



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**LOS MIEDOS ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS.
DINÁMICA Y MOTOR DEL ORDEN SOCIAL Y COSMOLÓGICO**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A:

JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA



DIRECTOR DE TESIS

Dr. PABLO ESCALANTE GONZALBO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer los atinados comentarios y sugerencias de Pablo Escalante Gonzalbo, Guilhem Olivier Durand y José Carlos Aguado Vázquez, que me ayudaron a comprender de la mejor manera posible la importancia social del miedo y su relación con la cultura de los nahuas, lo cual permitió que la investigación mejorara notablemente. También agradezco a Roberto Martínez González y Alicia Juárez Becerril la rápida lectura de la tesis y sus comentarios; y a Leopoldo Valiñas Coalla por la cuidadosa revisión de las traducciones del náhuatl así como sus observaciones sobre determinados aspectos de la lengua. No obstante, cualquier error es responsabilidad mía. Igualmente, deseo expresar mi agradecimiento a Miriam López Hernández por su ayuda a lo largo de todo el proceso de elaboración del presente trabajo, y a todos aquéllos con los que intercambié ideas sobre la cosmovisión nahua, que de una u otra forma ayudaron en la culminación de la investigación.

De manera especial, quiero expresar un profundo agradecimiento a la comunidad nahua de Xolotla, del municipio de Pahuatlán, en el estado de Puebla. A sus autoridades, por permitirme entrevistar a varios de sus integrantes; y especialmente, a Don Beto Hernández Casimira, a Doña Juanita Téllez Hernández y a Doña Gloria Hernández, quienes, sin importar sus ocupaciones diarias, me dedicaron, con gran amabilidad y desinterés, largas horas de plática. Agradezco de todo corazón que hayan compartido conmigo sus conocimientos, tradiciones, creencias, experiencias, su rica comida, pero sobretodo, su amistad. Estoy en una gran deuda con ellos. También externo mi agradecimiento a Doña Cipriana Jiménez y a Cristina González, de la comunidad vecina de Mamiquetla y a todos los nahuas de estas dos comunidades, así como de Atla y Atlantongo, que en mayor o menor medida se dispusieron a conversar conmigo.

DEDICATORIA

Padre, nuevamente veo cumplidas tus promesas. Gracias a ti he podido cumplir este reto académico, pues me proveíste de bienestar económico, estabilidad familiar, salud e impulso diario para afrontar las actividades cotidianas y poder llegar a este punto. A ti te dedico este trabajo.

Miriam, tú siempre has sido mi sostén en los momentos de tristeza y angustia, pero aún más importante, has compartido conmigo cada momento de alegría, lo que me recuerda lo afortunado que soy de estar contigo. Gracias por el amor que hemos podido cultivar cada día y que nos ha permitido soñar, emprender y llevar a cabo objetivos a corto y largo plazo. Nunca dejemos de soñar.

Mamá, te dedico otro trabajo igualmente cargado de pasión, espero que lo disfrutes. Sra. Adela y Sr. Sergio, gracias por su ayuda incondicional.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| MIEDO, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA | 9 |
| El estudio del miedo en México y el continente americano | 19 |
| El estudio de las emociones y el miedo en Mesoamérica | 23 |
| CAPÍTULO 1 CONCEPTOS DE MIEDO EN NÁHUATL | 27 |
| 1.1 El concepto general de miedo | 29 |
| 1.2 Conceptos derivados del sustantivo <i>mahuiztli</i> | 31 |
| 1.3 Miedo, respeto y reverencia | 32 |
| 1.4 Tipos de espanto y su expresión corporal | 34 |
| 1.5 El verbo <i>mamauhitia</i> y sus implicaciones | 41 |
| 1.6 Vergüenza | 44 |
| 1.7 Miedo y asco: el horror | 50 |
| CAPÍTULO 2 LA IRREGULARIDAD AMENAZANTE DE LAS AGUAS: SEQUÍAS, HAMBRUNAS E INUNDACIONES | 53 |
| 2.1 Dioses del agua y de los mantenimientos | 55 |
| 2.2 Origen de los sacrificios infantiles en Tollan para contrarrestar la sequía y la hambruna | 57 |
| 2.3 La sequía y la hambruna: representaciones y símbolos | 64 |
| 2.3.1 El agotamiento de las diosas nutricias, sus causas y consecuencias | 64 |
| 2.3.2 Los años conejo y la hambruna | 69 |
| 2.3.3 Chicomecoatl: deidad ambivalente | 74 |
| 2.3.4 El <i>tecpatl</i> y la esterilidad | 87 |
| 2.4 La hambruna en la Cuenca de México durante el Posclásico Tardío | 88 |
| 2.4.1 La hambruna de 1454 | 90 |
| 2.5 La inundación de Tenochtitlan en tiempos de Ahuitzotl | 111 |
| CAPÍTULO 3 EVENTOS NATURALES CONSIDERADOS <i>TETZAHUITL</i> Y OTROS ACONTECIMIENTOS ACIAGOS | 131 |
| 3.1 El eclipse solar | 133 |
| 3.1.1 El Sol y sus momentos críticos | 133 |
| 3.1.2 Conceptos, representaciones y agentes del eclipse solar | 138 |
| 3.1.3 Prácticas defensivas contra el eclipse de sol | 146 |
| 3.1.4 Consecuencias funestas del eclipse solar | 159 |

| | |
|---|-----|
| 3.1.5 Eclipse de sol, ceguera, transgresión y castigo | 162 |
| 3.2 El eclipse lunar | 165 |
| 3.2.1 La Luna y sus influjos sobre los seres vivos | 165 |
| 3.2.2 Peligros y prácticas atenuantes durante el eclipse lunar | 170 |
| 3.3 Cometas | 181 |
| 3.4 Erupción y humo de volcanes | 188 |
| 3.5 El temblor | 188 |
| 3.6 Venus | 195 |
| 3.7 Los vientos de los rumbos | 197 |
| 3.8 Relámpagos y truenos | 198 |
| 3.9 El granizo y la lluvia no deseada | 202 |
| 3.10 El arcoíris | 204 |
| 3.11 Fenómenos naturales y su relación con eventos políticos y militares | 207 |
| | |
| CAPÍTULO 4 LA HISTORIA CÍCLICA: DESTRUCCIÓN Y ADVENIMIENTO DE ERAS | 217 |
| | |
| 4.1 La destrucción de eras pasadas por fenómenos naturales | 218 |
| 4.2 Los eventos naturales como augurios de la destrucción de un orden político | 225 |
| 4.2.1 Caída de Tollan | 227 |
| 4.2.2 Caída del imperio tepaneca | 231 |
| 4.2.3 Caída de Tenochtitlan y llegada de gente extranjera | 233 |
| 4.3 Los peligros paralelos del eclipse solar y la celebración del Fuego Nuevo | 242 |
| 4.3.1 La oscuridad y la noche | 243 |
| 4.3.2 La identificación de las <i>tzitzimime</i> con las estrellas | 248 |
| 4.3.3 Transformaciones y engullimiento durante la ausencia del Sol | 252 |
| 4.3.4 Prácticas defensivas frente a los peligros provocados por la ausencia del astro solar | 258 |
| 4.4 Reflexiones sobre el engullimiento | 264 |
| | |
| CAPÍTULO 5 MIEDO Y CUERPO | 267 |
| | |
| 5.1 Llorar y dar gritos: la expresión genérica del miedo y sus connotaciones | 268 |
| 5.2 Conceptos de miedo que manifiestan una experiencia fisiológica | 280 |
| 5.3 El susto y la pérdida del <i>tonalli</i> | 288 |
| 5.3.1 El <i>tonalli</i> : funciones y características | 289 |
| 5.3.2 <i>Tonalli</i> fuerte y <i>tonalli</i> débil | 290 |
| 5.3.3 Proceso patológico de la pérdida del <i>tonalli</i> , causas y síntomas | 297 |
| 5.3.3.1 Causas | 300 |

| | |
|---|-----|
| 5.3.3.2 Síntomas | 309 |
| 5.3.4 Centros de concentración de <i>tonalli</i> y terapéutica | 315 |
| 5.3.4.1 Terapéutica | 318 |
| | |
| CAPÍTULO 6 TEMOR Y REVERENCIA: ACTITUDES DEL SER HUMANO NAHUA FRENTE A LA DIVINIDAD | 333 |
| | |
| 6.1 Seres humanizados o seres monstruosos: la apariencia física de los dioses y su fin monstruoso | 339 |
| 6.2 La peligrosidad de lo sagrado | 351 |
| 6.3 Tiempo sagrado, mandato divino y castigo | 363 |
| 6.4 El <i>tlatoani</i> : proyección terrenal del miedo al dios | 383 |
| 6.4.1 Naturaleza sagrada y ferocidad | 383 |
| 6.4.2 Tratamiento reverencial del <i>tlatoani</i> : la prohibición de mirar su rostro | 387 |
| 6.4.3 Los aposentos del gobernante | 397 |
| 6.4.4 El <i>tlatoani</i> como figura paterna | 399 |
| | |
| CAPÍTULO 7 GEOGRAFÍA DEL MIEDO | 403 |
| | |
| 7.1 Lugares terrestres, oscuros e inframundanos | 405 |
| 7.2 Lugares acuáticos | 414 |
| 7.3 Las <i>cihuateteo</i> y los cruces de caminos | 422 |
| | |
| CONCLUSIONES | 439 |
| | |
| El miedo como ordenador de la estructura social | 439 |
| El miedo como reproductor social y cultural | 451 |
| | |
| Apéndice. Definiciones de miedo y de emociones vinculadas a él | 457 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 459 |

INTRODUCCIÓN

Estudiar el miedo es estudiar la sociedad, pues dicha emoción se encuentra inmersa en el entramado de relaciones sociales. Señalar su importancia en la cultura, como sería la de los antiguos nahuas, no implica afirmar que ellos vivían aterrorizados en un mundo lleno de peligros, sino que el miedo fue concebido como un elemento fundamental de socialización: pautó relaciones humanas de diversa índole y se estableció como un diferenciador de clases sociales, de género y de edad.

Sin embargo, no podemos negar la existencia de variados peligros entre los nahuas. En un tono desalentador, Jacques Soustelle (1996:107-108) afirmó que los mexicas,

...en lo más recóndito de su espíritu, no podían tener confianza en el porvenir. Su universo era frágil, siempre estaba expuesto a la catástrofe. No sólo los amenazaban los cataclismos naturales y la escasez, sino además, por las noches, las divinidades monstruosas del occidente que aparecían en las encrucijadas; los hechiceros, emisarios de un mundo de misterio y de tinieblas; y, cada cincuenta y dos años, el terror que hacía presa en los pueblos del imperio cuando el sol se ocultaba al fin del último día del “siglo”; todos se preguntaban entonces si reaparecería.

Aunque los datos expuestos por el estudioso francés no contradicen la información histórica, la idea de “un mundo inestable y amenazado” (*ibid.*:101) no puede ser sostenida. El peligro no se reduce a ser una mera fuente de miedo, responde más bien a un fin cultural. Por otro lado, la sociedad nahua no sucumbió ante los efectos perturbadores del miedo, sino que predominó una visión intervencionista de éste. Ante cada peligro identificado los nahuas diseñaron mecanismos defensivos con el fin de contrarrestar sus efectos nocivos y aminorar el miedo que provocaba. Así, el rito, el mito y el calendario ritual, proporcionaron seguridad a niveles social y psíquico.

El objetivo general de la investigación fue determinar y explicar las fuentes inductoras de miedo entre los antiguos nahuas; el rol que

desempeñaron al interior de su sociedad y las respuestas culturales que desplegaron para atenuarlo. En otras palabras, desentrañar la lógica de los miedos. Mientras que el objetivo específico consistió en dilucidar la naturaleza del miedo y su relación con el cuerpo, las entidades anímicas, la inmoralidad, la clase social, el género y la edad.

Este estudio parte de las siguientes hipótesis. La construcción de peligros entre los nahuas se dispuso como una estrategia de poder de la clase gobernante y la casta sacerdotal para conducir al pueblo en diferentes ámbitos y espacios, y dirigirlo hacia la consumación de sus aspiraciones. A la par que se fabricaba el peligro se implementaba la medida defensiva contra él, de tal manera que ambos compartieron una lógica interna basada en la cosmovisión. La puesta en práctica de dichas medidas proporcionaba un sentimiento de seguridad en el pueblo ante la amenaza del miedo. Asimismo, su eficacia reforzaba la confianza depositada en los sacerdotes y su reconocimiento como mediadores entre lo sagrado y lo humano, que en última instancia derivó en el acrecentamiento de la figura de poder del sacerdote.

En la ordenación binaria del cosmos y la sociedad establecida por medio de oposiciones generales como hombre/mujer, sol/luna, día/noche, luz/oscuridad y guerrero/agricultor, la oposición valentía/miedo igualmente se configuró como un criterio básico de clasificación social. La atribución de valentía y miedo a determinadas colectividades estuvo dada primeramente en función del género: los hombres eran valientes y las mujeres miedosas. Una segunda división fue determinada por la clase social: los nobles eran valientes y el pueblo temeroso. Si bien existieron elementos que modificaban las cualidades “naturales” de las personas, como el día del nacimiento y la profesión, la división genérica y clasista se observó como un criterio dominante.

La esencia de la valentía y el miedo radicó en dos pares de opuestos: calor y frío, fuerte y débil. Estos pares conformaron los ideales de género. El ser hombre se concibió como un ser guerrero, valiente y caliente, de tal

manera que el miedoso se le oponía de forma rotunda. Al violar su rol de género¹ se volvía una persona inmoral y malvada, al mismo tiempo que pasaba a vincularse al ámbito femenino: frío y débil.

La investigación se centra en las comunidades nahuas que habitaron el Altiplano Central durante el Posclásico Tardío, del 1200 al 1521 d.C. Sin embargo, también se retoman datos que se remontan a los días postreros de Tollan, anterior al 1200. Las fuentes de nuestro estudio son las obras escritas y pictóricas que versan sobre los nahuas producidas durante la colonia por españoles, indígenas y mestizos, así como los escasos códices precolombinos.

El *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana...* de Fray Alonso de Molina tiene un especial interés para el estudio del miedo -y de las emociones en general- entre los nahuas. Los conceptos de miedo nos ofrecen un amplio panorama de su concepción y del conjunto de emociones que estuvieron relacionadas con él. Nos revelan fuentes inductoras de miedo, sensaciones corporales determinadas y lógicas de funcionamiento. La diversidad de los vocablos es la primera evidencia que tenemos de la importancia del miedo entre los nahuas.

Hemos recurrido a la revisión de las fuentes etnográficas para complementar determinadas temáticas de nuestra investigación, principalmente en lo que concierne al miedo a los fenómenos naturales y a la enfermedad del susto. Y también para compensar las lagunas de información que presentan las fuentes históricas respecto a algunos temas de nuestro interés, como es el caso de los peligros atribuidos al arcoíris, tan presentes en los pueblos indígenas contemporáneos.

Con la finalidad de no limitarnos a la información vertida en las obras antropológicas, realizamos trabajo de campo etnográfico en la

¹ “El rol de género es el conjunto de expectativas acerca de los comportamientos sociales apropiados para las personas que poseen un sexo determinado. Es la estructura social la que prescribe la serie de funciones para el hombre y la mujer como propias o “naturales” de sus respectivos géneros. En cada cultura, en sus distintos estratos, se halla rígidamente pautado qué se espera de la femineidad o de la masculinidad de una niña/o” (Dio Bleichmar, 1997:37).

comunidad nahua de Xolotla, y en menor medida en Mamiquetla, pertenecientes al Municipio de Pahuatlán, en la Sierra Norte de Puebla, durante tres estancias realizadas en los meses de enero, julio y diciembre de 2010.

La investigación etnográfica como auxiliar en el estudio del pasado, señala Alfredo López Austin (1996, I:34), puede apoyarse con relativa firmeza en la persistencia de los elementos ideológicos. Sin embargo, no podemos pasar por alto las transformaciones ocurridas en los contenidos cosmovisionales de las culturas mesoamericanas, cuyos herederos son los grupos indígenas de hoy. Dichos contenidos se han ido actualizando históricamente, de tal manera que los nuevos elementos que van incorporándose se interpretan con base en su cultura. Algunos elementos son efímeros al paso del tiempo, otros resisten más y perduran, pero todos cambian.

Es necesario definir algunos conceptos que guían el estudio. Empecemos con la definición de miedo. En un trabajo anterior (Echeverría, 2009b:47) propuse que:

La emoción del miedo se construye como una estructura de control y ordenamiento social que se ancla y reproduce en los diferentes niveles institucionales y de la interacción social. De esta manera, el miedo es uno de los fundamentos de la cohesión social, pues se haya inserto en lo más profundo del sistema normativo social y moral, en los comportamientos y los modales.

La “elaboración del miedo” refiere al manejo cultural que se hace de él: determinar a qué se le teme, cómo se le debe temer y con qué intensidad, y quiénes son los que deben de temer. La “experiencia del miedo” alude a los cambios físicos y fisiológicos que provoca la emoción en la persona. Mientras que el “manejo del miedo” responde a las estrategias culturales destinadas a controlarlo y disminuirlo. El miedo, como más adelante explicaremos, es significado y cuerpo.

También se debe definir lo que consideramos como “fuente inductora de miedo”. Es aquel fenómeno, cosa o ser que ha sido definido culturalmente como peligroso por ser causante de un daño inmediato o venidero. Dos conceptos similares son “objeto generador de miedo”, propuesto por Rosas Moscoso (2005:26), y “objeto peligroso”, en palabras de Catherine Lutz (1998:186).

La investigación está conformada por siete capítulos. En el primero, que lleva por título “Conceptos de miedo en náhuatl”, se estudian los vocablos nahuas de miedo, donde se privilegia el análisis lingüístico con el fin de conocer la particularidad de cada uno. Sin pretender la exhaustividad, se expone una variedad de vocablos que remiten a diferentes emociones vinculadas con el temor como la reverencia, el horror, la vergüenza y el asco; igualmente se presentan algunas fuentes inductoras de miedo. Aunque es un capítulo introductorio, en algunas ocasiones se aborda de manera extensa algunos vocablos y sus implicaciones, a falta de un mejor espacio en los siguientes capítulos.

