cabeza, corazón, hígado), las entidades anímicas (*te-yolía*, “vividor”; *tonalli*, de tona, “irradiar”; e *ihíyotl*, “aliento”) y los fluidos vitales (Martínez, 2006) con los que desarrollamos nuestra existencia en el ciclo vida-muerte que se expresa en el *tlaquimilolli*, el bulto nahua en que *Quetzalcoatl* recoge los jade-huesos y que es envoltura matricial y mortaja (Johansson, 2020: 84).

Debido a la extensión no podemos detallar las entidades anímicas, por lo que nos limitaremos al *teyolía* y a una breve nota sobre el resto.

Teyolía (“el vividor de la gente”) es la entidad anímica nahua situada en el centro anímico del corazón (*iyolo*, “su corazón”) hasta el morir y puede volver a encarnar tras cierta limpieza. Está vinculada por la cultura nahua a la vida, al conocer, al afecto, a la memoria, a la adicción, al

hábito, a la voluntad, a la emoción (tristeza, esfuerzo, constancia, libertad, ciertas formas de conocimiento mágico), al sentir de *mati*, a la dirección de la acción, al movimiento, a la energía individual. Es el núcleo o semilla de la persona, su vitalidad (Martínez, 2006). Se asocia en lo físico a lo duro, crudo, blanco, triste, frío. Se afecta por la conducta moral, la hechicería y males acuáticos. Se le nombra hoy generalmente *yollotl*.

El *teyolía* puede salir con el coito, la embriaguez, el sueño. Cada emoción afecta el organismo y, según el caso, el corazón. La vergüenza, v. gr., exterioriza el calor e interioriza el frío. Diría Mirko Lamppis (2008-2009: 10-21) lotmanianamente: “una emoción, en otros términos, implica y se define a través de un dominio operacional de significado -un dominio cognoscitivo- en un marco experiencial específico, tanto individual como social y cultural”.

Según el tipo de muerte, el *teyolía* iba al Sol, al *Mictlan* o al *Tlalocan* (lugar que hoy detenta la responsabilidad alimenticia del mundo entre los nahuas de Puebla según Duquesnoy, 2015). La sangre iba a la Tierra que abría sus fauces (Sahagún, Historia General, II, 62). Después de cuatro años, la esencia del difunto, el *teyolía*, sale hacia el *Mictlan*. Este lugar de los muertos ha sido interpretado semióticamente (Matos, 2013) como una matriz que tiene nueve pisos, igual número que las detenciones menstruales para al cabo dar vida.

La raíz del sustantivo *yollotl* –“corazón”– es la misma que la del sustantivo *ollin*, movimiento”, a saber: el verbo *yolli*, “nacer, vivir, resucitar, arder de amor, abrirse las flores” (Siméon, 2006: 195). *Yollotl* designa, pues, dos aspectos complementarios: a) la dimensión dinámica de la persona, en cuanto un ser insatisfecho e inacabado que busca y desea; y b) el centro del que proviene toda la acción del hombre: *teyollía*. Del *yollotl* deriva *yoliztli*, la vida-muerte diurna-nocturna, frente a la sola existencia diurna de *nemiliztli* (Johansson, 2020). El *yoliliztli* de los nahuas simboliza la resurrección, la vida, el espíritu o soplo.

Respecto a la concepción nahua actual, Yuribia Velázquez (2018) nos presenta cómo, en la Sierra Norte de Puebla la salida del *yolotl* (el “alma” principal o centro anímico –el *teyolía* antiguo– situado entre la coronilla y el esternón, el corazón) es la señal de la muerte.