En “La irregularidad amenazante de las aguas: sequías, hambrunas e inundaciones”, el segundo capítulo, se estudia uno de los principales terrores que experimentaron los antiguos nahuas: la hambruna. Para ofrecer un amplio contexto de este intenso miedo, se expone el complejo de dioses que estuvo relacionado con los alimentos y a la vez con su ausencia. Asimismo, se revisan los orígenes mítico-históricos del sacrificio de niños en Tollan, el cual se instauró como medida ritual para propiciar a dichas deidades. Este sacrificio igualmente fue practicado por los mexicas y otros grupos mesoamericanos.

Se continúa con la exposición de las diferentes representaciones y símbolos de la sequía y la hambruna. Así, abordamos la figura retórica de las diosas nutricias agotadas, uno de los significados del conejo y del pedernal, y la ambivalencia de la diosa Chicomecoatl. Posteriormente ofrecemos la detallada exposición de una de las principales hambrunas que padecieron los mexicas en tiempos de Motecuhzoma Ilhuicamina. Este

capítulo concluye con la presentación de un ejemplo de inundación, también ocurrido en Tenochtitlan, que derivó en escasez de alimentos. En estos casos damos cuenta del proceso dramático que vivieron los tenochcas y las demás poblaciones nahuas del Centro de México, al ver destruidos sus medios de subsistencia. Igualmente, se explican las prácticas seculares y rituales que implementaron los mexicas para aminorar las desgracias y el miedo que generaban.

Respecto al tercer capítulo: “Eventos naturales aciagos considerados *tetzahuil* y otros acontecimientos aciagos”, se estudian los peligros que representaban los fenómenos naturales concebidos funestos, de igual manera que las prácticas defensivas desplegadas para neutralizar o disminuir sus efectos. Se exponen a detalle el eclipse solar y el lunar, los cometas, los temblores, así como los peligros que encarnaba Venus, los vientos, los relámpagos, el granizo, entre otros fenómenos. Se finaliza con un apartado sobre la relación que establecieron los nahuas entre los eventos naturales y los acontecimientos políticos y militares, y que determinó uno de los elementos de su registro histórico.

Posteriormente analizamos uno de los aspectos de mayor profundidad en la cosmovisión nahua, que consistió en el cataclismo de las eras cosmológicas, y que motiva el título del cuarto capítulo: “La historia cíclica: destrucción y advenimiento de eras”. Empezamos enfatizando el papel demoledor de los fenómenos naturales. En seguida abordamos tres ejemplos de destrucción de imperios, que fue vaticinada y promovida por eventos naturales. Después se estudian los peligros paralelos derivados de un eclipse solar y de no encenderse el fuego nuevo al término del ciclo de 52 años, sin dejar de mencionar las medidas defensivas para evitarlos. Este capítulo nos proporciona el espacio para exponer algunos datos e ideas sobre los peligros que encarnaban la noche y la oscuridad. De igual manera, se ofrecen algunas reflexiones sobre el engullimiento, aspecto fundamental de la cultura nahua.

Continuamos con “Miedo y cuerpo”, el quinto capítulo, donde se estudia el vínculo entre estos dos aspectos. En primer lugar explicamos las expresiones corporales que hombres y mujeres proyectaron frente a los eventos de terror, como los eclipses. Estos gestos cumplieron un doble propósito: fungieron como manifestaciones de miedo y como defensas contra la emoción. Asimismo, ponían en evidencia los roles de género asignados por la sociedad, especialmente el de los varones. Posteriormente abordamos algunos conceptos de miedo que expresaban un hecho fisiológico. Por último, detallamos con amplitud el proceso de la pérdida del *tonalli* por susto: causas, síntomas y terapéutica.

En el penúltimo capítulo: “Temor y reverencia: actitudes del ser humano nahua frente a la divinidad”, ponemos la mirada en el ámbito divino. Exponemos la fabricación y el manejo del miedo a los dioses por los sacerdotes con el fin de conducir los comportamientos del pueblo, en beneficio de la clase en el poder. Así, explicamos la función de la apariencia monstruosa de algunas divinidades y sus actos terribles; los peligros que implicaba el contacto con lo sagrado y las formas de remediarlo; así como la idea del castigo divino por las transgresiones humanas durante el tiempo ritual. Una segunda parte del capítulo seis corresponde a la figura del *tlatoani*. Analizamos la concepción de su investidura divina; el tabú que rodeó a su persona y la actitud de evitación del pueblo; el miedo que provocaban sus aposentos; y la idea de figura paterna que personificó como instrumento de poder.

Por último, en “Geografía del miedo” se exponen las extensiones silvestres, las cuevas y los cuerpos de agua como lugares temibles entre los nahuas. Esto se debió a que estuvieron habitados por presencias sagradas y fieras -en el caso de los dos primeros- que los volvían peligrosos. Asimismo, los cruces de caminos eran sitios de especial temor, pues ahí se aparecían las diosas *cihuateteo* en determinados días del año para dañar a la gente.

MIEDO, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

Vamos a exponer un panorama general histórico y teórico del estudio del miedo, tanto en el Viejo Mundo, básicamente en Francia, como en América, con un énfasis en la investigación que se ha realizado de esta emoción en México desde las ciencias sociales. La última parte de este apartado se centra en los escasos trabajos elaborados sobre las emociones en época prehispánica, y sobre el miedo, en específico.

La consolidación de la emoción del miedo como objeto válido de investigación histórica no se remonta más de cuatro décadas atrás para el caso de Europa, específicamente, Francia, mientras que en México se han desarrollado hasta fechas muy recientes estudios dedicados exclusivamente a esta emoción desde tal disciplina. Dos explicaciones de este atraso pueden ser proporcionadas. La primera corresponde a la concepción que predomina en Occidente sobre las emociones, y que se proyecta en uno de los enfoques del estudio del miedo. Éstas son pensadas como una estructura psicobiológica y un rasgo del individuo, por lo tanto, aluden al yo, lo privado y lo inexpresable (Lutz, 1998:4).

Lo anterior responde a una orientación universalista (Lutz y White, 1986:408) y se le conoce como la perspectiva naturalista o biologicista, representada por disciplinas como la biología y la psicología experimental, que hasta una época muy reciente predominó en el estudio del miedo. Esta postura con frecuencia atribuye el origen del miedo a factores genéticos e innatos, cuya función primordial subyace en los mecanismos de supervivencia y evolución de la especie humana (y de las no-humanas). Con base en este pensamiento, el miedo, como cualquier otra emoción, se muestra como un proceso que es invariante en su esencia y su distribución, esto es, se manifiesta de la misma manera en todos los grupos humanos y a través del tiempo. Por ello, el estudio de dicha perspectiva está centrado en la génesis de la emoción, es decir, en cómo se activa el mecanismo autónomo que hace que se presente la típica

manifestación fisiológica de lo que se conoce como el sentimiento del miedo (*ibid.*:408, 410; Luna, 2005:21).

Esta visión esencialista y universalista del miedo invalida automáticamente cualquier estudio cultural e histórico sobre éste, pues implica concebirlo como una emoción cuyos detonantes y manifestación son exactamente los mismos en todas las sociedades de todas las épocas. En consecuencia, el miedo es despojado de contenido social, especificidad cultural y transformación histórica; y sólo se llega a reconocer el papel de la cultura como modulador de su expresión.

La otra explicación es ofrecida por Jean Delumeau (2005:12), quien se plantea como pregunta inicial de su investigación del miedo en Occidente sobre la razón del “silencio prolongado” de tal emoción en la historia. El estudioso francés responde que sin duda se debe a la “confusión mental ampliamente difundida entre miedo y cobardía, valor y temeridad”. También responde a la equivalencia que se estableció entre el miedo y el pueblo en la antigüedad, especialmente durante el Renacimiento. Los textos de la época subrayaron la incompatibilidad entre la valentía de los nobles y el miedo de los pobres, lo cual conllevaba implicaciones sociales y morales (*ibid.*:14-15). Por otro lado, las emociones han estado vinculadas históricamente con “aspectos devaluados del mundo” como lo irracional, lo incontrolable, lo vulnerable y lo femenino (Lutz, 1998:4, 62).

La afirmación de Delumeau nos ubica en la tradición historiográfica positivista y en los temas sobre los que dirigió su atención. Hasta las primeras décadas del siglo XX, la historia positivista se había dedicado al estudio de los grandes hombres y los eventos políticos y militares (Rosas Lauro, 2005:15). Por definición, esos hombres eran de origen noble y se caracterizaban por su valentía. En una corriente histórica que privilegiaba los acontecimientos hazañosos e irrepetibles, las actividades cotidianas desempeñadas por la gente común no tenían el menor interés, y si el

miedo se vinculaba con las clases bajas, y especialmente con la mujer, su estudio -como el del resto de las emociones- era incluso impensable.

A partir de 1920, la forma tradicional de hacer historia sufrió un duro embate por un grupo de historiadores radicales franceses que se preocupó por una historia analítica en oposición a una descriptiva, así como por una diversidad de temas que abarcaba toda la gama de actividades humanas. Para este fin, se valieron de otras disciplinas como la sociología, la psicología y la antropología. Esta ruptura con el paradigma tradicional positivista ha sido llamada por Peter Burke (1999) la “revolución historiográfica francesa”, que fue encabezada por Marc Bloch y Lucien Febvre. En las investigaciones de estos estudiosos la psicología desempeñó un papel importante.

Lucien Febvre (1953:224) [1941] fue uno de los primeros en reconocer el valor social de las emociones o las sensibilidades, en sus propios términos: “implican relaciones de hombre a hombre, relaciones colectivas”. Asimismo, destacó el rol de la actividad emocional en la historia de la humanidad. En un artículo titulado “La Sensibilité et l’Histoire” (“La sensibilidad y la historia”), publicado originalmente en la revista de los *Annales*, el historiador afirmó que las emociones, contrariamente a lo que se piensa cuando se les confunde con simples reacciones automáticas a las demandas del mundo exterior, tienen un carácter particular: son contagiosas (*idem*).

Este carácter contagioso y colectivo lo explica de la siguiente manera. La emoción es el fruto de una fusión, una reducción recíproca de sensibilidades diversas, que muy rápido han adquirido el poder de provocar entre todos los presentes, por una suerte de contagio mimético, el complejo afectivo-motor que corresponde al evento acontecido y experimentado por una sola persona. Así, “su expresión es el resultado de una serie de experiencias de vida común”. No obstante, reconoce su origen orgánico e individual (*idem*). Esta explicación tiene un fuerte contenido psicológico.

En dicho texto, Febvre (1953:229-230, 238) exhortaba a emprender la reconstrucción de la vida afectiva de una época pasada, tarea que, reconoció, era “extremadamente seductora y horriblemente difícil”, pues “es ruda, los instrumentos raros y de manejo difícil”, y de la cual el historiador no tenía derecho a desertar. El autor finalizó su artículo al concluir que la psicología se encuentra “en la base misma de todo trabajo de historiador válido”, idea que podría considerarse un “sueño de enfermo”, advirtió.¹

Sin lugar a dudas, el hecho psicológico se encuentra detrás de todas las motivaciones humanas, pero la psicología no resulta ser siempre la herramienta más adecuada para interpretar ciertos fenómenos culturales históricos. En ocasiones, la política, la economía o la religión serán las disciplinas con mayor pertinencia en el análisis de determinados aspectos de la historia, tal como señaló Georges Devereux (1965:23) al aplicar el psicoanálisis a la historia de Esparta.

A través de pequeñas notas, Lucien Febvre continuó estimulando el interés por estudiar el rol de las emociones en la historia. En “Histoire des sentiments: la Terreur” (“Historia de los sentimientos: el terror”), texto que se acerca más a nuestro tema de investigación, el estudioso (Febvre, 1951) se dedica a comentar y criticar un artículo de René Baehrel (1951) sobre el terror, donde entrelaza la sociología y la psicología. El objetivo del estudio es establecer una relación entre el terror de 1793, periodo de violencia de la Revolución francesa, y los terrores que provocaban en otra época de la historia de Francia las pestes. Derivado de la lectura de este artículo, Febvre (1951:20) afirma que el terror es uno de los sentimientos poderosos “que dominan la mentalidad y engendran la acción”.

En otra nota dedicada al sentimiento de seguridad, publicada más de una década después de “La sensibilidad y la historia”, Lucien Febvre (1956:247) reconocía el escaso trabajo que se había realizado sobre la

¹ Para Rosas Moscoso (2005:25), “El historiador que busca penetrar en el estudio de los temores tiene necesariamente que apoyarse en la psicología”.

historia de los sentimientos al llamarla “esa gran muda”. Aquí comenta un artículo de Jean Halpérin (1952) avocado al rol que desempeñó la seguridad en la historia de Suiza.

El sentimiento de seguridad tiene una especial relevancia en el estudio del miedo (*véase* Rosas Moscoso, 2005:24), pues las prácticas culturales desplegadas para dominarlo o atenuarlo son impulsadas por aquél. El estudio de los mecanismos de seguridad revela las fuentes de peligro de una sociedad y su profunda necesidad de combatirlas, así como los elementos ideológicos involucrados en ellas. Precisamente, la religión como sistema de seguridad en las sociedades europeas de antaño fue tema de un artículo de Jean Delumeau (1996).

En 1959, Robert Mandrou (1959:581) escribió “Pour une histoire de la Sensibilité”, donde recuerda el llamado que realizara Febvre poco menos de dos décadas atrás a los historiadores, para que hicieran un lugar a los sentimientos en sus investigaciones. Sin embargo, el estudioso comenta que tal llamado no había tenido la repercusión deseable, pues las obras concernientes a este tema se contaban con facilidad. No obstante, afirmó que la historia de los sentimientos ya había forjado su camino: “Un lugar discreto, pero real ya, ha sido hecho, si no a una historia sistemática de la sensibilidad, al menos a la expresión y al poder sugerente de los sentimientos, de las emociones”.

Un libro comentado por Mandrou (*ibid.*:582) en el artículo anterior, y que puede constituir la primera obra general dedicada al miedo, es *La peur dans l'histoire (El miedo en la historia)* de Jean Palou (1958), que en opinión de Robert Mandrou, es un título demasiado ambicioso al tratar solamente de la historia de la Francia contemporánea. Palou aborda los miedos colectivos durante la Revolución francesa hasta aquéllos suscitados por la crisis de Suez en 1956. La parte que precede a la información histórica está dedicada a exponer una amplia definición del miedo y a evocar sus objetos: lobos, pestes y fantasmas, entre otros.

A partir de la década de 1960, surgieron nuevos temas que vinculaban aún más la historia y la psicología, tales como la psicohistoria, la historia de lo imaginario y la historia de las mentalidades (Rosas Lauro, 2005:16). Enmarcado en ésta última, Jean Delumeau (2005) [1978] escribió a finales de los 70 *La peur en Occident (El miedo en Occidente)*, obra capital de la historiografía francesa que responde con creces al esfuerzo de Lucien Febvre de adentrar a los historiadores en el estudio de las emociones.

Este extenso libro representa el estudio más acabado que se haya escrito sobre el miedo, por lo que constituye el referente indispensable de cualquier investigación que pretenda abordar dicha emoción. Los principios teóricos de los que parte son la distinción del miedo como hecho natural y singular y como hecho social; y la diferencia entre miedo (objeto conocido) y angustia (objeto desconocido) y sus implicaciones. Cito a Delumeau (2005:33): “En una secuencia larga de traumatismo colectivo, Occidente ha vencido la angustia ‘nombrando’, es decir, identificando, incluso ‘fabricando’ miedos particulares”.

A través de sus más de 600 páginas, en *El miedo en Occidente* se estudian los diversos temores de la gente de Europa central de los siglos XIV al XVIII, con énfasis en Francia, como el temor al mar, la noche, la peste, la hambruna, la novedad, las revueltas, los miedos escatológicos instrumentalizados por la Iglesia, así como un gran énfasis puesto en el miedo que se elaboró sobre las figuras de alteridad: el idólatra, el musulmán, el judío y la mujer.

Posterior a la obra de Delumeau, comenta Fernando Rosas Moscoso (2005:23),

...se puede observar un progresivo interés por el miedo como tema de investigación histórica; sin embargo, curiosamente, son pocos los títulos que utilizan de manera explícita los términos *miedo* o *temor*. Se hacen estudios sobre la violencia, las tensiones sociales, el impacto de los fenómenos naturales o las manifestaciones de lo sobrenatural, pero sin utilizar esas palabras en la presentación de las investigaciones. Aparentemente, entre los

investigadores existe “miedo” de aplicar la compleja palabra como instrumento teórico de análisis...

La investigación del estudioso francés acabó de confirmar el importante papel que ha desempeñado el miedo en la historia, y abrió la posibilidad de concebir la historia del miedo como una perspectiva de análisis más que un campo específico de estudio (Rosas Lauro, 2005:16). Esto es algo que se encuentra en construcción pero que ya ha cobrado buenos frutos en México y no solamente en el plano histórico, como más adelante se comentará.

Si bien los historiadores de la escuela de los Annales ya habían anunciado el carácter cultural de los sentimientos, con la consolidación de la antropología de las emociones en la década de los 80, su rasgo relativista se hizo todavía más patente y su consideración como construcciones sociales claramente manifiesta. Una de las principales exponentes del enfoque cultural y construccionista de las emociones es la antropóloga estadounidense Catherine A. Lutz (1998) [1988], cuyo libro *Unnatural Emotions* posiblemente representa la versión más acabada de este enfoque.

Hay que mencionar que existen diferentes grados de construccionismo. Muchos relativistas reconocen universales en algunos aspectos de la emoción, por ejemplo, en los tipos de situaciones asociadas a ésta (Lutz y White, 1986:408). Algunos investigadores han adoptado un construccionismo moderado o no radical al considerar que las emociones tienen que ver tanto con la naturaleza biológica como con la cultura. Afirman que todos los seres humanos contamos con un substrato neurofisiológico en el que descansa la capacidad de sentir, pero tal capacidad nos habilita simplemente para que, armados con los códigos culturales aprendidos, respondamos en función de cierta valoración o creencia a los inductores que potencialmente pueden ser causa de peligro (Luna, 2005:17, 27).