La peculiaridad nahua de lo álmico la podemos ver claro también con el *tonalli*, que es el “centro anímico” superior y una “entidad anímica” pero desde su nombre mismo no es algo totalmente inmaterial. Viene de *tona*, “irradiar” y el término se liga al destino de la persona por el día en que nace y también a lo que Molina traduce por “el alma y espíritu” (*totónal*). El *tonalli* liga con el cielo (como en la tradición del núcleo ético-mítico mongol) con todo lo que nos relaciona con el

kosmos. Se ha referido un vínculo lingüístico entre el *tonalli* y la sombra. El *tonalli* es vulnerable a las acciones maléficas. El susto mesoamericano, por ejemplo, se dice que puede hacer salir el *tonalli*.

El *tonalli* es entonces la entidad anímica superior nahua. Es alma de calor (cambiante según edad y sexo), proveniente de *Tonatiuh*, “el sol” y su centro anímico es la cabeza. Se vincula además de al sol, a los cabellos, a la frente, al rostro y a la mollera donde se concentra. Es dado por los dioses desde el vientre, donde somos creados como una gota. Es asociado al vigor, la valentía, el temperamento, la fuerza de crecimiento y al poder. Lo distribuye materialmente la sangre. Su pérdida puede ocasionar enfermedad y muerte. Se considera que la inmoralidad destruye el *tonalli* y la penitencia lo fortalece. “Las experiencias vividas durante el sueño eran producto de las deambulaciones del *tonalli* en el exterior del cuerpo” (Martínez, 2006: 178).

El *tonalli* junto con *teyolía* construye la razón, el sentipensar. Donde *totonal* es centro anímico, espíritu (en Molina, 1997), pero es astrológicamente el signo en que uno nace; el ser del alma está asociado al calendario (*intonal*), a nuestra dimensión cósmica. El nombre se imponía así en una ceremonia con agua que había recibido los rayos del sol. “Alma irradiación” le dice López Austin al *tonalli*, relacionada con el dios-tiempo, ligado a la astrología del día de imposición del nombre: “le carga el nombre, le levanta el *tonalli*”, *qitocamama*, *quitonalehua*.

López Austin enumera 12 puntos que tocan aspectos del *tonalli*:

- 1. Si la fuerza del día no es conveniente, puede introducirse en el niño otra favorable, posponiendo la fecha de la dedicación al agua. 2. El *tonalli* es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor, y que permite el crecimiento. 3. La fuerza está sustancializada en algo que parece ser un aliento. 4. Se identifica con el elemento llamado *tleyo*, a su vez relacionado con la fama. 5. Tiene su asiento principal en la cabeza del individuo. 6. Es peligroso el corte de cabellos en la parte posterior de la cabeza porque se propicia con ello la salida del *tonalli*. 7. El pasar sobre la cabeza de un niño perjudica su *tonalli*, y en particular su crecimiento. 8. La falta de *tonalli* provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte. 9. El *tonalli* tiene antojos, y se le debe complacer colocando el alimento o la bebida por él deseados en la frente del individuo. 10. En el período intermedio entre el nacimiento y la introducción del *tonalli*, el niño puede obtener del fuego la energía necesaria para subsistir. 11. Los gemelos y las mujeres embarazadas

sufren insuficiencia de *tonalli*. 12. El *tonalli* es una fuerza de la que participan dioses, animales, plantas y cosas. (López Austin, 1996: 225).

También se ha relacionado el *tonalli* con la conciencia. Y en algún texto de Sahagún se menciona que viene en el vientre dado por *Ometecuhltli* (“Señor Dos”, advocación masculina de *Ometeotl*). Al nacer el niño debe incrementar su *tonalli* que, si era adecuado según el día de nacimiento, se puede obtener del sol.

Entre los nahuas se concebía y concibe todavía en la Sierra Norte de Puebla la reencarnación: *occepa cueponi*, “volver a florecer” (Yuribia Velázquez, 2018). Al nacer hay que cuidar si un bebé tendrá dones, porque carga el “alma” de un antepasado sabio o hay que cuidar también si, al contrario, carga un mal destino por su *tonalli*, que debe ser compensado por vías diversas, como darle el nombre de un antepasado virtuoso. Desde el nacer, dice Velázquez con respecto a los nahuas del Norte de Puebla:

si un niño nace con el cordón umbilical alrededor de su cuerpo, se entenderá que tiene, a consecuencia de su vida pasada, la posibilidad de ser un delincuente o bien si nace con el cordón umbilical rodeándole el cuello se interpretará que trae en sí el *yolotl* de un curandero o de un músico (s/p).