Para John Leavitt (1996:515), las emociones no se ajustan ni al modelo de orientación biológica, que las concibe como corporales y universales; ni al modelo cultural y cognitivo, que las considera un aspecto del significado cultural, pues involucran, a su vez, significado y sensación, mente y cuerpo, cultura y biología. No obstante, señala que la sensación corporal, al igual que la emoción, debe considerarse de naturaleza social (*ibid.*:522). Si bien Lutz (1998:13) es una construccionista radical, no se encuentra distanciada del pensamiento de Leavitt al afirmar que la emoción “es construida como un objeto social y una experiencia”.

Otros, incluso, se oponen al construccionismo al afirmar que la cultura no crea la emoción, sino que la convención promueve ciertas emotividades sobre otras porque, con el tiempo, dichas emotividades influyen fuertemente la emoción individual de una manera que permite una cierta estabilidad y comprensión ideológica en la vida de una comunidad (Reddy, 1997:334).

Voy a señalar algunas de las reflexiones elaboradas por los construccionistas sobre las emociones, para lo cual me basaré básicamente en dos trabajos de Lutz, que vienen a ampliar la dimensión social del miedo y su importancia en la cultura. La gran ventaja con que cuenta la antropología dedicada al estudio de las emociones es que dispone de contextos de interacción emocional vivos, a diferencia de la historia. Por ello, Lutz y White (1986:427) afirman que los esfuerzos por entender la relación entre emoción y cultura radican en la descripción etnográfica de las vidas emocionales de las personas en sus contextos sociales.

La emoción es entendida como una parte inseparable del significado cultural y los sistemas sociales (*ibid.*:409). Los conceptos de emoción se piensan como elementos de una práctica ideológica, y su uso involucra la negociación sobre el significado de los eventos, los derechos, la moralidad y el control de los recursos. La emoción puede ser vista como un proceso cultural e interpersonal de nombrar, justificar, y persuadir a la gente en

relación al otro. El significado emocional es, entonces, un producto emergente de la vida social (Lutz, 1998:5).

Tal como ha sido observado por la etnografía, las emociones son un idioma primario que define y negocia las relaciones sociales de una persona en un orden moral, esto es, son mediadoras de la acción social (Lutz y White, 1986:417, 419). De esta manera, su discurso refleja valores así como luchas de poder (Lutz, 1998:3). De hecho, algunos han notado que las formas de distribución de poder en una sociedad y la estructura ideológica de la emoción están relacionadas (Lutz y White, 1986:421). Los elementos que constituyen la “esencia” de la emoción son la moralidad, la cognición, el lenguaje y el contexto social (*ibid.*:427).

Una idea importante de los construccionistas es la que refiere a la socialización emocional, definida como el proceso por el cual el niño es introducido en una vida emocional constituida por el discurso de los adultos (*ibid.*:424-425). Mediante esta socialización, el significado emocional de los eventos es socialmente establecido (Lutz, 1998:197). Con ello, se transmiten pautas de comportamiento sancionadas por códigos morales y sociales.

Al estudiar las emociones entre los ifaluk de Micronesia, Catherine Lutz (*ibid.*:183, 205) se percató de la importancia que le atribuían al peligro y el miedo. Comenta que las sociedades varían en la asignación de lo que se considera peligroso y en el grado de percibirlo. También señala que una de las formas más importantes de interrelación de los significados emocional y cultural es la construcción de un sentido de peligro y un escenario para que la protección sea efectiva.

Un aspecto de gran interés para nuestra investigación es el reconocimiento de la importancia cultural del miedo, que se demuestra en el hecho de que esta emoción a menudo desempeña un rol en los sistemas morales locales, particularmente cuando los comportamientos tabú son definidos como peligrosos (*ibid.*:183). En sí, la retórica del miedo es

utilizada para crear afirmaciones sobre la moralidad del hablante (*ibid.*:206).

En resumen, desde la perspectiva de la antropología y la sociología de las emociones, el miedo es un producto social y cultural que responde a patrones y normas particulares de los diversos grupos sociales, por lo que tiene que ver con las prescripciones sociales, principios morales, valores y normas específicas de una cultura determinada (Luna, 2005:9).

El enfoque que he mantenido en esta investigación es el del construccionismo moderado, pues considero que el miedo es significado y es corporal, tal como afirma Leavitt (1996). En palabras de Joanna Bourke (2006:8): “La emoción del miedo es fundamentalmente sobre el cuerpo. El miedo es sentido, y aunque la emoción del miedo no puede ser reducida a la sensación de miedo, no se presenta sin dicha sensación”. “La sensación de miedo puede ser independiente de la construcción social”.

No puedo dejar de citar una reflexión que elabora Norbert Elias (1987:528) sobre el miedo en *El proceso de la civilización*:

Sin duda que la posibilidad de sentir miedo, al igual que la posibilidad de sentir alegría son un rasgo invariable de la naturaleza humana. Pero la intensidad, el tipo y la estructura de los miedos que laten o arden en el individuo, jamás dependen de su naturaleza y, por lo menos en las sociedades diferenciadas, tampoco dependen jamás de la naturaleza en la que vive, sino que, en último término aparecen determinados siempre por la historia y la estructura real de sus relaciones con otros humanos, por la estructura de su sociedad y se transforman con ésta.

Entender el miedo como un producto cultural e histórico tiene varias implicaciones: 1) Se le dota de especificidad y de cambio. 2) Modifica la relación entre biología y cultura haciéndola más dinámica, pues la primera es resignificada a partir de la segunda. 3) Se le atribuye un radio de acción amplio en la cultura al situarlo en la raíz de los sistemas normativos social y moral, los cuales revisten los comportamientos, los modales y los tabúes. 4) Se establece como criterio diferenciador de clases sociales, de edad y de género, lo cual pone en evidencia la relación entre el miedo y el poder.

El estudio del miedo en México y el continente americano

Apenas una década atrás, diferentes disciplinas como la psicología social, la sociología y la historia, representadas por investigadores mexicanos y de otros países de América, empezaron a incursionar en el estudio del miedo, en parte motivadas por el reconocimiento de la importancia del miedo en los sistemas culturales del pasado y del presente, y en parte por el incremento de la violencia y la inseguridad social.² Este interés ha estado marcado por un desarrollo progresivo.

Antes de empezar a comentar los trabajos resultantes, no podemos pasar por alto la publicación francesa *An 1000 An 2000, sur les traces de nos peurs* (Año 1000 Año 2000. La huella de nuestros miedos) del medievalista Georges Duby (1995), cuya producción histórica igualmente se enmarca en la historia de las mentalidades. Esta obra fue producto de una serie de entrevistas realizadas por Michel Faure y François Clauss al historiador en 1994, y que versaron precisamente sobre los miedos que existieron en la Edad Media durante el año mil y los paralelismos que existen con los miedos de la sociedad contemporánea europea.

Para Duby (*ibid.*:13), los hombres y mujeres de aquella época no eran muy diferentes de los europeos de hoy, pero así como existen analogías también se perciben diferencias, y éstas son las que conducen a plantearse preguntas como: “¿Por qué, en qué hemos cambiado? ¿Y en qué nos puede conceder confianza el pasado?” Interrogante que apunta al valor social de la historia y su importancia en la reflexión de los problemas presentes. El objetivo de esta obra, señala el estudioso, es “permitir encarar con mayor lucidez los peligros de hoy” (*ibid.*:9). En esto reside la importancia de dicho libro.

² De acuerdo con Claudia Rosas (2005:16), la reflexión sobre el miedo “se ha visto favorecida, más recientemente, por la percepción de que se ha iniciado una etapa de terrorismo globalizado y un estado de vigilia permanente a partir del atentado contra las Torres Gemelas en septiembre de 2001, con todas las consecuencias que ello ha acarreado en el ámbito mundial”.

Ahora sí entremos en materia. El grupo de investigadores del Área Subjetividad y Procesos Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, en su mayoría conformada por psicólogos sociales, se propusieron estudiar el miedo desde su propia disciplina, no obstante, algunos de los trabajos tuvieron un carácter antropológico. En su mayoría, los estudios que conforman el libro *Los dominios del miedo* (Jáidar, 2002) estuvieron apoyados en la teoría psicoanalítica.

Desde el campo de la sociología, Rogelio Luna Zamora (2005) emprendió una investigación sobre el miedo en la población de Cuauhtémoc, en el Estado de Colima. A partir de un enfoque construccionista moderado, determina miedos culturales, como el producido por el diablo, que tiene implicaciones morales, y las ánimas; y miedos con un sustrato más biológico e innato, como son los provocados por fenómenos naturales, en su caso, los terremotos, que suscitan temor ante el riesgo de la supervivencia física.³ A mi parecer, uno de los principales aportes de *Sociología del miedo. Un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales* es el marco teórico, en el que Luna distingue con precisión las dos posturas desde las cuales se ha abordado el miedo, y que ya han sido señaladas páginas atrás.

En 2001, el Seminario de Estudios Interdisciplinarios Andinos organizó un encuentro en Lima que giró en torno a la violencia y el conflicto. Ante la ausencia de una reflexión global sobre el miedo en la historia de Perú, Claudia Rosas Lauro (2005) y Luis Millones llevaron a cabo una mesa en dicho encuentro dedicada al análisis del fenómeno del miedo en el contexto peruano. El libro *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX* reúne la mayoría de los estudios presentados. En palabras de Rosas Lauro

³ No podemos dejar de recordar las afirmaciones de Lutz (1998:183) respecto al sentido del peligro, que se encuentra en el núcleo de la emoción del miedo: es percibido de forma diferencial en cada sociedad, por lo que sus fuentes inductoras igualmente varían entre las culturas. Esto nos puede hacer cuestionar qué tan innatos son algunos miedos.

(*ibid.*:17), esta obra surge “de la necesidad de identificar nuevos elementos que promuevan una mejor comprensión de las causas y los efectos de los conflictos y la violencia en nuestra historia”.

Los textos publicados mantienen una perspectiva multidisciplinaria donde el análisis histórico se ve nutrido por la psicología, la sociología y la filosofía, entre otras ciencias. La temporalidad de los estudios abarca desde la época colonial hasta el presente. La ausencia de una investigación del miedo en el mundo andino precolombino es señalada por Claudia Rosas (*ibid.*:21) en la introducción del libro, quien plantea tal tema de estudio como una posibilidad que requeriría la utilización de la arqueología y la etnohistoria.

El texto que quiero resaltar de esta publicación colectiva por su planteamiento de categorías analíticas, es el que corresponde a Fernando Rosas Moscoso (2005) titulado “El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio”. Él propone cinco variables que permiten “determinar históricamente una expresión de miedo colectivo”. Éstas son: 1) La extensión. Contexto espacial que acoge las expresiones del miedo. 2) La duración. Desde miedos ancestrales que vienen de siglos atrás a expresiones momentáneas que desaparecen rápidamente y se ligan a la coyuntura. 3) La penetración. Hasta dónde compromete el miedo, sea en sectores sociales o en la sociedad en su conjunto. 4) La confrontación. Niveles de asimilación, rechazo o supuesta indiferencia frente a los elementos generadores de miedo. 5) La resistencia. Formas de enfrentar al “objeto generador de miedo” (*ibid.*:26).

Rosas Moscoso (2005:27-31) también elabora una tipología de los miedos a partir del concepto de subversión. El miedo está íntimamente ligado a las diversas alteraciones del orden y el equilibrio en diferentes planos, que son consideradas por el historiador como fuentes de subversión, identificadas por Rosas en número de cinco. La *subversión del orden natural* abarca las acciones perturbadoras de las fuerzas de la naturaleza y los desastres de origen natural. La *subversión de la salud*

agrupa a la enfermedad, la discapacidad, el hambre y la muerte. En la *subversión del orden sociopolítico* el ser humano se presenta como factor generador de temor. Ésta contempla la subversión a la autoridad -motines, rebeliones, revueltas; la autoridad como agente subversivo -los impuestos, los trabajos obligatorios, la leva; la subversión del otro -presencia de minorías o de elementos apartados del poder o de lo universalmente aceptado; y la delincuencia -el robo, el asesinato, la violencia sexual.

La *subversión del orden espiritual* refiere a la subversión del orden religioso o de cualquier otro orden ideológico, que implica el cambio en su dogma. La *subversión de la realidad* contempla la realidad trastornada, esto es, el mundo imaginario entendido como realidad (seres fantásticos); y la subversión del más allá -fantasmas y aparecidos, ánimas del purgatorio, espíritus, demonios. Por último, la *subversión globalizada*, que está plenamente focalizada en la tipificación de los miedos contemporáneos: la subversión nuclear, la subversión ecológica y la subversión terrorista.

Creo que es un buen intento de clasificación de las fuentes inductoras de miedo, pero adolece de contenido y especificidad cultural. Asimismo, no contempla miedos característicos como los que refieren al tabú y a la divinidad. Por ello, dicha tipología debe tomarse en un sentido general y en un contexto más típicamente europeo.

Aunque se sale de los límites de este apartado, vamos a señalar el texto de la historiadora neozelandesa Joanna Bourke (2006), quien escribió *Fear. A Cultural History*, título demasiado ambicioso -como lo vimos en un ejemplo anterior- para sólo estudiar los miedos y ansiedades de británicos y estadounidenses durante los siglos XIX y XX. Dividida en cinco partes, la obra aborda el miedo a la muerte; las expresiones individuales de miedo; el rol predominante que los medios de comunicación masiva desempeñaron en la incitación del pánico en el periodo entre las dos guerras mundiales; el miedo en tiempos de guerra; y las ansiedades contemporáneas relacionadas con el crimen, la enfermedad y el dolor.

Durante el Seminario de historia de la vida cotidiana de El Colegio de México, coordinado por Pilar Gonzalbo Aizpuru, se reflexionó sobre el miedo y se analizaron y discutieron investigaciones elaboradas por sus asistentes. Dichos estudios estuvieron apoyados en conceptos y teorías de la antropología, la sociología y la psicología. De esta labor conjunta, se llevó a cabo en marzo de 2008 el Coloquio Internacional titulado *Miedos compartidos y rutinas de esperanza*, en las instalaciones de este Colegio, cuyo objetivo fue resaltar el importante papel que ha desempeñado el miedo en la historia, principalmente de México, y en la sociedad contemporánea como conductor y justificador de comportamientos, así como sus manifestaciones y su relación con una variedad de fenómenos sociales como la represión, la religión, la política o la etnicidad.

Derivado de este Coloquio, que representó el fruto de más de tres años de estudio sobre el miedo, se publicaron dos libros: *Los miedos en la historia* y *Una historia de los usos del miedo*. En el primero, señala Pilar Gonzalbo (2009a:9), se pretendió “destacar la influencia de aspectos culturales en la difusión, diversificación y distorsión del miedo natural, original e inexplicable”. Mientras que en el segundo se subrayan “las consecuencias de los sentimientos de temor, miedo o angustia, con fundamentos reales o ficticios, sobre las formas de comportamiento y de relación de los individuos que vivieron en diferentes épocas” (*ibid.*:10). Si bien el eje temático de todos los trabajos es la emoción del miedo, cada uno aborda distintos miedos a lo largo de diferentes épocas de la historia de México, desde la época prehispánica hasta la actual. También encontramos trabajos centrados en Argentina, Perú y Venezuela.

El estudio de las emociones y el miedo en Mesoamérica

Este es un capítulo de la historia del México antiguo que se encuentra en construcción. Son pocos los trabajos que existen al respecto, pero marcan pautas de investigación y nos animan a seguir inquirendo en

este tema tan revelador de los contenidos e ideales culturales de una sociedad. Aquí vamos a comentar los estudios -por lo menos, de los que tengo conocimiento- sobre emociones entre nahuas y mayas del siglo XVI, y mayas del Clásico.

Stephen D. Houston escribió en 2001 un sugestivo artículo titulado “Decorous bodies and disordered passions: representations of emotion among the Classic Maya”, que trata sobre la representación material de la emoción entre los mayas del Clásico (250-850 d.C.), hecho que lo hace ser aún de mayor interés. Houston (2001:209) identifica cuatro tipos de afecto: 1) el terror y la aflicción de los cautivos; 2) el desenfreno o delirio del borracho; 3) la lujuria; y 4) la pena y el luto.

Mediante el contraste de estas escenas con aquéllas que representan a gobernantes, miembros de las cortes reales y guerreros, el mayista llega a la interesante conclusión de que la abierta expresión de la emoción entre los mayas estaba asociada con una ausencia de constreñimiento corporal y la deshumanización, entonces, con la inmoralidad. Estos rasgos estuvieron asociados a lo no humano, lo sobrenatural o lo pre-humano. En oposición, los mayas del Clásico encontraron un ideal moral en la inexpressión de la emoción y el rígido autocontrol, características de los primeros mencionados (*ibid.*:206, 211, 215).

En 2004, Pablo Escalante Gonzalbo (2004a) escribió “La casa, el cuerpo y las emociones”, donde aborda, entre otros aspectos, el llanto y la risa. Los nahuas, señala el historiador, lloraban mucho y en una gran variedad de situaciones. Además de derramar lágrimas ante la derrota militar, el cautiverio o la muerte (Escalante, 1996b:396), había llanto a sus muertos, uno que tenía carácter político, otro por gratitud. La costumbre de llorar también fue utilizada como un recurso para convencer a las autoridades de su razón en un pleito o para obtener lo deseado (Escalante,

2004a:247-249). El tema del llanto ha sido trabajado por Pablo Escalante desde 1996.⁴

En cuanto a la risa, es probable que en el tiempo ritual ésta haya sido promovida junto con el juego como una vía de catarsis que permitiera a la población “reponerse del duro espectáculo del sacrificio humano” (Escalante, 2004a:250). Asimismo, la risa era un rasgo asociado a la gente del pueblo (*ibid.*:250, 252). Esta información entrelaza a la perfección con la idea de la ausencia de emoción como una característica ideal de los nobles mayas expuesta por Houston. Dicha elaboración ideológica de la emoción tiene una gran importancia en la concepción del miedo entre los nahuas.