El *tonalli* nahua cumple la función de conexión y acción sobre otros cuerpos, voluntades, haciendo posible la manipulación chamánica, la contaminación y la acción “a distancia”. En fin, hay toda una Antropología del *tonalli*.

Siguiendo con las entidades anímicas, el *ihíyotl* se asocia teológicamente a la advocación de *Ometeotl-Tezcatlipoca* como *Yohualli Ehecatl* (“Noche-Viento”, que está ligado al centro anímico del hígado (aunque también se distribuye) y a su entidad anímica (*ihíyotl*). Viene materialmente de *ihio*: “aliento” o “soplo”, insuflación comunicada en el mito por *Citlalicue*, *Citlallatónac* y los *ilhuícac chaneque* desde el principio de la vida y reforzado por la respiración material. La insuflación se producía al ofrecer al infante al agua, pero venía probablemente desde el vientre. Se asocia al hígado y a labrar la tierra: *elimiqui* (n), literalmente “perjudicar al hígado”. Se ubica en la dualidad sangre-aliento, quizá frío-calor.

López Austin encuentra relación entre el *ihíyotl* y el *nawalli*, que es ya sea el *ihíyotl* mismo, o se separa de él y lo cubre con otro ser, o es un ser que recibe dentro de sí el *ihíyotl* de otro. *Ihiyotl* era un gas luminoso que se encontraba ligado a la capacidad para atraer los objetos. Y como

fluido corporal se vincula a la saliva, así como al aire del pedo. La emanación externalizada, por ejemplo, de los muertos, del mal de ojo, puede hacer daño al hígado, lo mismo que algunas personas podían curar mediante el aliento (Martínez, 2006: 183).

Martínez explora también la relación colonial “espíritu”, “aliento”, “viento”, donde *ihiyotl* es traducido por Molina como “aliento, huelgo, soplo”. E indica: “Cuando menos el poder, olor y habla se encontraban asociados por igual al *ihiyotl* del siglo XVI.” (p. 180). E *ihía* es enojarse, odiar.

El *ihiyotl* es la madre, frente al padre *tonal* y al hijo *teyolía*. Se asocia a *Tezcatlipoca*. Es un alma necesaria, impuesta al bebé luego de nacer. Y es el centro nahua de la latitud de los afectos: residencia de la pasión, la vitalidad, el vigor, la valentía, la apetencia, así entre los *wixaritari* (huicholes) “el hígado es el centro de la vitalidad física y de los afectos” (Martínez, 2006, p. 182); era dañado por la conducta negativa y producía emociones negativas, mientras que su salud dependía del buen comportamiento.

Martínez (p. 192) indica también que, al relacionar la antigua concepción de las entidades anímicas con el mito de creación del sol, se podría decir que, así como *Ehecatl* impulsa el movimiento solar, el *tonalli* y el *ihiyotl* hacen sobre el *yolía* una acción comparable al mito con la del fuego y el viento sobre el sol.

Sorprendentemente, la semiótica de los centros anímicos coincide con las investigaciones del científico ruso Korotkov, que analizó los desprendimientos de energía tras la muerte. Se desprende primero energía del ombligo, donde se ubica la fuerza del *nawalli*. Luego del perineo, donde los nahuas ubican el enraizamiento de *isewal*. Y al final se libera energía del corazón, como en el *yolotl* (compartido por la mayoría de indoamericanos).