Como tesis de doctorado en antropología, Gabriel Bourdin Rivero presentó en 2008 “El léxico de las emociones en maya yucateco”, estudio lingüístico sobre los conceptos de emoción en el vocabulario maya yucateco colonial. Bourdin (2008:4, 10) estudia los procesos semánticos de un grupo de palabras y expresiones asociadas a un conjunto de cinco conceptos compuestos: enojo/odio, miedo/espanto, tristeza/pesar, alegría/contento y amor/apego. Una característica sobresaliente de su inventario es el hecho de que casi todas las expresiones están formadas en composición con lexemas que designan partes del cuerpo: la emoción se siente. Un aspecto de gran interés para nuestra investigación es la estrecha similitud que los mayas yucatecos coloniales mostraron con los nahuas del siglo XVI respecto a la expresión corporal del miedo.

Los trabajos dedicados al miedo entre los antiguos nahuas se reducen a dos. Uno es el que corresponde a Nicolas Balutet y que lleva por título “La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas

⁴ Véanse sus trabajos “Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (el cuerpo y el proceso de civilización)” (Escalante, 1996a) y su tesis doctoral “El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI” (Escalante, 1996b), publicada en 2010 por el Fondo de Cultura Económica bajo el título *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico* (referencias completas en la bibliografía). Específicamente sobre el llanto, véase el artículo “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas” de Daniel Graña (2009).

aztecas”, publicado en 2009, y que versa sobre el miedo que manifestaron los hombres mexicas ante la inversión sexual, esto es, al hecho de que las mujeres volvieran a poseer el poder, representado por el falo, que alguna vez tuvieron. Dicho miedo estuvo escenificado en el ciclo de las fiestas de las veintenas, y de forma precisa en la celebración de Ochpaniztli.

El otro texto cuyo nombre es “El miedo al otro entre los nahuas prehispánicos” fue elaborado en el mismo año por el que escribe (Echeverría, 2009a), y constituye uno de los capítulos del libro *Una historia de los usos del miedo* antes mencionado. En este trabajo centré la mirada en el miedo al extranjero y los recursos emprendidos para disminuir o eliminar su amenaza; ya fueran prácticas ideológicas o acciones que atentaran contra la propia integridad -como el suicidio. Asimismo, abordé el temor que suscitaban los marginados al interior de la sociedad nahua. La constante en estos personajes fue su condición de inmoralidad relacionada con los animales del monte y con los espacios despoblados.

Al estudiar el tema de la alteridad entre los antiguos nahuas (Echeverría, 2009b), me percaté que el miedo y algunas emociones relacionadas con éste, como son la vergüenza, el desagrado o el horror, son determinantes en la configuración de la figura del “otro”, tanto externo como interno, que corresponden al extranjero y al marginado, respectivamente. Asimismo, aquellas emociones fijan las actitudes y justifican los comportamientos sociales que se deben seguir frente a ellos. La importancia del miedo respecto al fenómeno de alteridad me llevó a ampliar el estudio de dicha emoción a otros ámbitos de la cultura nahua, que es lo que presento en esta investigación.

CAPÍTULO 1

CONCEPTOS DE MIEDO EN NÁHUATL

La lengua es la vía de acceso directa al conocimiento de la cultura y sus significados, e indispensable en el estudio de las emociones, cuyo punto de partida deben ser sus conceptos. A través de los vocablos de emociones nos adentramos en las categorías culturales de una sociedad, que si bien pueden mostrar semejanzas con otros pueblos, reflejan su especificidad.

La utilización del concepto “miedo” produce una tremenda generalización de la emoción que corre el riesgo de ignorar la sutileza y particularidad emotivas, reflejadas en el conjunto de emociones vinculadas al miedo, que igualmente expresan una gama de detonantes del mismo. No obstante, a sabiendas de ello, muchas veces incurrimos en esto y simplificamos la riqueza del complejo emocional asociado.

Señala Joanna Bourke (2006:8) que las fronteras entre el miedo y otras emociones relacionadas no están claramente definidas. Emociones como el enojo, el disgusto, el odio y el horror contienen elementos de miedo, pero una historia de esta emoción no tendría sentido si todos los estados emocionales negativos fueran clasificados como estados de miedo. “Aunque el miedo reclama ser una de las emociones más dominantes, su estatus depende en una distinción entre las emociones “simples” (como el miedo) y las complejas (tales como el horror, el disgusto, el sobrecogimiento y la envidia), que contienen elementos de miedo”.

Sin pretender ser exhaustivos, queremos resaltar la gran diversidad de conceptos en lengua náhuatl que refieren al miedo y los que están relacionados con éste. Así, ofreceremos un panorama lingüístico de éste y de algunas emociones que lo contienen. El abordaje de determinados conceptos será introductorio, pues son explicados a profundidad en capítulos posteriores; mientras que otros recibirán un mayor tratamiento, y dan pie a futuros estudios.

Con el fin de desentrañar el hecho cultural contenido en los vocablos, vamos a privilegiar el análisis lingüístico. Sin embargo, hay que aclarar que no podemos dejar de partir de las categorías de miedo occidentales, pues el estudio de la lengua náhuatl clásica forzosamente debe emprenderse desde el vocabulario castellano del siglo XVI. En su *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Fray Alonso de Molina (2004) tradujo el léxico náhuatl en términos familiares para su cultura, de la cual somos herederos. Así, mediante el conocimiento de ciertas palabras castellanas, algunas de ellas inusuales, podemos llegar a conocer el significado de determinados conceptos de miedo en náhuatl. En nuestro análisis también nos valemos del *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine* de Rémi Siméon (1963).

La clasificación que he elaborado de las voces de miedo pretende respetar las especificidades culturales nahuas, sin embargo, en ocasiones nos guiamos por el orden establecido por Molina, específicamente para el caso de los conceptos que remiten a la acción de asustar o asustarse. La primera distinción que debe establecerse es la de miedo y susto. De acuerdo con Catherine Lutz (1998:186), en la emoción de miedo se reconoce cuáles son los peligros, que pueden ser anticipados; mientras que las emociones de pánico/susto/sorpresa refieren a los encuentros inmediatos con el peligro.

Bajo la distinción de miedo nos referimos a su concepto general y sus diversos derivados y compuestos. Los dos apartados siguientes están conformados por los conceptos que involucran el miedo, el respeto y la reverencia. Después abordamos los que manifiestan el susto. Susto y espanto son conceptos emparentados que con frecuencia se utilizan indistintamente. De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades* (1990, vol. 3:194), susto es la “Alteración, inquietud, y sobresalto del ánimo, motivado de algún objeto, o accidente repentino, que causa miedo, o pavor”. La voz espanto contenida en el mismo diccionario es definida como “Terror, asombro, consternación y perturbación del ánimo, que causa inquietud y

desasosiego, y altera los sentidos” (*ibid.*, vol. 2:592). El susto es el miedo súbito por algo imprevisto; en tanto que el espanto es un miedo muy intenso igualmente caracterizado por ser repentino e inesperado, y que deja un estado de intranquilidad. Señala el *Diccionario de la Lengua Española* (2001, entrada “espanto”) que entre los curanderos, el espanto es la enfermedad causada por un susto. En esta investigación empleamos los dos vocablos de manera indistinta.

La mayoría de las palabras en náhuatl que encontramos en Molina bajo la entrada “espantar” y otras semejantes, se caracterizan por manifestar una sensación corporal frente a la experiencia súbita de miedo, de manera que al interior de este grupo encontramos distintas subclasificaciones de vocablos que engloban cambios y experiencias físicos similares. Asimismo, algunos de estos conceptos expresan emociones “complejas” con elementos de miedo, tal como apunta Bourke (2006) y que citamos al inicio del capítulo. Los demás apartados corresponden al miedo ligado a lo grotesco y lo desmesurado; la vergüenza y el miedo al asco, en el que interviene el horror y la aprensión.

1.1 El concepto general de miedo¹

El verbo que indica la sensación general de miedo es *mahui.ni*, temer. En su forma causativa, *mauhitia*, expresa tener miedo (nino) y también la acción de espantar a alguien (nite). De *mahui* se deriva un sustantivo, *mahuiztli*, miedo, y un adjetivo, *mauhqui*, que se define como miedoso o cobarde. *Mauhca* es una forma ligada que se une a verbos para expresar acciones que se realizan con miedo o por el miedo, así como una gradación de la emoción y estados de pusilanimidad permanentes. Puede traducirse como “con miedo”, “de miedo” o “temerosamente”. Así, tenemos expresiones verbales como *mauhcatlatoa.ni*, “hablar con miedo”;

¹ Con el fin de agilizar la lectura, hemos omitido las citas de las obras de Molina y de Siméon, excepto en las notas al pie.

mauhcatzatzini, “gritar de miedo”; *mauhcaitta.nite*, “ver a alguien con temor, respeto” (Siméon); *mauhcaicac.ni*, “estar de pie con miedo” frente a una persona de honra; *mauhcaquiza.ni*, “caminar con peligro” en palabras de Molina, literalmente “salir con miedo”; o *mauhcatlayecoa.ni*, “retroceder por miedo en la batalla”.²

Otras expresiones aluden a desencadenantes fisiológicos causados por el temor y comunican una manifestación intensa de la emoción, lo que modifica el concepto de miedo en uno de mayor magnitud emotiva, como el terror. Por ejemplo, se registran los siguientes compuestos: *mauhcazonequi.ni*, “orinarse de miedo”, que refleja un temor extremo; *mauhcaaxixa.nino*, “cagarse de miedo”;³ y *mauhcamiqui.ni*, literalmente “morir de miedo”, que señala el desmayo sufrido por la gran intensidad de la emoción, así como orinarse. Por último, hay expresiones en las que se indica el impacto profundo del miedo que llega a modificar la personalidad y el órgano en que reside, así como la forma de vida: *mauhcayollo*, el miedoso, debido a que su corazón es dominado por el temor; *mauhcatlacayotl*, “humanidad cobarde y miedosa”; *mauhcanemi.ni*, “vivir con miedo”.

Respecto a este último término, la *Matrícula de Huexotzinco* (1974: fol. 523r) registra el nombre indígena *mauhcanemítl*, cuyo sufijo absoluto -tl hace del concepto *mauhcanemi* un nombre propio. El glifo que alude a tal nombre (fig. 1) está conformado por dos huellas contenidas por un círculo: una apunta hacia arriba y otra hacia abajo. Para determinar el significado de este glifo antropónimo debemos remitirnos a la analogía que existía entre el miedoso y el conejo y el venado, debido a que tales animales son sumamente temerosos (*véase* Burkhardt, 1986:120).⁴ Además, se caracterizan por sus movimientos deambulatorios. Entonces,

² *Mauhcatlayecoa* refleja la acción contraria del verbo *tlayecoa*, que indica “pelear fuertemente en la batalla” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 121r).

³ De forma más elegante, Siméon (1963:233) traduce: “dejar escapar sus excrementos bajo la influencia del miedo”.

⁴ Véase la adquisición de una personalidad miedosa propiciada por el signo de día *mazatl* (venado) al inicio del apartado 5.3.2 *Tonalli* fuerte y *tonalli* débil.

el miedoso y dichos animales montaraces compartían una condición pusilánime; y como ellos, aquél mantenía un desplazamiento errante, indicado en el glifo antes mencionado por dos huellas en diferente dirección.

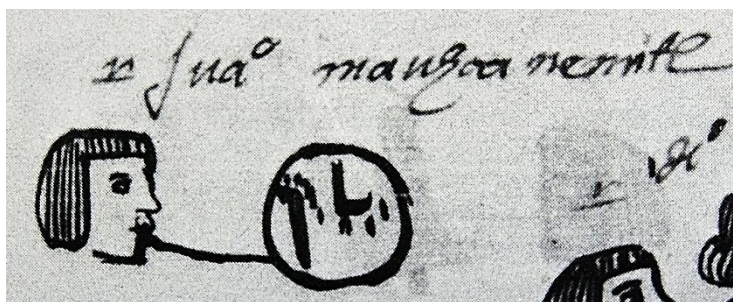


Figura 1. *Matrícula de Huexotzinco*, 1974: fol. 523r

1.2 Conceptos derivados del sustantivo *mahuiztli*

El sustantivo *mahuiztli* es raíz de vocablos que expresan ideas diferentes, pero vinculadas con el miedo, y más bien, que tienen como fundamento dicha emoción, lo cual se ve reflejado en las dos acepciones del concepto: a la vez que significa miedo indica “persona digna de honra” (Molina). A partir de este sustantivo se conforman conceptos como el verbo *mahuiztli.ni*, “ser estimado”; el adjetivo *mahuiztic*, cuyo amplio campo semántico abarca las nociones de maravilloso, hazañoso, heroico, admirable, noble, digno de estima, poderoso; el sustantivo *mahuizticayotl*, autoridad y dignidad; el adjetivo *mahuizauhqui*, de semejante significado a *mahuiztic*; y el sustantivo *mahuizotl*, que refiere al honor, la gloria, la dignidad.

En términos humanos, estas ideas definen la condición y personalidad de un estrato social reducido y privilegiado, los *pipiltin*, que los hace distanciarse y diferenciarse del grueso de la población. Sus rasgos nobles como la honra, la dignidad, la autoridad, el honor, y su poder en sí, estaban fincados en el miedo, esto es, en su capacidad de atemorizar, tal

como quedó asentado en la lengua. En términos materiales y naturales, *mahuiztic* y *mahuizauhqui* remitieron a lo hermoso. Estos vocablos describen, por ejemplo, al pez *tlacamichin* (Sahagún, *Florentine Codex*,⁵ 1963, lib. XI, cap. III, párr. II:58), la flor *tlilxochitl*, particularmente su perfume (*ibid.*, cap. VII, párr. X:210); la piedra *quetzalitzli* (*ibid.*, cap. VIII, párr. II:222) y las creaciones de los toltecas (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. XXIX:166).

A semejanza de algunas expresiones verbales formadas con *mauhca*, parece ser que cuando el sustantivo *mahuiztli* se une a determinados verbos se expresan acciones que involucran un miedo caracterizado por el respeto y la reverencia, las cuales implican la presencia de una persona de honra, fuente de dicho temor. De esta manera, tenemos *mahuizicac.ni*, “estar [de pie] en la presencia de los grandes” (Molina), semejante a *mauhcaicac* visto anteriormente; *mahuiznotza.nite*, “hablar [más bien, llamar] a otro con reverencia y acatamiento” (Molina); *mahuiztlatoa.ni*, “hablar con prudencia, temor...” (Siméon). Otras expresiones como *mahuiztlalilia.nite*, “amedrentar a otros” (Molina), textualmente, “colocarle el miedo a alguien”;⁶ *mahuiztlalao.nino*, “correr, huir de miedo”; y *mahuizcui.ni*, atemorizarse, literalmente “tomar miedo”, posiblemente son motivadas por una fuente inductora de miedo reverencial.

1.3 Miedo, respeto y reverencia

Una serie de verbos y sus derivados tienen la particularidad de relacionar el miedo con las ideas de respeto y honra. Molina traduce *imacaci.nitla* como “tener respeto o temor reverencial”. De este verbo resultan el agentivo *imacaxoni* y el adjetivo *imacaxtlanqui*, traducidos igualmente como “el que merece ser temido, respetado”; y el sustantivo *imacaxtli*, persona digna de respeto, poder y autoridad. Además de *imacaci*,

⁵ A partir de aquí *FC*.

⁶ Otro verbo de igual significado que *mahuiztlalilia* es *mahuizaquilia.nite*, “introducirle el miedo a alguien”.

los verbos *mahuiztilia.nite*, *mauhcaitta.nite* y *tlamauhtia* comunican el temor y la reverencia (capítulo 6). El primero proviene del sustantivo *mahuiztli* anteriormente visto, y quiere decir honrar, estimar, respetar. *Mauhcaitta*, ya expuesto, indica ver con un miedo respetuoso. Mientras que el verbo *mauhcaitta*, acompañado del prefijo de objeto indefinido *tl-*, significa de acuerdo con Alexis Wimmer (2004: entrada *mauhcaitta*) “inspirar el terror, el respeto o el temor”.

A través de estos verbos los nahuas expresaron el miedo reverencial a los dioses. A Chalchiuhtlicue “se le honraba, se le temía, se le veía con miedo, inspiraba terror” [*inic mahuiztililoia, inic imacaxoya, inic mauhcaittoia, inic tlamauhtiaya*] (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XI:6). El verbo *tlamauhtia* también es atribuido a Chalchiuhtlicue y a la diosa Cihuacoatl (*ibid.*, apéndice del libro I:40). El sacerdote llamado Quetzalcoatl, quien era considerado como un dios, igualmente inspiraba temor, del mismo modo que la persona noble (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XXXIX:210; 1961, lib. X, cap. IV:15).

Imacaci es el verbo básico que enuncia el miedo a los dioses en el libro I del *Códice Florentino* (Sahagún, *FC*, 1950, apéndice del libro I:31). Asimismo, indica el temor que se le tenía a la constelación llamada *mamalhuaztli: mimacacia imacaxoya*, “se temía, era temida” (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. III:11). Y junto con el verbo *mauhcaitta* se asentó el gran miedo que provocaban los cinco últimos días del calendario, los *nemontemi*, considerados días aciagos: *cenca imacaxoya, cenca mauhcaittoia*, “se les temía mucho, se les veía con mucho miedo” (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II, cap. XXXVIII:157). La aplicación de estos verbos a objetos específicos evidenciaba la idea de su peligrosidad y el consecuente respeto a ellos. Por último, el verbo *mahuiztilia* es frecuentemente utilizado para indicar la honra y el respeto a los dioses (Sahagún, *FC*, 1950, apéndice del libro I:41-43).

1.4 Tipos de espanto y la manifestación corporal del miedo

Fray Alonso de Molina proporciona los siguientes vocablos en la entrada “espantar o amedrentar.nite”: *mamauhtia*, *izahuia*, *tlacmauhtia*, *tlaquizahuia* y *nemmauhtia*. Estos verbos también aparecen en modo reflexivo en la obra del franciscano. Voy a resaltar las particularidades de algunos de ellos. El verbo *izahuia.nino* expresa la acción de espantarse por medio de la maravilla y el escándalo. Es el espanto producido por la presencia de un ser o una cosa que rebasa los límites de lo natural y cotidiano. Este verbo se relaciona en significado con otro verbo: *tetzahuia.nino*, que justamente remite al concepto *tetzahuitl*, augurio. La categoría de *tetzahuitl* aplica a todos los eventos naturales, animales, las apariciones nocturnas, e incluso ciertas personas, que por su carácter extraño pronostican hechos aciagos.⁷ Otro de los significados dados a estos dos verbos es embazar (Molina), que refiere a “dejar a alguien sin acción, sin sentido y sin espíritu, pasmar, confundir” (*Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entrada “embazar”). Con base en el significado anterior, se podría pensar que el espanto expresado por los anteriores verbos se caracterizó en la persona por un estado de inmovilidad acompañado de la pérdida del *tonalli*, lo que nos hablaría de su gran intensidad.⁸

Otro verbo semejante en acepción a *izahuia* es *tlapololtia.nino*, escandalizarse, pero también significa “desatinarse y turbarse”, “turbarse el corazón” (Molina). Esto indica que el fuerte espanto producido por algo extraordinario y escandaloso podía dañar el corazón, y al ser este órgano el lugar principal de alojo del pensamiento, producía en la persona un estado de locura (apartado 5.3.3.1).

En composición del concepto *tlactli*, mitad superior del cuerpo, el verbo *izahuia* toma un significado diferente y aplica en un contexto

⁷ Sobre el *tetzahuitl* véanse el inicio del capítulo 3, el final del apartado 6.1 y el apartado 7.2.

⁸ Véase el inicio del apartado 5.3 El susto y la pérdida del *tonalli*.

también disímil. *Tlaquizahuia.nino* remite al espanto que provocaba el estruendo de un rayo o cualquier ruido súbito fuerte, y que hacía temblar la parte superior del cuerpo. De idéntica composición y significado es *tlacmauhtia.nino*. En relación a estos verbos se encuentra *cuitihuetzi.nino*, que señala temblar de espanto por un ruido, como el de un trueno o semejante. Literalmente significa “agarrarse precipitadamente” (Wimmer, 2004: entrada *cuitihuetzi*), lo cual indica lo súbito del susto y posiblemente su impacto en el cuerpo (apartados 3.8, 5.3.3.1).⁹

Respecto a *nemmauhtia.nite*, Molina señala: “espantar a otro, por vía de pasatiempo”. Deriva de la partícula *nen*, en vano, y *mauhtia*, por lo que tal verbo en reflexivo (*nino*) es definido por Siméon como “asustarse sin motivo, tener un espanto vano”.

A diferencia de la entrada “espantar o amedrentar”, la entrada “asombrar a otro.nite” asentada en el *Vocabulario...* de Molina, registra el concepto que expresa de la manera más nítida la enfermedad de susto o espanto presente en los pueblos indígenas de hoy, y que tiene su antecedente en época prehispánica: *tonalcahualtia.nite* (apartado 5.3). Los componentes de este término son el sustantivo *tonalli*, que corresponde a una de las entidades anímicas del ser humano y que tenía su principal asiento en la cabeza, y el verbo *cahua*, abandonar, en su forma causativa (-ltia). El padecimiento del susto se originaba por la pérdida del *tonalli* promovida por una experiencia súbita de miedo.

Otro verbo proporcionado por el franciscano es *cecepatiquiza.ni*, que indica espantarse súbitamente. De acuerdo como Wimmer (2004: entrada *cecepoca*), está compuesto sobre el verbo *cecepoca.ni*, “tener la carne de gallina, estar entumecido”. Aunque éste no se encuentra en la obra de Molina ni en la de Siméon, ambos registran su sinónimo *cecepoa.ni*, “entumecerse alguna parte del cuerpo” (Molina). El verbo

⁹ Otra acepción del verbo *cuitihuetzi.nite* es “fuerza hacer a mujer” (Molina), donde se hace más patente su definición etimológica, pues refiere al ataque repentino del hombre sobre la mujer.

cuacecepoca.ni está registrado con el sustantivo incorporado *cuaitl*, cabeza, que da por significado “estar entumecido de la cabeza”. Este evento fisiológico, junto con el erizado del cabello (Molina), ocurría con la experiencia de horror (Siméon) (apartado 5.2).

La manifestación corporal del parado de pelo también se encuentra presente en los verbos *mauhtia* y *cuacuecuyoca.ni* (Molina).¹⁰ Según Molina, este verbo es sinónimo de *cuacecepoca*, que Siméon traduce como “tener miedo, estar horrorizado”. Deriva de *cuaitl* y *cuecuyoca.ni*, cuyas acepciones son “hormiguitar, bullir” (Molina). López Austin lo traduce como agitar (Sahagún, 1969b:38-39). Debido a que *cuacecepoca* es sinónimo de *cuacuecuyoca*, tal como se acaba de mencionar, nos inclinamos a pensar que el significado del segundo verbo es hormiguitar, pero refiriéndonos a la sensación física del hormiguito, pues ésta se experimenta junto con el entumecimiento de alguna parte del cuerpo, en nuestro caso, de la cabeza. De esta manera, los verbos *cuacecepoca* y *cuacuecuyoca* son complementarios: señalan el entumecimiento y el hormiguito de la cabeza producidos por un espanto caracterizado por el horror.

Semejante en significado y posiblemente en composición a estos dos verbos se encuentra *cuacecenihui.ni*, traducido por Molina como “tener grima, espeluzarme los cabellos de temor, o temblar de miedo”; “tener horror” para Siméon, entre otros sentidos. Este verbo es frecuentativo de *cuacenihui.ni*, cuya versión del franciscano es “temblar o estremecerse todo el cuerpo de miedo, o tomándome grima”. Cabe la posibilidad de que tenga incorporado el sustantivo *cuaitl*, como en los casos señalados, pero no se registra ningún verbo *cenihui*. De manera general, indica tener los pelos parados y temblor del cuerpo por causa del horror. Siguiendo los ejemplos de *cuacecepoca* y *cuacuecuyoca*, que también reciben el sentido de “espeluzarse” por Molina, pero que en su literalidad indican otra

¹⁰ El sintagma *cecenyaca moquetza in notzon* también indica el parado de pelos producido por el horror (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 59r). Su traducción es “cada uno de mis pelos se levanta”.

sensación física interna, creo que *cuacecenihui* también apunta a una sensación particular en la cabeza, quizá relacionada con el hormigueo y el entumecimiento.

Al exterior, los tres verbos expresaban el cabello erizado por un espanto; al interior, la sensación se particularizaba pero mantenía correspondencia. La grima, en palabras del franciscano, que se expresa en estos verbos, refiere a una sensación desagradable vinculada con el asco: el horror. Así, definimos el horror o grima como la sensación de desagrado y miedo que se experimenta al oír ciertos ruidos de manera súbita; al ver determinados objetos o cuerpos; y al percibir olores pestilentes. Tal desagrado, entonces, está principalmente relacionado con el asco. Esta definición se ciñe a los datos nahuas.¹¹

Si revisamos la lista de sustantivos agentivos que están agrupados en el *Vocabulario...* de Molina bajo la entrada “espantable cosa que pone gran temor”, encontramos nuevos conceptos que remiten a diferentes alteraciones físicas causadas por un gran miedo súbito. El concepto *teyolcuitlatzayan* también es definido por el franciscano como “cosa que atormenta y aflige mucho el corazón”. Está conformado por el verbo compuesto *cuitlatzayani.ni*, “reventar por las entrañas” según Molina, y más bien rasgar; y el sustantivo *yolli*, vida, que es raíz de *yollotl*, corazón. Este vocablo expresa el daño que sufría el órgano por un miedo intenso y que se experimentaba como si fuera rasgado desde el vientre, aspecto que es muy interesante, porque desde esta parte del cuerpo se efectuaba el corte para extraer el corazón en el sacrificio humano. De esta manera, podría sugerirse una posible analogía entre el concepto *teyolcuitlatzayan* y el sacrificio: ya fuera la fuente inductora de miedo o la mano del sacrificador, debía llegarse por el vientre para alcanzar el corazón.

Además de ser rasgado, el terror ocasionaba una experiencia de muerte del corazón, referida por el verbo *yolmiqui.ni*, que se manifestaba

¹¹ La explicación de esta definición es proporcionada en los apartados 1.7 Miedo y asco: el horror y 5.2 Conceptos de miedo que expresan una experiencia fisiológica.

por el desmayo. Los verbos *yolmauhtia.nite* y *yolizahuia.nite* igualmente aluden al espanto y el escandalo que podía sufrir el órgano (apartado 5.2). El corazón también podía huir (*iyollo chocholoa*) y temblar (*iyollo papatlaca*) por un susto, sensaciones características -entre otras- de aquél que poseía una personalidad en extremo temerosa (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. X:37).

Otro sustantivo agentivo es *tecuecuechmicti*, traducido por Siméon como “espantoso, horrible”. Se forma a partir del verbo *cuecuechmictia.nite*, “acosar a alguno, persiguiéndolo” (Molina), “perseguir, atormentar, maltratar a alguien” (Siméon). De acuerdo con el estudioso francés, deriva de los verbos *cuecuechoa.nite* y *mictia.nite*. Para Wimmer (2004: entrada *cuecuechmictia*), se compone del segundo verbo y el sustantivo incorporado *cuecuechtli*. *Mictia* tiene los valores de matar y golpear, mientras que *cuecuechtli* significa “desvergonzado”. De acuerdo con el estudioso del náhuatl, *tecuecuechmicti* quiere decir “el que agita a alguien a muerte”. Un miedo intenso también era sentido como si hostigara y golpeara constantemente.

Una sensación producida por un miedo intenso y que parece apuntar a su naturaleza es el sustantivo *tecuecuechauh*. Para Molina tiene el sentido de “terrible”, “cosa espantosa que pone gran temor”. Es inexistente en el *Diccionario* de Siméon. Este sustantivo agentivo se forma a partir del verbo *cuechahua* (Wimmer, 2004: entrada *tecuecuechauh*), humedecerse (Molina). El verbo está reduplicado: *cuecuechahua*, lo que puede indicar su acción repetida. Así, *tecuecuechauh* se traduciría como “que humedece muchas veces a alguien”. Para los nahuas del siglo XVI y por lo menos para los contemporáneos de Xolotla y Mamiquetla, en la Sierra Norte de Puebla, el miedo es de naturaleza fría (apartado 5.3.3), y la sensación húmeda producida por lo terrible recuerda la frialdad de dicha emoción. Directamente, puede aludir a un sudor frío experimentado por un gran temor repentino.

Dos oraciones también aluden a la acción de mojarse de manera súbita: *yuhquin aca atlnopan quiteca*, y *ninotonalcahualtia yuhquin atlnopan quiteca*, cuyas versiones del franciscano son “espantarse o asombrarse” y “espantarse”, respectivamente. Sus significados corresponden a “así como si alguien pusiera agua sobre mí”, y “yo me provoqué abandonar mi *tonalli* así como si pusieran agua sobre mí”. La lógica del susto radica en un descendimiento térmico del cuerpo ocasionado por el impacto del miedo frío sobre el *tonalli* de carácter caliente, cuyo enfriamiento precipita su salida de la persona y genera un estado de enfermedad (apartado 5.3.3).

Otro concepto íntimamente relacionado con lo que se acaba de comentar es *cecepatic*, que refiere a algo muy frío, y por metáfora, “cosa muy espantable” (Molina). En palabras de Siméon: “horrible, espantoso, que hace temblar”. Tal sentido metafórico remite directamente a la experiencia corporal provocada por el miedo: el enfriamiento del cuerpo al ser invadido por dicha emoción.¹²

Un conjunto de conceptos indica el cambio de coloración del rostro que experimentaba el que tenía miedo así como el enfermo. El término *ciyocopini.ni* significa “descolorido estar de miedo o de enfermedad” en palabras de Molina, el cual se encuentra en la sección español-náhuatl de su *Vocabulario...* bajo la entrada “miedo haber”. Esto sugiere que la palidez, junto con el parado del cabello (apartado 5.2), eran las señas corporales típicas ante la sensación de tal emoción. Dos verbos más con la misma acepción son *xiuhcalihui.ni*, que precisa ponerse verde; e *iztalehua.ni*, que apunta con claridad al tono blanco del rostro pálido, pero

¹² En una visita que realizamos mi esposa (Miriam López) y yo a la comunidad nahua de Atlantongo durante una estancia en el Municipio de Pahuatlán, en Puebla, dos mujeres jóvenes nos acompañaron a recorrer algunos cerros cercanos. En la parte alta de uno de ellos nos encontramos los restos de una ofrenda. Después de permanecer por un corto tiempo a poca distancia de dicha ofrenda, una de las jóvenes empezó a tener frío, aunque en realidad hacía calor, y nos pidió que nos fuéramos del lugar. Esta muchacha tenía el antecedente de que en tal cerro los brujos colocaban ofrendas para dañar a la gente. Esto refleja muy bien la relación entre el miedo y el frío.

también indica “amarillecerse el rostro” (Molina). Siméon señala que este verbo igualmente corresponde a palidecer de frío (apartado 5.3.3.2).¹³

Un verbo que aparece registrado de forma aislada en el *Vocabulario...* de Molina es *tzicunoltia.nite*, “espantar al que duerme”. En la sección náhuatl-español de dicha obra se amplía su significado, de manera que este verbo expresa la acción de reprehender a alguien provocándole vergüenza.¹⁴

El sustantivo agentivo *tecocotztlali* difiere de todos los demás conceptos agrupados por Molina bajo la entrada “espantable cosa que pone gran temor”, al implicar más una modificación corporal motivada por el miedo, que una experiencia fisiológica. Según la definición de Molina, es “cosa que hace a hombre encogerse de temor”. La base del vocablo es el verbo *cocotztlalia.nino* (Siméon), no registrado en Molina pero que corresponde a la reduplicación de *cototztlalia.nino*, traducido por el franciscano como “encogerse, acorrucarse”, “sentarse en cuclillas”.¹⁵ Se dice en el *Códice Florentino* (Sahagún, FC, 1979a, libs. IV-V, cap. V:15-16) que el borracho se vanagloriaba y hablaba falsamente. Cuando lo hacía era como si sus palabras burbujearan y brotaran; discutía, callaba a los demás. “Era como si las palabras [del borracho] hicieran encoger a la gente de miedo, la hicieran sobresaltar”¹⁶ [*yuhquin tecocotztlali, yuhquin tecuicuitihuetz, itlatol*]. El discurso delirante y ofensivo del que se encontraba poseído por los dioses del pulque, atemorizaba repentinamente a los observadores y les infundía un estado de miedo que podemos identificar con la vergüenza debido al empequeñecimiento que producía en

¹³ De forma idéntica, en el maya yucateco colonial existen expresiones que refieren al color del rostro como blanquecino, descolorido o amarillento, las cuales describen manifestaciones de sentimientos de turbación, miedo, espanto y enfermedad (Bourdin, 2008:111).

¹⁴ Para una exposición detallada de este verbo y otras implicaciones, véase el apartado 5.3.3.1.

¹⁵ Para Wimmer (2004: entrada *cocotztlalia*), *cocotztlalia* está formado por el verbo *tlalia.nino*, sentarse, y el sustantivo incorporado *cocotztli*, parálisis. Mientras que el verbo *cototztlalia* lo deriva del mismo verbo y el adjetivo incorporado *cototztic*, “encogido, o lleno de empacho”, según Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 24v).

¹⁶ Traducción propia.

ellos.¹⁷ Entonces, con la experiencia del empacho la persona tendía a acurrucarse.¹⁸

Voy a aprovechar este espacio para reproducir la descripción del carácter pusilánime de aquél que nacía bajo el signo de día *ome mazatl* (dos venado), la cual fue proporcionada a Sahagún por sus informantes. Dicha descripción constituye un verdadero vocabulario de conceptos de miedo, que por una parte expresan la condición temerosa de la persona, y por otra, las manifestaciones y sensaciones producidas por el espanto. Dice el texto que el que nacía en este signo:

...se esconde, vive escondiéndose, se esconde de la gente, anda siguiendo de lejos a la gente. Se asusta por fuertes ruidos. Como que no tiene fiebre, tiembla de frío. Cuando escucha alguna palabra difícil o peligrosa, de miedo, se espanta. Si alguien habla fuerte o alguien golpea, si hace ruido con los pies, se pone pálido de miedo, se pone blanco, como si ya no tuviera más sangre, sólo como papel blanco, su corazón huye, su corazón tiembla como si de repente sonara como una sonaja, sus labios tiemblan, tiemblan de frío, como si ya no saliera su palabra...¹⁹ [...*mīnaya, mīnaxtinemi, motenetlatilia, tehuehucapahuitinemi, mocuicuitihuetzi, yuhquin aatonahui, huihuiyoca, yn itla ohui tlatolli, mauhca tlatolli quicaqui, mizahuia in aca tlaquauhtlatoa, anozo aca tlacocomotza, tlatiticuitza, ciyocopini, iztaya, yuhqui aoc ezzo, za yuhquin amaztalli, iyollo chocholoa, iyollo papatlaca, yuhquin tlacacalatzatihuetzi iyollo, iten papatlaca, iten huihuiyoca, aocmo yuhqui quiza in tlatol...*] (Sahagún, 1979a, FC, libs. IV-V, cap. X:37).

1.5 El verbo *mamauhtia* y sus implicaciones

Hemos dejado hasta este momento el verbo *mamauhtia*.nite por sus interesantes implicaciones, que a falta de un espacio mejor las expondremos aquí. Significa espantar, amedrentar, amenazar. Con el prefijo de objeto indefinido *te-*, *temamauhtia* toma a su vez valor de sustantivo: “homarrache”, según Molina, vocablo que el franciscano

¹⁷ Entre los ifaluk, el borracho es temido debido a su propensión a decir lo que piensa, que incluye la confrontación a otros con enojo. También es temido porque durante las noches visita a las mujeres casadas; asimismo, actúa con fanfarronería e insulta las habilidades de los demás (Lutz, 1998:242, nota 10).