Además, también en cuanto a los centros anímicos, los descubrimientos recientes sobre el hígado o el corazón –que cuenta con 40 mil neuronas, que anticipa los eventos– o sobre el cerebro entérico –con 200 a 600 millones de neuronas– dan un sustento más allá de la mentalidad a los pueblos indígenas. El *Instituto HeartMath* (2019) ha demostrado la relación del corazón con capacidades que consideramos intelectuales. Todo ello da cuenta de la profunda observación de las culturas antiguas y su enorme capacidad espiritual.

Ahora bien, por otro lado, cada persona nahua es a la vez tres organismos unidos en su información: el humano, su sombra y su animal compañero.

Isewal es la sombra. No aparece en las referencias del mundo nahua antiguo salvo una en Durán. Está relacionada con la tierra. Sale del perineo. Se afecta en el susto pegándose al suelo y al morir se levanta. Es manipulable. Hoy, la sombra se disipa al morir y se pierde o vaga, asustando a los vivos. En Huauchinango se separa en el sueño adoptando una forma animal, un poco como el nahual. En Puebla es equiparado el *ecáhuil* con la sombra, el viento (Martínez, 2006, pp. 187-188). Cita Martínez que, en este caso, Rodríguez menciona que la sombra se separa del cuerpo y adopta forma animal, como el nahual que López Austin liga al *ihiyotl*. Hace ver que la sombra tiene un elemento calórico que debe restituirse, lo que compartiría con el *tonalli*.

Inawal se vincula al animal compañero, a fenómenos meteóricos, pero también a la fuerza (*chicaualiztli*). El “alma animal” es considerada como enviada desde el Monte Sagrado (sitio del anecúmeno, el espacio sagrado trascendente) para acompañar a cada nuevo ser, dándole su carácter. Se trata de la afectación por otro “cuerpo” que es sí mismo. El mismo héroe-dios *Quetzalcoatl* es ayudado por su nahual –re-presentante y consejero, probablemente el perro psicopompo *Xolotl*.

Hemos escrito (Reygadas, 2020: 112-113), que

En el plano de inmanencia (tiempo de Aión, niño y anciano satisfecho –dios de la eternidad, vida, aliento, fuerza vital–), escribe Zambrini, está el *nahual*, el lado izquierdo, el mundo del poder donde el ser humano solo puede atestiguar: deseo, singularidades, multiplicidades intensivas, dan consistencia y contenido al cuerpo de fuerzas (Zambrini, 2016). (...)

En el plano de organización (tiempo de Cronos, que fija cosas, sujetos) está el *tonal*, el lado derecho: las multiplicidades externas cuantificables. (...)

El nahualismo muy en general (López Austin, 2016) puede entenderse como una relación entre un continente de sustancia densa (el “cuerpo” humano) que tiene como contenido una sustancia sutil (una entidad anímica); es decir un ser con un “alma” en un ser cuya “alma” esencial es de clase diferente. Con lo que aparece otra abstracción fundamental de la corporalidad: la relación continente/contenido, que explica también fenómenos de enfermedad y locura, al alojarse en un cuerpo denso una sustancia sutil ajena dañina. Lo denso es continente cuyo contenido en parte es sutil.

Desde el punto de vista de numerosas culturas, entonces, lo primero que resalta en el ámbito amerindio es la existencia común aceptada no de un “cuerpo” sino de dos: hay un vínculo del organismo humano con otro.

En un caso como el nahua se considera no solo el nahual sino su dualidad: la relación *tonal/nahual*; no puede pensarse el nahual sin el tonal, ni estos sin toda la concepción de la información humana. De hecho, en la descripción de los *cuecueyo* que reproducimos en el *corpus* visual (*Figura 2*), después del centro superior representado con el cuchillo de pedernal (*tecpatl*) se bifurcan las representaciones animales de *inawal* e *itonal*.