¹⁸ En maya, *met'el* es “recatarse, o temer con vergüenza”, también “estar encogido” (*Diccionario Maya Cordemex*, primera parte maya-español, 1980:522).

¹⁹ Traducción propia. Algunos fragmentos de esta información son analizados en el apartado 5.3.3.2 Síntomas.

traduce al náhuatl como *tlatlamati*. Comencemos por definir la palabra homarrache. De acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* (2001: entrada “homarrache”), es la “persona disfrazada grotescamente”. Este concepto es sinónimo de “moharracho”, que significa: “persona que se disfraza ridículamente en una función para alegrar o entretener a las demás, haciendo gestos y ademanes ridículos” (*ibid.*: entrada “moharracho”).

Las anteriores definiciones nos conducen directamente al sentido de *tlatlamati*, tomado como sustantivo por Molina: “momo contrahacedor”, pero que en realidad corresponde a un verbo (ni) como también lo hacer ver el franciscano: “ser juglar o representar homarrache y momo”; y en palabras de Siméon “ser bufón, hacer gestos, visajes”. Momo quiere decir “gesto, figura o mofa que se ejecuta regularmente para divertir en juegos, mojigangas y danzas” (*Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entrada “momo”); mientras que el verbo contrahacer es “imitar, remedar” (*ibid.*: entrada “contrahacer”). Precisamente, *tlatlamati* tiene en su composición una de las varias acepciones del verbo *mati* (nitla): “contrahacer a otros, o decir gracias y donaires...” (Molina).

A partir de las definiciones anteriores podemos delinear la figura y la actividad del *tlatlamati*, así como el contexto en el que la desempeñaba. En un momento determinado de las fiestas salían a escena personas disfrazadas de una manera extravagante, quienes hacían gestos y ademanes ridículos con el fin expreso de entretener y divertir a los espectadores. El conjunto del disfraz y la actitud corporal desmedidos pretendían imitar a ciertas gentes y también a animales, como veremos en un momento. Esto se corrobora en los textos coloniales que en un momento revisaremos.

A partir de la identificación del *tlatlamati* con el *temamauhtia* podemos incluso percibir el desarrollo emotivo de los espectadores frente a la actuación de los bufones. La imitación excesiva y burda del *tlatlamati* tenía como objetivo crear un ambiente jocoso en cierto momento de las

celebraciones, pero si nos basamos en que uno de sus rasgos era que espantaba a la gente, creemos que a medida que transcurría el espectáculo, la comicidad del bufón cedía ante lo grotesco y la amenaza al grado de infundir miedo en los observadores. Esto alude directamente al verbo *ahahuilmauhtia.nite*, “hacer gestos, muecas [o manoteos] para espantar a alguien” (Siméon).

De acuerdo con Pablo Escalante (2004a:250), las fiestas de las veintenas mexicas estaban caracterizadas por dos momentos: uno de terror, y otro jocoso y de juego. Había unos días en los que se concentraban los sacrificios humanos, verdaderas “jornadas dramáticas”; mientras que los días posteriores tenían un carácter lúdico. Señala el historiador que este segundo momento seguramente se establecía como una compensación de la tensión que generaba el aspecto terrible de tales festividades -los sacrificios humanos, el desollamiento. En una escala menor, este tránsito entre dos estados de ánimo opuestos igualmente lo vemos expresado en el espectáculo montado por los bufones, pero en sentido inverso: de lo jocoso a lo temible.

Ahora nos remitiremos a los ejemplos extraídos de las fuentes que vienen a detallar lo arriba expuesto. En las fiestas celebradas a los dioses y las danzas que comúnmente se organizaban por variados motivos, algunas personas imitaban la ropa y la lengua de los extranjeros. Mientras bailaban los llamados “truhanes” por los españoles, hacían infinidad de gestos y decían cosas de mucha gracia, lo que suscitaba la risa de los asistentes. Otros remedaban el andar de los ancianos; otros más de los discapacitados mentales.^{20 21}

²⁰ Motolinía, 1996, cap. XCI:540; Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. XV:212; cap. XXXI:265; Torquemada, 1975, IV, lib. XIV, cap. XI:342; véase también Clavijero, 2003, lib. VII:344.

²¹ Era costumbre común entre los mexicas componer cantos dedicados a los extranjeros, en los cuales se recordaba la victoria que habían tenido sobre ellos. En dichas composiciones como las llamadas *cuextecayotl* (“lo propio del *cuextecatl*) o *huexotzincayotl* (“lo propio del *huexotzincatl*”), como su nombre lo indica, se imitaban los rasgos típicos del extranjero: su vestido, corte de cabello, adorno y modo de bailar (Hernández, 1986:117).

Otro tipo de personas y animales eran igualmente objeto de imitación. Durante la fiesta dedicada a Quetzalcoatl, en la ciudad de Cholula, se montaban actos en los que se remedaban a personas con padecimientos de la piel, oculares y de las vías respiratorias, que mediante ademanes y palabras graciosas igualmente entretenían a la gente y les provocaban la carcajada. Asimismo, representaban los movimientos y acciones de la mosca y el escarabajo: fingían el zumbido de la primera y cómo se dirigía a una persona; mientras que parodiaban la manera en que el segundo se metía a la basura, lo cual también despertaba la risa. Durante la farsa suplicaban a Quetzalcoatl que les diera salud a los que sufrían por tales enfermedades, pues lo tenían por dios de éstas (Durán, 2002, II, tratado II, cap. VI:75).

Aunque los documentos únicamente señalan el aspecto jocoso de tales imitaciones, la lengua ofrece pruebas de lo atemorizante que podían volverse. Además del miedo que infundían, pudieron activarse otros sentimientos en los observadores como el desagrado, la vergüenza y el pudor, motivados por la desmesura de los *tlatlamati*. Asimismo, la parodia que realizaban del extranjero era reflejo del exceso en que vivía éste, tal como fue concebido por los nahuas (Echeverría, 2009b:capítulo 3). Estos espectáculos de tintes carnavalescos fueron uno más de los momentos utilizados por ellos para oponerse al forastero y ubicarse del lado de la moderación.

1.6 Vergüenza

Hemos aludido anteriormente a esta emoción pero de manera indirecta. La vergüenza conlleva un alto valor cultural como instrumento pedagógico y de control social. Se encuentra inmersa en la transmisión de las pautas de sociabilidad y su introyección es signo de moralidad y bondad. Se debe poseerla pero no vivir en ella, pues demostraría inmoralidad, tal como su ausencia. Por ello, Lutz (1998:183) señala que la

vergüenza así como la culpa son “las emociones culturales y morales por excelencia”. Estas ideas las encontramos en los diferentes vocablos en náhuatl que conciernen a dicha emoción.

El verbo *pinahua.ni* es tener vergüenza. Esta acción implica un carácter positivo, pues al tenerla, igualmente se posee temor, respeto, timidez y pudor, elementos necesarios en el sostenimiento de las relaciones sociales jerárquicas: padres/hijos; gente de estatus/gente común. Esto se demuestra en otra acepción de *pinahua.nite*, “temer con vergüenza”, misma definición que Molina proporciona para los verbos *imacaci* -del cual ya hemos hablado- y *mamati*, cuyo sustantivo derivado, *temamatiliztli*, significa timidez, temor, respeto (Siméon). Asimismo, del sustantivo *pinahuani*, vergonzoso, tímido (Siméon), Wimmer (2004: entrada *pinahuani*) también le da el valor de púdico. La buena mujer noble (*cualli tetlapallo*), dice el *Códice Florentino* (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. XIII:49), es “la que tiene vergüenza, llena de timidez, la que hace las cosas con timidez, la que se avergüenza, se avergüenza” [*pinahuani, pinahuizyo, tlapinahuizchihuani, momamatini: momamati*]. En oposición, la malvada (*amo cualli tetlapallo*) es “la que no tiene vergüenza” (*amo pinahuani*).

No tener vergüenza, como también queda asentado en la oración *amo nipinahua* o *anipinahua* (“no tengo vergüenza”), contiene la idea de “ser descarado” (Siméon). Pero como señalamos hace un momento, quien vive en la vergüenza o hace de ella su principal característica es igualmente concebido como una persona inmoral. Tenemos los términos *pinahuaca nemiliztli*, “vida infame y vergonzosa” (Molina); y *pinauhyotl*, “mala reputación” (Siméon), literalmente, “lo vergonzoso”. Esto nos remite a aquel de condición transgresora, que no teme ni respeta ni experimenta timidez frente a los mayores.

La vergüenza, como todo el sistema de comportamiento nahua, estuvo regida por el principio de la moderación. Se debía de contar con la vergüenza necesaria a tal grado que no rayara en ninguno de los polos

opuestos: evitar la condición moral en la que la vergüenza prácticamente desaparecía, o aquélla que se caracterizaba por ésta.

En su forma transitiva, el verbo *pinahua* (nite) involucra la vergüenza en un plano colectivo y no meramente individual, pues refiere a tener vergüenza de aparecer o de hacer algo delante de otros (Molina), “enrojecer al presentarse”, declara Siméon, lo que nos recuerda la típica expresión corporal del que es avergonzado: ponerse la cara roja.

En estrecha relación, el verbo *pinahuia.nite* contiene un valor educativo, calificativo y corrector. Tiene por definiciones “avergonzar a otros, o tachar y parecerme mal los defectos ajenos” (Molina); o como dice Siméon: “afrentar, censurar, condenar los defectos de los otros”. Con el causativo -tia (*pinauhtia.nite*), *pinahuia* refleja la misma acción de avergonzar a otro, pero sin mostrar algún contenido pedagógico. A partir de este verbo se compone el sustantivo *pinahuiliztli*, vergüenza; y con base en éste, *pinahuiliznemiliztli*, “vida vergonzosa, o infame” (Molina), de misma acepción que *pinauhca nemiliztli*, noción que se acaba de ver.

Otro vocablo para la vergüenza es el sustantivo *pinahuiztli*. Este mismo nombre recibió “cierto escarabajo que tenían por agüero”, en palabras de Molina. Dicho insecto, pequeño y rojo, picaba ligeramente pero no era venenoso. Los nahuas afirmaron que su nombre provenía de *nipinahua* o *nitepinauhtia*, “tengo vergüenza” o “avergüenzo a alguien”; y significaba *tepinauhtiliztli*, “la vergüenza de alguien”. Posiblemente su color rojo fue uno de los determinantes de su identificación con la vergüenza. Al que se lo encontraba le presagiaba un hecho vergonzoso (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. V, párr. VIII:89). Y no bastaba el carácter personal del augurio: a aquel que “había de ser avergonzado o afrentado según sus agüeros” le pintaban la figura del *pinahuiztli* en su manta para afrentarlo y hacerlo público (*Códice Tudela*, 2002: fol. 86r) (fig. 2).²²

²² El *Diccionario de la Lengua Española* (2001: entrada “vergüenza”) registra la frase “sacar a la vergüenza”, cuyo significado es: “Pena o castigo que consistía en exponer al reo a la afrenta y confusión públicas con alguna señal que denotaba su delito”. Esto y la



Figura 2. Manta con diseño de *pinahuiztli* (Códice Tudela, 2002: fol. 86r)

Además del insecto, la manta era adornada, según el *Códice Tudela*, con cuatro ojos-estrellas, símbolos de la noche, y cuatro pares de dos bandas paralelas que se encuentran en cada una de las esquinas, y que apuntan hacia el centro. La relación que existía entre el *pinahuiztli* y Mictlantecuhtli se extrae del *Códice Magliabechiano* (1970:fol. 3v), el cual, al ser cognado del código anterior, reproduce la misma imagen a la que hemos aludido.²³ A diferencia del *Tudela*, el *Magliabechiano* no registra la información relativa a la vergüenza, sino que se limita a decir: “tilmatl. omanta. ny tlaui tecutl. oel señor. delos muertos”. Los ojos estelares aluden a la oscuridad, por lo tanto, al Mictlan (*véase* apartado 7.1.1). Mientras que las barras, por la inclinación que presentan en dirección al centro, pueden estar indicando una encrucijada, la cual estaba vinculada precisamente con el *pinahuiztli* (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:43). Se narra que cuando a una persona se le aparecía dicho insecto, aquélla le dirigía unas palabras y lo colocaba en un cruce de

información nahua nos recuerdan la novela *La letra escarlata* (2007) [1850], del escritor Nathaniel Hawthorne, quien narra la historia de Hester Prynne, una mujer de Nueva Inglaterra de principios del siglo XVII acusada de adulterio, que debe portar en su pecho una letra “A” como afrenta y símbolo de su pecado.

²³ Con excepción de dos aspectos: está representada con ocho ojos en lugar de cuatro; y la figura del *pinahuiztli* varía en diseño y número de patas.

caminos (*idem*). Seguramente este acto se encuentra reproducido en el diseño de la manta de la figura anterior.

Avergonzarse era un acto de moralidad. Ruborizarse y mostrar una actitud tímida frente a los demás era un hecho deseado, pues demostraba el respeto que se tenía ante la gente de reverencia. Por otro lado, ser avergonzado evidenciaba la condición de inmoralidad y de maldad en que vivía la persona. Y hacer esto del conocimiento de todos mediante un rasgo visible, enfatizaba el carácter reprensivo del acto de avergonzar y exponía al transgresor al repudio colectivo. Tal situación pretendía tener un impacto social: orientar la conducta de la gente y advertir sobre su desviación. La respuesta corporal que mostraba el avergonzado era el encogimiento y el enrojecimiento, como ya se ha comentado, pero también el hipo y el sollozo, que se explica en el capítulo 5.

El sustantivo *pinahuiztli* entra en composición con varios verbos. Tenemos *pinahuizcahua.nitla*, “abandonar algo por vergüenza”; *pinahuizpoloa.nino*, “perderse en la vergüenza”; *pinahuiztlalilia.nite*, “poner a otro a la vergüenza” (Molina); y *pinahuiztlamati.ni*, “enrojecer, sentir vergüenza” (Siméon). Asimismo, mediante el posesivo de tal sustantivo los nahuas se refirieron a los órganos sexuales externos: *tepinahuiz*, “la vergüenza de la gente” (Molina).

En general, la vergüenza tuvo un fuerte contenido sexual entre los nahuas. La violación de comportamientos sexuales generaba un sentimiento de vergüenza en el contraventor y en aquéllos cercanos a él, hecho que es evidente en las acciones cometidas por algunos dioses en el tiempo mítico. En ocasiones, la vergüenza es reconocida por el transgresor, otras veces, se le hace ver desde el exterior.

Al violar Yappan su estado de abstinencia sexual por causa de Xochiquetzal, Yaotl le preguntó: “¿no te avergüenzas, *tamacazqui* Yappan, de haber transgredido?” [*amo tipinahua, tamacazqui Yappan otitlatlaco*] (Ruiz de Alarcón, 1987, cap. XXXII:221). La falta cometida fue aún más grave debido a su estatus sacerdotal. Otro mito que tiene como

protagonista a Cuextecatl, dios patrono de los cuextecas, narra que éste se emborrachó al beber cinco tazas de pulque, y por efecto del alcohol arrojó su *maxtlatl* ante la gente. “Luego por esto se hizo la reunión, porque llenó de vergüenza al arrojar su [...] [*maxtlatl*], bien borracho. Y solamente por vergüenza Cuextecatl abandonó la tierra...” [*niman ica necentlaliloc, ca otlapinauhti in quitlaz imaxtli, in huel ihuintic: auh zan pinahuiztica, in tetlalcahui in Cuextecatl...*] (Códice Florentino, lib. X, cap. XXIX, en López Austin, 1985b: 295, 313).

Los informantes de Sahagún también asentaron que los cuextecas “no abandonaron su vergüenza: la embriaguez” [*amo quicauhque in inpinahuiz, in ihuintiliztli*] (*idem*), pues la imitaron de su dios epónimo. Esto nos recuerda el verbo compuesto *pinahuizcahua*, “abandonar algo por vergüenza”, que se señaló líneas atrás. A partir de su contraste, podemos afirmar que tal acción implicaba un hecho moralmente positivo, pues se abandonaba un comportamiento inmoral considerado vergonzoso.

Un último ejemplo. En el mito de nacimiento de Huitzilopochtli se cuenta que mientras la diosa Coatlicue barría en la cima del Coatepec, descendió una pequeña bola de plumas, la cual tomó y guardó debajo de su falda en el vientre. Este hecho provocó su embarazo. Al darse cuenta de la situación, sus hijos, los *centzonhuitznahua*, se sintieron ofendidos y avergonzados por el desconocimiento del hombre que la había embarazado: “[ella] nos deshonra, nos avergüenza” [*techahuilquixtia, techpinauhtia*] (Sahagún, *FC*, 1952, lib. III, cap. I:2; 2002, I, lib. III, cap. I:300).

La narración mítica conserva en su estructura un fuerte contenido moral y normativo, y funciona como una guía del comportamiento. En el mito nahua se sancionaron determinados comportamientos sexuales considerados hechos vergonzosos. Estos fueron el quebranto de la abstinencia sexual, la embriaguez -que lleva a cometer transgresiones sexuales-, la desnudez y el embarazo en un estado soltero, lo que

implicaba el no conocimiento del padre por parte de la familia. Esto último nos remite a la cuestión del honor en la sociedad nahua.

1.7 Miedo y asco: el horror

Por medio del sustantivo agentivo *temamauhti*, derivado del verbo *mamauhtia*, que acabamos de revisar hace dos apartados, los nahuas comunicaron el miedo específico que provocaban las cosas y animales repugnantes. En palabras de fray Alonso de Molina, *temamauhti* es “cosa espantosa y temerosa, o cosa fea”. Este último valor es el que corresponde a lo que estamos exponiendo, y debe de estar cercano en significado al horror, del cual hemos hablado anteriormente.

Los elementos que determinaron que un animal fuera considerado espantoso, y para precisar la emoción, horroroso, son su consistencia viscosa y hediondez. Veamos algunos ejemplos. Del *citlalaxotl* (“ajolote de estrella”), una variedad de *axotl*, dijeron los nahuas: es “espantoso, terrible, muy viscoso y carnoso, semejante a flemas, muy resbaloso, oloroso, fétido, apestoso” [*temamauhti, tecuecuechauh, cenca alahuac auh miiec nacayo, tzoncualactic, alacpatic, xoquiyac, xoquiyaltic, xoquipototl*] (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. IV, párr. III:72).

Asimismo, señalaron que “Cuando alguien mueve [al insecto llamado *pinacatl*] se pee. Es espantoso porque su flatulencia es hedionda” [*in icuac aca colinia: niman miexi, temamauhti inic hiyac iyel*] (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. V, párr. IX:93). De manera similar, se decía que la ventosidad del zorrillo es “verdaderamente espantosa, verdaderamente nauseabunda, mortalmente fétida, extremadamente hedionda” [*huel temamauhti in iyel: huel hiyac, miquizhiyaltic, hiyalpatic*]. Otro hecho que también pudo corroborar la fetidez del mamífero fue que uno de sus alimentos era el *pinacatl* (*ibid.*, cap. I, párr. V:13).

Los nahuas igualmente creían que los animales que eran tocados por un cometa cuando caía a la Tierra se agusanaban. Por tal motivo, ya

no se ingerían y eran vistos con temor y asco (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:151). Lo desagradable a la vista impone una resistencia a tocarlo. A esto refiere el escrúpulo o la aprensión (apartado 3.3).

CAPÍTULO 2

LA IRREGULARIDAD AMENAZANTE DE LAS AGUAS: SEQUÍAS, HAMBRUNAS E INUNDACIONES

Lluvias escasas, lluvias excesivas, lluvias inoportunas. En estos tres fenómenos se resume buena parte de las pesadillas de las sociedades mesoamericanas que basaban su existencia en la agricultura de temporal. Las precipitaciones sólo eran bienvenidas por estos pueblos cuando se registraban en cantidades adecuadas y en momentos precisos. Si no lograban conjugarse ambos factores, las consecuencias podían ser funestas y desembocar en hambrunas, mortandades o migraciones (López Luján, 1997:91).¹

Con estas palabras, Leonardo López expone de forma precisa el terror que constituyó para los nahuas -y el resto de los grupos mesoamericanos- la inconsistencia de las lluvias. Frente a un régimen de supervivencia basado en la agricultura de temporal, cualquier evento climático extraordinario podía acarrear grandes desgracias. Las estaciones de lluvias y de secas mantenían una cierta periodicidad, lo que generaba la cosecha necesaria de productos agrícolas para el consumo, el comercio y el tributo. Sin embargo, siempre existía el riesgo de que las lluvias se retrasaran, vinieran en exceso, o se produjeran otros eventos climáticos como el granizo o las heladas, que podían perjudicar el cultivo.

En el entendimiento de los antiguos nahuas, estos hechos indeseables tenían un origen definido: la cólera divina. En el caso de las deidades del agua, la propia inconstancia del clima constituyó su carácter. Cuando las lluvias eran las deseadas, Tlaloc mostraba una cara benévola y amorosa; pero cuando había escasez de las mismas, él las retenía y manifestaba un rostro iracundo. Y si se encontraba en un estado furioso se debía a que los humanos lo habían provocado por medio de sus faltas, ya fueran por omisión o comisión. Frente a este temor constante, el ritual

¹ Véase también Broda, 1991:465.

se erigió como un instrumento de expiación y de propiciación de la voluntad de los dioses de la lluvia, los *tlaloque*, el cual pretendía establecer una previsión sobre la incertidumbre. En palabras de Johanna Broda (1991:465), “la obsesión por controlar las lluvias [...] era un rasgo determinante de la religión [prehispánica]”. Esto se refleja en unas palabras de fray Diego Durán (2002, II, tratado II, cap. XIX:176):

...el agua ayudaba a criar las sementeras y semillas que ellos comían y así en todas las fiestas de su calendario que eran diez y ocho todo el fin de celebrallas con tantas muertes de hombres y con tantos ayunos y derramamientos de sangre de sus personas todo se dirigía sobre pedir de comer y años prósperos y conservación de la vida humana, y en todas [...] [las fiestas] hacían memoria del agua y del viento y de la tierra y el fuego y del sol y de todos los demás ídolos para que les fuesen favorables especialmente el agua en una fiesta llamada etzalcualiztli, que era cuando las aguas eran ya entradas y las sementeras crecidas y con mazorcas...

El ritual constituyó un mecanismo que trataba de infundir cierta seguridad sobre sus practicantes, con el fin de contrarrestar el miedo a la escasez de alimentos. Uno de sus aspectos más importantes era la ofrenda. Por medio de ésta se procuraba complacer a la divinidad con lo que más deseaba: corazones y sangre humanos. Éstos eran los recursos que se pensaban infalibles en la obtención de los bienes necesarios y que atenuaban los infortunios presentes, pues así lo habían demandado los dioses.

Las ofrendas eran concebidas como el pago de una deuda, *nextlahualiztli*.² En el caso de las fiestas celebradas a los *tlaloque* a ellos se les pagaba, y el pago se realizaba en los lugares de sacrificio como la cima de los cerros, en el Tepetzinco o en el remolino Pantitlan, durante la fiesta de Atlahualo (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II, cap. XX:42). La deuda que la gente había contraído con los *tlaloque* eran las lluvias constantes hasta la obtención de las cosechas, y en pago se le hacían sacrificios humanos. En el caso de las deidades de la lluvia, sus ofrendas predilectas eran los

² Este sustantivo está conformado por el verbo *ixtlahua.nino*, “pagar deuda” (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 91v).

niños. Al mismo tiempo que se cumplía la deuda, el acto ritual de la inmolación pretendía establecer un vínculo que obligaba a los dioses a reciprocarse el bien recibido (López Austin, 1997:212).

2.1 Dioses del agua y de los mantenimientos

Tlaloc Tlamacazqui habitaba en el paradisiaco Tlalocan junto con los *tlaloque*, sus ayudantes, y su hermana Chicomecoatl (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fols. 28r-28v:58-59). Decían que Quetzalcoatl, dios del viento, barría el camino a los *tlaloque* para que vinieran a llover, pues antes de que ocurriera soplaban fuertes vientos y se presentaban polvaredas (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. V:73).³ La morada de Tlaloc tenía cuatro cuartos y en medio un patio, donde estaban cuatro vasijas grandes de agua. Cada una de ellas contenía una agua diferente: una era muy buena, y de ésta llovía cuando fructificaban las semillas y venía en buen tiempo; otra era mala, y cuando ésta precipitaba se formaban telarañas en los frutos; otra más era cuando llovía y se helaban; y otra cuando llovía y no se formaba el grano o se secaba (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*,⁴ 2002, cap. II:29).

Tlaloc creó a los *tlaloque*, quienes eran pequeños de cuerpo. Éstos tenían alcancías con las que tomaban el agua de aquellas vasijas, mientras que en la otra mano portaban unos palos. Cuando él les mandaba que fueran a regar, tomaban sus alcancías y palos y arrojaban el agua. Al quebrar las alcancías con los palos tronaba el cielo; mientras que los rayos también salían de dichas alcancías (*ibid.*, cap. II:29; cap. XXI:83).⁵

³ La figura del templo de Quetzalcoatl era redonda debido a que expresaba los efectos del aire, el cual rodea todo (Torquemada, 1975, III, lib. VIII, cap. VII:208).

⁴ A partir de aquí *HMP*.

⁵ Muy similar a la creencia nahua antigua, se decía en la década de los 60 en San Francisco Tecospa, en Milpa Alta, que los enanos de la lluvia, los *ahuatoton*, vivían en las cuevas de las montañas en las cuales había barriles de agua, granizo, relámpagos, nubes, llovizna, truenos y escarcha. La culebra de agua, *yeyecacoatl*, les decía a los enanos qué barril abrir. Ellos hacían tormentas abriendo primero el barril de nube, después los barriles de truenos y relámpagos, y finalmente el barril de lluvia (Madsen, 1960:131).

Los cerros eran concebidos como contenedores y generadores de agua, por lo que decían que las nubes se formaban en su cima. Debido a esto, a los cerros más grandes les llamaron *tlaloque*, y a cada uno de aquéllos le confeccionaban una imagen de *tzoalli* -pasta de granos de amaranto-, que era nombrada de igual forma o *tepictoton* (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. XXI:107; apéndice del libro I:125; III, lib. XI, cap. XII, párr. I:1134; *Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:149; Ponce, 1987:6).

Así como estas divinidades daban la lluvia para que regara la tierra y la fructificara, también enviaban el granizo, que lastimaba a la gente y destruía la siembra, los truenos, los relámpagos, las tempestades y los peligros de los ríos y del mar (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:151; 2002, I, lib. I, cap. IV:72; cap. XVII:97; II, lib. VII, cap. VI:704; Muñoz Camargo, 1998:169).

La violencia de las aguas era atribuida especialmente a Chalchiuhtlicue, quien es señalada como consorte de Tlaloc (*HMP*, 2002, cap. II:29), hermana de los *tlaloque* (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. XI:80), o incluso madre de aquél (*Códice Vaticano Latino 3738*,⁶ 1964, III, lám. VIII:26). A ella le atribuían las tempestades y torbellinos del agua que podían ahogar a la gente y hundir las embarcaciones (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. XI:80). Otros de sus nombres ponen de manifiesto su naturaleza intempestiva: Acuecuyotl y Atlacamani (Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XXIII:80), que refieren al oleaje y a estar el mar alterado por la tormenta (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 90v; náhuatl-español: fol. 8r).⁷ Por los peligros que conllevaba la turbulencia de las

Para una creencia semejante entre los nahuas de Tlacotepec en la Sierra Negra de Puebla, véase Romero, 2006:68-69.

⁶ A partir de aquí *CVL 3738*.

⁷ Para una amplia explicación de estos dos nombres, véase el final del apartado 2.5 La inundación de Tenochtitlan... A Chalchiuhtlicue también le llamaron “Ahuic y Ayauh, porque se mueve a diversas partes, y Xixiquipilihui, porque sus olas suben y bajan y hacen diversos movimientos” (Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XXIII:80).

aguas, a ella “la temían y reverenciaban”⁸ (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro I:117; también Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XXIII:80).

Bajo el culto a Tlaloc se englobaron los aspectos benévolos y amenazantes del agua: las lluvias que hacen crecer y fructificar los cultivos; y las tormentas, heladas e inundaciones que lo dañan (Broda, 1991:465). Un bien precioso y fundamental como la lluvia, que permite el desarrollo de las plantas útiles, comporta un aspecto siniestro al presentarse de forma amenazante mediante el granizo, las heladas, las inundaciones y las tormentas. Aquello que encarna un aspecto familiar y benéfico, y a la vez un aspecto desconcertante y temeroso, es uno de los pilares de la concepción de lo divino entre los nahuas, y de lo que provenga de esta esfera.⁹

Además de la atribución del agua y la lluvia a Tlaloc, decían que él creaba el alimento y la bebida. Además de dicho dios, se consideraba que Chalchiuhcihuatl,¹⁰ Chicomecoatl -diosa de los mantenimientos- y Huixtocihuatl -diosa de la sal- alimentaban al pueblo y permitían que se multiplicara, por lo cual eran muy veneradas (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. V:17; 2002, I, lib. I, cap. XI:81).

2.2 Origen de los sacrificios infantiles en Tollan para contrarrestar la sequía y la hambruna

La práctica de sacrificar niños a las deidades de la lluvia se remonta a los últimos días de Tollan, al momento de haber ya transcurrido cuatro años de sequía. Tal sacrificio se vio como el recurso necesario dictado por Tlaloc para obtener el maíz y los demás alimentos. La sequía y consiguiente hambruna conformaron el desenlace de una serie de augurios

⁸ Sobre el temor y la reverencia a los dioses véase el capítulo 6.

⁹ Véase el apartado 2.3.3 Chicomecoatl: deidad ambivalente.

¹⁰ Chalchiuhtlicue, “la de falda de chalchihuites o falda preciosa”, y Chalchiuhcihuatl, “mujer de chalchihuites o mujer preciosa”, son dos nombres de la misma diosa. Por medio del *chalchihuitl*, el agua era significada como un elemento muy estimado.

que pronosticaron la caída de la ciudad, cuya causa fue la transgresión en que incurrió Huemac al despreciar el maíz ofrecido por los *tlaloque*.¹¹

Según la *Leyenda de los Soles* (2002:195), Huemac y los *tlaloque* apostaron sus chalchihuites y plumas de quetzal en un juego de pelota. Al ganar Huemac, éstos le ofrecieron un elote y una caña verde en lugar de lo acordado, pero el gobernante tolteca no quiso recibir nada más que sus chalchihuites y sus plumas. De esta manera, las deidades de la lluvia convinieron en dárselos y le quitaron los suyos, pero le dijeron: “Está bien; ahora esconderemos nuestros chalchihuites, y padecerá necesidad el tolteca durante cuatro años”. Luego nevó hasta las rodillas, y así se perdió el maíz. Del calor se secaron árboles, nopales, magueyes; y se partieron las piedras. Cuando los toltecas empezaron a padecer hambre murieron sacrificados.

Al terminar los cuatro años de hambruna se aparecieron los *tlaloque* en Chapoltepec, donde está el agua, y de ésta salió un jilote ya comestible. Allí estaba un tolteca mirando, tomó el jilote y comenzó a comerlo. Luego salió del agua un ministro de Tlaloc que le dijo: “Hombre, ¿conoces esto? Respondió el tolteca: ¡Sí, mi señor, hace mucho que lo perdimos”. Entró el ministro nuevamente al agua y volvió a salir cargando una brazada de elotes. Luego le dijo que se la llevara a Huemac; y que ahora los *tlaloque* le pedían al mexica Tozcuecux una hija, pues ellos la comerían, y un poco también comería el tolteca, porque ya iba a perecer éste y prevalecería el mexica. Una vez que Huemac recibió el mensaje se afligió, y mandó dos mensajeros a Xicococ para que le solicitaran a los mexicas a su hija Quetzalxochtzin, quien sólo era una niña (*ibid.*:197).

Después de recibir la embajada, los mexicas ayunaron cuatro días por ella. Al terminar, la llevó su padre a Pantitlan y la sacrificaron. En la calabaza de tabaco de Tozcuecux colocaron el corazón de Quetzalxochtzin

¹¹ Otra causa fueron las faltas en que incurrió Quetzalcoatl en un momento de su vida - véase el apartado 4.2 Los eventos naturales como augurios de la destrucción de un orden político.

y toda suerte de mantenimientos. Luego los *tlaloque* le dijeron a aquél: “Aquí está lo que habrán de comer los mexicas, porque ya va a perecer el tolteca”. Luego llovió reciamente durante cuatro días completos. Brotaron las diversas clases de plantas y yerbas, excepto el maíz, el cual se dio en el signo *ome acatl* (dos caña), dos veintenas después de que el tolteca lo hubiera sembrado. Y en el año *ce tecpatl* (uno pedernal) perecieron los de Tollan (*idem*).

En los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:13) se narra un pasaje paralelo al anterior. En el año *chicome tochtli* (siete conejo) ocurrió una hambruna que duró siete años. Posteriormente, los dioses le pidieron a Huemac el sacrificio de sus hijos infantiles, por lo que fue a dejarlos en la acequia de Xochiquetzal, en Huitzoc y en Xicococ. Y allí comenzó por primera vez el sacrificio humano.

A diferencia de las dos fuentes anteriores, fray Toribio de Benavente (Motolinía, 1996, cap. XIV:193-194) es claro en afirmar que el sacrificio de niños se originó durante una sequía que duró cuatro años, con el fin de aplacar a Tlaloc y hacer que lloviera. Aunque no señala en que lugar ocurrió, podemos afirmar que fue en Tollan.

En los relatos anteriores, el mito y la historia se entrelazan y confunden, como ocurre generalmente con la narración histórica contada por los propios mesoamericanos. Los nahuas sabían por sus antepasados de la terrible sequía que había asolado a los toltecas por cuatro años (o siete), y cómo supuestamente los *tlaloque* les habían demandado sacrificar niños con el fin de propiciarlos y que enviaran la lluvia. Al conocer el recurso necesario para tal propósito, dichos sacrificios impuestos por las deidades del agua en tiempos toltecas se instituyeron como parte fundamental de los rituales de algunas fiestas de las veintenas mexicas dedicados a aquéllas, tales como Atlcahualo, Tozoztontli y Huey Tozoztli. De esta manera, el relato de la *Leyenda de los Soles* y de los *Anales* puede ser considerado un mito etiológico, en el cual se narran sucesos que dieron origen a una práctica social (Jensen, 1998:86). En nuestro caso, el

sacrificio de niños. Así, el mito pautaba el comportamiento ritual que debían seguir los mexicas ante eventos extraordinarios como las sequías (Díaz Barriga, 2009:116).

De forma precisa, en Atlcahualo o Cuahuitlehua se reactualizaba el relato mítico-histórico de los días finales de Tollan a través del sacrificio infantil (*véase* Graulich, 1999:275), con el fin de obtener de Tlaloc y sus ayudantes las lluvias necesarias para la siembra, y así evitar la sequía y la pérdida de la cosecha. En esta fiesta se compraban niños de pecho a sus madres que tuvieran dos remolinos en la cabeza (*ontecuezcomeque*), los cuales eran nombrados *tlacateteuhti*, tiras de papel humanas.¹² Estos niños se consideraban ofrenda agradable a los *tlaloque*, y eran sacrificados en las sierras elevadas por medio de la extracción del corazón. Mientras que en Tepetzinco, un pequeño cerro ubicado dentro de la laguna y que hacía frontera con Tlatelolco, sacrificaban a una niña que llamaban Quetzalxoch, nombre que también recibía aquella elevación. Asimismo, inmolaban a niños en Tepepulco, en la laguna, y en el remolino de Pantitlan (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II, cap. XX:42; 2002, I, lib. II, cap. XX:176-177).¹³ Torquemada (1975, III, lib. VII, cap. XXI:181) especifica que los niños albinos eran arrojados a dicho sumidero, mientras que los de tez morena eran sacrificados en los cerros, especialmente en el Cohuatepec.¹⁴

Las similitudes entre los pasajes del fin del Tollan y la fiesta de Atlcahualo son evidentes. La hija sacrificada del mexica Tozcuecuez, Quetzalxochitl, era personificada en la fiesta para ser ofrendada en un

¹² Los *teteuhti* (singular *tetehuittl*), vocablo que no aparece en los vocabularios, eran tiras de papel cubiertas con *ullli* (hule) derretido que se constituían como ofrenda. Los *tetehuittl* o *amatetehuitl* formaban parte de las vestimentas de los dioses, en particular de las pequeñas divinidades de los cerros, personificadas en figuras de éstos hechas de amaranto. Eran también los ornamentos de las víctimas de sacrificio (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II, cap. XX:43; cap. XXXI:130; Launey, 1980, II:319, nota 9; Wimmer, 2004, entrada *tetehuittl*).