El *tonal* nace con el ser humano y muere con él; hace relación a la parte derecha del cuerpo. Se corresponde con el espacio común y ordinario en donde se desenvuelve la existencia humana. Ahí la razón encuentra el sentido y significado de las cosas y las situaciones. Es el limitado mundo conocido en el cual se da la manifestación del yo-racional. El *tonal* (*tetonal*, sol de cada gente, en el sentido de centro anímico, pero también en Molina, razón de cada uno o cosa disputada para otro) es el mundo que se urde con la razón y el nahual es el mundo oculto del poder. Esos dos modos de manifestación humana se relacionan recíprocamente, uno incumbe y sustenta al otro, se complementan e integran mutuamente. El predominio de alguno de ellos afecta necesariamente la constitución subjetiva del ser humano y de sus interacciones sociales.

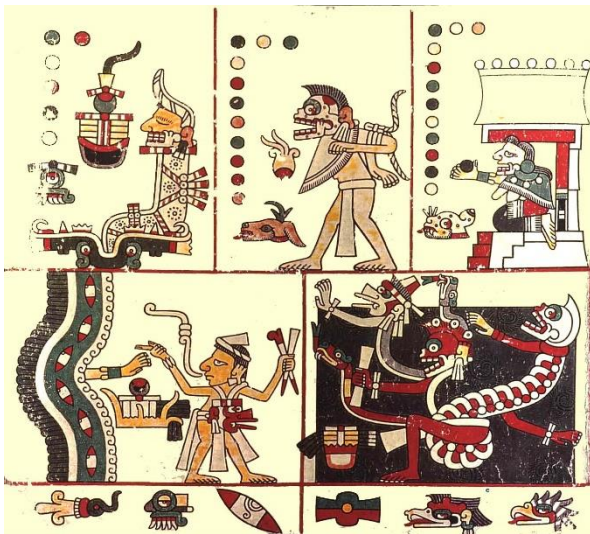
Los *nanahualtin* antiguos y actuales afirman tener la capacidad de proyectar su entidad anímica de la conciencia-percepción desde su interior al interior de su animal compañero, transfiriéndoles la capacidad de sentir y la voluntad para realizar actos prodigiosos, según han descrito diversos antropólogos. Y aquí cabe recordar a Voloshinov (1976: 21) en una nota que parece superar la teoría simple del reflejo: “Todo signo ideológico es no solo un reflejo, una sombra, de la realidad, sino también un segmento material de esa misma realidad”; la ideología no es mera conciencia.

Esperamos pues haber mostrado decolonialmente la riqueza cultural que conlleva la concepción y praxis nahua en torno al signo ideo-lógico y cultural *tonacayo*, su complejidad dinámica y la consideración no sólo de las dimensiones míticas, anímicas y espirituales, sino también de las dimensiones más materialistas y avanzadas que en la España del siglo XVI.

La concepción del *tonacayo* no es meramente una justificación ideológica de una sociedad agrícola con un Estado en formación para justificar un orden de clase ni era una concepción “idolátrica”, “atrasada” o “salvaje” como reza la leyenda negra colonial. Y esta concepción, así como su semiótica persiste en gran parte en su “núcleo duro” cultural hasta el presente. Es un aporte para comprender lo humano universal en la intercultura, porque como señaló Lotman en *Cultura y explosión*, ninguna situación real puede agotar todas las posibilidades.

Los nahuas consideraban el estudio de la carnalidad con un gran detalle y contaban con decenas de “médicos” especialistas de lo material, lo psíquico y lo espiritual: trepanadores, dentistas, cirujanos, herbolarios, etcétera. Consideraban la energía: *cuecueyo*, *chimalli*, *chicaulistli*. Consideraban el pensar y también el sentir de *mati*. Consideraban la asociación de lo “ánimico” con el calor, el movimiento, el aliento, los centros corporales, la sangre, la saliva, el pedo. Consideraban las emociones y la ética, así como la condición temporaria de la muerte-vida surgida de los jade-huesos en el ciclo de permanente renovación, como poetizaba Nezahualcoyotl en la expresión del *tempus fugit* nahua: *Amo nochipa tlalticpac, nican san ce tepitzin* (“No para siempre en la tierra, sólo breve tiempo aquí”).

Figura 1. *Tonacayo* en la lámina 44 del *Amoxltli Micltlan* (*Códice Laud* o *Pintura de la muerte y los destinos*)



Fuente: *Códice Laud* (2012)

http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/laud/thumbs_2.html

Figura 2. Los *cuecueyo*

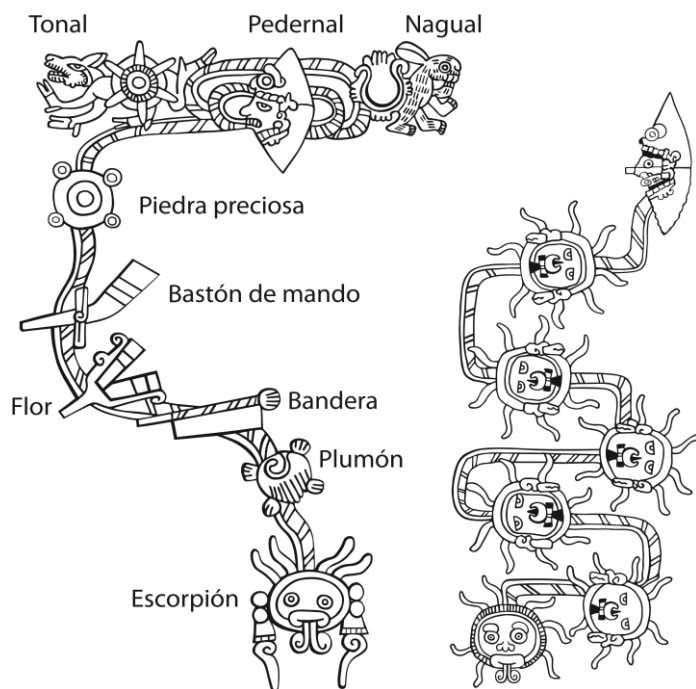


Ilustración de Ramón Portales, a partir de las fuentes (*Amoxltli* en Madrid).

Referencias

- Bartolomé, M. A. y Barabás, A. M. (2013). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, 4 Vols. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. (1907). Textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún, fototipia de Hauser y Menet, ed. facsimilar de Fco. Del Paso y Troncoso.
- Contreras, J. M. (2011). *Das Nican mopohua: kritischer Ausdruck des indigenen Denkens. Eine ethische und politische Lektüre* [Tesis doctoral, Hochschule für Philosophie].
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza. Filosofía práctica*. Fábula, Tusquets.
- Duquesnoy, M. (2015). Talokan: matriz de la cosmovisión chamánica de los nahuas en la Sierra Norte de Puebla, México. *Andes*, vol. 26.
- Fontanille, J. (2008). *Soma y Sema. Figuras semióticas del cuerpo*, trad. Desiderio Navarro. Impreso.
- García, J. C. (2017). La razón ética en Marx a 200 años de su natalicio: lectura para el buen vivir. *Nuevo Humanismo Revista del Centro de Estudios Generales* 5 (2).
- González, Raúl. (2012). *Viaje al mundo de la cultura hopi: deixis, cognición, emoción y poder en símbolos elementales, mitos cosmogónicos y rituales sagrados anuales*. (Tesis doctoral). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.
- Grize, J. B. (1996). *Logique naturelle et communications*. PUF.
- HeartMath Institute. (2019). *Science of the Hearth. Exploring the Role of the Hearth in Human Performance*. HeartMath Institute. <https://www.heartmath.org/resources/downloads/science-of-the-heart/>
- Johansson, Patrick. (1997). *La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve*. *Estudios de Cultura Náhuatl* N° 27.
- Lampis, Mirko. (2019). *Las fronteras de la traducción. Las prácticas traductivas como cuestión sociocultural*. Alfar Universidad.

- López Austin, A. (1998). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión mesoamericana, 3 vols. *Arqueología Mexicana*, ed. especial.
- López Austin, A. (1965). *Entrevista a Alfredo López Austin*.
www.raco.cat/index.php/ExNovo/article/download/144754/196574
- Lotman, I. (1996, 1998 y 2000). *La semiosfera*, 3 vols. Cátedra.
- Lotman, J. M. y Uspenskij, B. A. (Eds.). (1973). *Ricerche semiotiche (nuove tendenze delle scienze umane nell'urss)*. Einaudi.
- Lotman, Yuri M. (2013). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Gedisa.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. Eudeba.
- Martínez, R. (2006). El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuiculco*, vol. 13 (38), 177-199.
- Marx, K. (1974). *Sobre la filosofía de epicúreos, estoicos y escépticos*. Progreso.
- Marx, K. (1988). *La cuestión judía*. Linotipo.
- Matos, E. (2013). El largo viaje al Mictlan y los números 4 y 9. *Arqueología Mexicana*, edición especial N° 52, 28-30.
- Medina, A. 2000. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Merleau Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Molina, fray A. de. (2020). En *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Recuperado el 10 de febrero de 2020, de http://www.vcn.bc.ca/prisons/Molina_Vocabulario_Puebla-1910.pdf

- Moscovici, S. (1989). Dés représentations collectives aux représentation sociales: ellements pour une histoire. En Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales*. PUF.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. La Rocher.
- Noguez, X. (2018). Códice Laud. *Arqueología mexicana*, edición especial, N° 31, pp. 30-33.
- Pang, M. (1994), (2019). *La teoría de la completud Hunyuan –el fundamento de la ciencia del Qigong–*, trad. de Teresa Berumen. Aroha.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Reygadas, P. y Shanker, S. (2008). *El rizoma de la racionalidad: el sustrato emocional del lenguaje*. Cenzontle, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Reygadas, P. y Contreras, J. M. (2020a). *Sentipensares: el corazonar de las filosofías amerindias*, 3 vols. Universidad Autónoma de San Luis.
- Reygadas, P. y Contreras, J. M. (2020b). Lo humano en la transculturalidad. *Tramas*, en dictamen.
- Ricoeur, P. (1961). Civilisation universelle et cultures nationales. *Esprit*, 29 (10).
- Schilder, P. (1950). *The image and appearance of the human body*. International Universities Press.
- Rojas, M. (2005). Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón. *Andamios*, II (3).
- Sahagún, B. de. (1988). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol I y II. Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana.
- Soustelle, J. (1996). *El Universo de los Aztecas*. Fondo de Cultura Económica.
- Siméon, R. (2006). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos*. Siglo XXI.
- Spinoza, B. (1632), (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.

- Lampsis, Mirko. (2008-2009). Emociones y semiótica de la cultura. *Entretextos* 11, 12, 13: 10-21.
- Uspenski, Boris. (2000). Mito, nombre y cultura. En Lotman, *Semiosfera III* (pp, 143-167). Cátedra.
- Velázquez, Y. (2018). *El hombre es como el maíz. Muerte y renacimiento entre los nahuas de la sierra norte de Puebla*. Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana.
- Violi, P. (2003). Le tematiche del corporeo nella Semantica Cognitiva. En Gaeta y Luraghi (Eds.), *Introduzione alla Linguistica Cognitiva*, pp. 57-76. Carocci.
- Violi, Patrizia. (2005). Il soggetto è negli avverbi. Lo spazio Della soggettività nella teoría di Umberto Eco. Rivista Online dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici [PDF]. www.ec-aiss.it/archivio/ricerca_v.php?parola_chiave=spazi.
- Voloshinov, V. N. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Nueva Visión.
- Wilber, K. (2001). *Una teoría del todo: una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*. Kairós.
- Zambrini. (2016). <http://www.imagencristal.com.ar/seminario-clase18zambrini.htm>.