¹³ Por medio del principio de magia imitativa, si los niños iban llorando al dirigirse a los lugares de sacrificio, decían que llovería rápidamente. En cambio, si en el camino se encontraban con algún hidrópico, señalaban que éste impediría la lluvia (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XX:178) tal como su cuerpo retiene el agua.

¹⁴ Véase el apartado 2.5 La inundación de Tenochtitlan..., para una explicación sobre los niños albinos como ofrendas dedicadas al agua.

lugar de la laguna de Tenochtitlan, donde también se encontraba Pantitlan que, según el mito, ahí es donde fue inmolada. De hecho, la equivalente de Quetzalcochitl en la versión de Durán (2002, II, tratado II, cap. VIII:97) era degollada y su sangre derramada en este lugar. Por otro lado, la acequia de Xochiquetzal, uno de los lugares donde fueron sacrificados los hijos de Huemac según los *Anales de Cuauhtitlan*, corresponde en nombre a la misma Quetzalcochitl. Por último, como dato adicional, Motolinía (1996, cap. XIV:193) señala que cuando las mazorcas ya estaban de un palmo, sacrificaban niños de tres o cuatro años a Tlaloc, quienes eran hijos de principales, tal como Huemac, gobernante de Tollan, lo hiciera con sus hijos (*véanse* Broda, 1971:275-276; Graulich, 1999:275; Díaz Barriga, 2009:121).

Díaz Barriga (2009:123) ha acentuado el papel de la sequía como un fenómeno que irrumpió el orden y vio peligrada la supervivencia, lo cual instauró el caos. De esta manera, la sequía devino en una crisis sacrificial. La ruptura del equilibrio establecido entre los fenómenos meteorológicos y los ciclos agrícolas solamente podía ser restaurada a través del sacrificio, que servía como medio de expiación: la sequía y demás desgracias eran signo de la cólera divina provocada por las faltas del gobernante o de la población (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fol. 30r:62-63; 2002, II, lib. VI, cap. X:517). La sangre y corazones humanas fungían, entonces, como mediadores de la voluntad divina.

Las deidades nahuas tuvieron ciertas predilecciones con respecto a sus víctimas sacrificiales, las cuales variaban dependiendo del dios. Todos los dioses se alimentaban de corazones y de sangre, pero dependiendo de quien provinieran eran más apreciados o deseados por éstos. La ofrenda que se tendía debía ser “algo que el dios receptor reconociera como propio, al grado que la ofrenda llegaba a ser su propia esencia envuelta en la apariencia corporal adecuada” (López Austin, 1997:218). Por ejemplo, Huitzilopochtli apetecía especialmente víctimas de filiación nahua, cuya carne, decían, era como tortillas calientes y blandas, a diferencia de la

carne de extranjeros no nahuas, que no era grata al dios mexica por ser considerada “pan bazo y duro, y como pan desabrido y sin sazón” (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXVIII:287-288; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XXXIX:163-164; Pomar, 2000:197).

En el caso de Tlaloc, él tenía mayor predilección por el sacrificio de niños, principalmente por aquéllos que contaban con dos remolinos en la cabeza, como se señaló anteriormente, o que tenían “la cabeza partida o dos cabezas”, como llama Alvarado Tezozomoc (1944, cap. LXX:333) a los que tenían tal seña. Los remolinos del cabello pudieron concebirse análogos a los remolinos del agua, como el de Pantitlan, por lo que resultaban propicios para demandar este elemento. De acuerdo con el historiador tenochca, los arrojaban a este lugar cuando padecían hambre o no llovía (*idem*). Sin embargo, estos niños también eran sacrificados en las sierras altas (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XX:176-177). Además de convertirse en ofrendas para el dios del agua, los cuerpos de los niños sacrificados eran utilizados para predecir si el año sería bueno en términos de lluvia y alimentos. En la fiesta de Atlcahualo, a uno de estos niños le abrían el vientre y le metían dentro una masa de maíz y frijoles, y lo colocaban en una casa de piedra. Pasados cuatro días sacaban la masa. Si estaba podrida y había esponjado, era signo de buen año, si no, era malo (CVL 3738, 1964, III, lám. LV:130).

Fruto del combate que habían entablado las mujeres contra la muerte, los bebés y los niños eran altamente apreciados, por lo que fueron considerados *chalchihuitl* (jade), *teoxihuitl* (turquesa) *maquiztli* (brazalete), *cozcatl* (collar) y *quetzalli* (pluma de quetzal), todos ellos bienes suntuarios. Y al morir, también se convertían en dichos objetos (Sahagún, FC, 1969a, lib. VI, cap. XXI:115-116; cap. XXXIV:185). Por otro lado, los chalchihuites junto con los caracoles fueron el símbolo del agua (*Códice Borbónico*, 1993:lám. 5; *Códice Telleriano-Remensis*,¹⁵ 1964, I, parte II, lám. VIII:193).

¹⁵ A partir de aquí CTR.

De hecho, se decía que los chalchihuites eran el cuerpo y el *tonalli* de los *tlaloque* (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. IV:69). De igual manera, la espiga de maíz, el frijol de buena calidad y todos los mantenimientos en general eran concebidos como tales bienes preciosos (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. VIII:66; 1963, lib. XI, cap. XIII:279; 2002, II, lib. VI, cap. VIII:505).

Al ser los *tlaloque* “pequeños de cuerpo” (*HMP*, 2002, cap. II:29), es posible que los niños fueran escogidos como sus víctimas porque se parecían físicamente a aquéllos (Graulich, 1999:229; Broda, 1991:474). Así, constituían su propia esencia: los niños eran concebidos como chalchihuites, y éstos eran el cuerpo y el alma de los dioses de la lluvia. A través del sacrificio de niños a los *tlaloque* se establecía una relación de intercambio y reciprocidad entre los humanos y los dioses. Se pretendía intercambiar un bienpreciado por otro igualmente valioso: el corazón y la sangre de los niños por el agua y los mantenimientos. Los hombres podían proporcionar aquello que los dioses deseaban y requerían; mientras que éstos les otorgaban lo necesario para su supervivencia. De esta manera, se establecía una relación de dependencia mutua. En todo sacrificio se observa un aspecto contractual, tal como señalaron Hubert y Mauss (1970:246), donde las dos partes, humanos y dioses, “intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente”.

No podemos pasar por alto que la concepción de los niños como objetos preciosos está enmarcada en un contexto noble, lo que quizás explique porqué los *tlaloque* le demandaron a Huemac sacrificar sus propios hijos a éstos. Sin embargo, dicha concepción debió hacerse extensiva a todos los niños sin importar su condición social, pues los que sacrificaban en Atlcahualo eran comprados a las madres del pueblo (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XX:176), o esclavos los inmolados en Huey Tozotli (Motolinía, 1996, cap. XIV:194).

2.3 La sequía y la hambruna: representaciones y símbolos

2.3.1 El agotamiento de las diosas nutricias, sus causas y consecuencias

Tlaloc, los *tlaloque* y Chalchiuhtlicue proporcionaban las aguas, y a éstos se les pedía para que hicieran llover cuando había necesidad de las mismas (HMP, 2002, cap. II:29). También se les invocaba a los dueños de los montes (*antepeyoque*) y de las cuevas (*amoztoyoque*)¹⁶ con el mismo propósito (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fol. 33r:66-67). Cuando no llovía decían que los *tlaloque* se habían encerrado en un lugar secreto y habían escondido los mantenimientos: “se han encerrado en cofre y en petaca; han escondido nuestros señores el jade, la turquesa, la ajorca” (*ibid.*, fol. 28v:59).

Al ser los dadores del agua, automáticamente se convertían en los proveedores de los alimentos, en el sentido de que ellos los facilitaban por medio de las deidades vinculadas directamente con el sustento, como Tlaltecuhltli y Chicomecoatl: sin tal líquido vital no reverdecían los campos ni maduraban los cultivos. Por esta razón, los *tlaloque* eran llamados *tlamacazque*, sustantivo conformado por el verbo *tlamaca*, dar de comer¹⁷ (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 125r). Así, al no enviar las aguas, al mismo tiempo retenían los mantenimientos en el Tlalocan (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fol. 29v:61). “...los *tlamacazque* eran tanto los que daban como los que quitaban, los proveedores también eran los confiscadores-arrebatadores” (Contel y Mikulska, 2011:29).

Chicomecoatl era considerada el propio sustento (*tonacayotl*); por lo que en el lenguaje esotérico el maíz era llamado con tal nombre (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado III, cap. II:176; véase López Austin, 1972:conjuro

¹⁶ Literalmente “su (de ustedes) monte” y “su (de ustedes) cueva”, respectivamente.

¹⁷ Véase Díaz Cíntora, en Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fol. 28r:59, nota 96. Véase igualmente el estudio sobre *tlamacazqui* de José Contel y Katarzyna Mikulska (2011) (referencia completa en la bibliografía).

XXIV). Por ello, al faltar el alimento decían los nahuas que los *tlaloque* se habían llevado a su hermana y a la mujer roja, el chile (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fols. 28r-28v:58-59).

La forma metafórica de señalar el agotamiento del sustento era diciendo que Chicomecoatl se arrastraba, yacía llena de polvo y cubierta de telarañas; sufría y jadeaba (*ibid.*, fol. 28v:59; fol. 32r:67). Con estas palabras se expresaba el daño que padecían las mazorcas y demás cultivos por la falta del agua. Por su parte, la esterilidad de la tierra era indicada por la pérdida de la capacidad nutricia de Tlaltecuhltli: “ya se le secaron los pechos a nuestra madre, nuestro padre, Tlaltecuhltli; ya no nutre, ya no cría, ya no amamanta lo que va creciendo, aquello en que está la vida, el sustento del macegual” (*ibid.*, fol. 29v:61).

Tlaltecuhltli se asimilaba a la mujer en sus capacidades reproductivas, devoradoras y nutricias. La mujer y la tierra alimentaban a sus hijos con sus pechos: aquella daba leche materna, y ésta nutría a partir de sus frutos. La escultura monumental mexicana da buenos ejemplos de las propiedades alimenticias atribuidas a la divinidad de la tierra. En el gran monolito de Tlaltecuhltli descubierto en el año 2006 en la Casa de las Ajaracas, enfrente del Templo Mayor, la diosa es representada con los senos flácidos, los cuales indican una gran actividad amamantadora.¹⁸ Asimismo, los cuatro pliegues carnosos que atraviesan su abdomen de lado a lado son las “huellas irreversibles de un sinnúmero de partos” (López Luján, 2010:80).

Estrechamente vinculada a la deidad de la tierra, Mayahuel, diosa del pulque, era señalada como la de “cuatrocientas tetas” debido a su actividad fructífera (CVL 3738, 1964, III, lám. XXIX:74). Al ser devorada por las *tzitzimime*, Ehecatl juntó sus huesos y los enterró; y de allí salió la planta del maguey, de la cual se fabrica el pulque (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:151).

¹⁸ Mismo rasgo escultórico se observa en los monolitos de Coatlicue y Coyolxauhqui.

Si bien Tlaltecuhltli mostraba unos senos cansados de amamantar a una gran progenie, éstos no se agotaban. Sin embargo, al no recibir la tierra el agua necesaria para poder germinar la semilla, metafóricamente sus senos se volvían estériles, secos, incapaces de poder sustentar a sus hijos. Devenía en una mujer infértil.

Otro de los recursos destinados a propiciar las lluvias además de la ofrenda fue la oración. Los sacerdotes fungían como intermediarios entre los dioses y los humanos, por lo que ellos suplicaban a Tlaloc mediante plegarias cuando la sequía empezaba a arrear, con el fin de que no se prolongara más la ausencia de lluvias.¹⁹ Se le preguntaba al dios de la lluvia si acaso con la hambruna permitiría que muriera toda la gente; si así ya estaba determinado en el cielo y en el Mictlan; si no iba a aplacar su cólera. Los sacerdotes habían determinado que una de las causas por las que se alzaba el enojo y la ira de los dioses (*imelleltzin*, *intlahueltzin*) eran las faltas del pueblo, quien entonces era el responsable de dicho infortunio. La manera que tenían los dioses de percatarse de las infracciones humanas cometidas contra ellos era mediante el olor fétido que llegaba a la región celeste. Hay que recordar que las transgresiones eran concebidas como cosas inmundas, *tlazolli*, las cuales despedían un hedor que subía hasta el cielo (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fols. 28r:59; 29v-30r:61, 63; 32v:66-67; 2002, II, lib. VI, cap. VIII:506).²⁰

¹⁹ Sobre la posición de poder que tuvieron los sacerdotes por su intervención en el ámbito divino, véase el capítulo 6.

²⁰ Lo anterior trae a la memoria la transgresión de Tata y Nene. Recién finalizado el diluvio, el ahuehuete donde estaban refugiados encalló en la arena y entonces se abrió. Luego vieron unos peces, encendieron fuego y los asaron. Citlalinicue y Citlallatonac preguntaron a los dioses quién estaba haciendo fuego y ahumando el cielo. Después bajó Titlacahuan, los reprendió y posteriormente les cortó el cuello y les puso las cabezas en las nalgas, y así se convirtieron en perros (*Leyenda de los Soles*, 2002:177). El pescado, así como la carne, eran considerados de olor fuerte (*xoquiac*) (Sahagún, lib. XII, en López Austin, 1971:153-154, 168-169) y fétido (véase la entrada *xoquializtli* en Siméon, 2002:780). Al momento de asar los peces, el mal olor de éstos subió al cielo y fue seguramente percibido por los dioses, lo que recuerda el olor hediondo de las faltas humanas que ascendía al cielo. Este hecho es adicional a la violación cometida por Tata y Nene, que fue la de hacer el fuego por medio de la unión del *tlequahuítl*, considerado un acto de procreación ilícita de acuerdo con Michel Graulich (1983:580-581). Mientras que

Así como las transgresiones del pueblo podían acarrear desgracias sobre él mismo, las faltas del gobernante eran razón suficiente para que ocurrieran durante su poder cualquier género de adversidades, siendo la más extrema la destrucción de su ciudad. En el discurso que pronunciaba el *tlatoani* al ser entronizado, éste se preguntaba cuál sería el destino de su pueblo cuando él lo matara con su inmundicia, con su *tlazolli* (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. IX, fols. 35v-36r:47, 54-55), que aludía a las faltas de orden sexual que podía cometer.²¹

La desobediencia del gobernante podía ser castigada por Tezcatlipoca con discordias, hambrunas, invasiones o pestilencias, materialización de la ira divina contra el pueblo (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. I:478; Durán, 2002, II, tratado II, cap. V:56). Las pestilencias también eran enviadas por Mictlantecuhtli (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. VIII:507). Asimismo, durante el gobierno del dirigente podían ocurrir eclipses de sol, temblores, tempestades, resquebrajamientos de cerros, esclavitud o grandes mortandades (*ibid.*, cap. X:517; cap. XV:543).²²

La rectitud moral del gobernante era un aspecto de sumo interés público, pues sus transgresiones repercutían en todos sus súbditos. Es posible que el infortunio fuera proporcional al grado de inmoralidad en que vivía éste o su pueblo. Sin embargo, las faltas del *tlatoani* conformaban uno de los elementos del modelo mítico de destrucción de edades, hecho que hacía inevitable el comportamiento inmoral de éste en un determinado momento de su gobierno.²³

López Austin (2003:447; también 1999b:21) señala que la falta fue la unión de lo frío y subterráneo (peces) con lo caliente y celeste (el fuego).

²¹ Sobre la enfermedad *tlazolmiquiliztli*, véase Ruíz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. III:182-183.

²² Danièle Dehouve (2006:16-17) cita varios ejemplos etnográficos de comunidades indígenas de México y Guatemala, que dan cuenta de los infortunios que ocurren sobre un pueblo cuando el encargado del gobierno viola sus funciones de penitencia, como son el ayuno o la abstinencia sexual. Dehouve (*ibid.*:11) observa que los representantes de puestos de autoridad desempeñan “funciones reales” a la manera de las sociedades prehispánicas, aunque ya no sustenten el título de rey.

²³ Véase el apartado 4.2 Los eventos naturales como augurios de la destrucción de un orden político.

Una vez que la sequía había hecho a la tierra totalmente estéril e improductiva; y cuando todos los recursos rituales atenuantes ya se habían agotado sin tener efecto, se anunciaba la destrucción venidera del mundo. Decían los nahuas: “Vendrá a acechar lo que se extiende sobre nosotros, vendrán a descender las *tzitzimime*, vendrán a destruir la tierra, vendrán a comerse al macehual. De esta manera, se oscurecerá el mundo para siempre, en ningún lugar del mundo estará [el macehual]”²⁴ [*in hualpachihuiz topan mani, in hualtemozque tiztzimime in quipoloquihui tlalli, in quiquaquihui macehualli, inic cemmayan tlayohuaz tlalticpac, in acan yez tlalticpac*] (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fols. 30r-30v:62-63).

El fin de la humanidad promovido por la acción devoradora de las *tzitzimime* podía ocurrir independientemente de que existiera eclipse solar o que no se encendiera el fuego nuevo. Ellas podían descender en aquellos momentos que parecían ser el fin de los hombres, como una gran sequía, que volvía estéril la tierra y que provocaba una gran mortandad. De esta manera, las *tzitzimime* eran las figuras destructivas del ser humano por excelencia así como de ciertas divinidades: Mayahuel, por ejemplo (*supra*).²⁵

El texto náhuatl señala que al momento en que la humanidad haya sido aniquilada, el mundo se oscurecerá. No puede existir una era, un Sol, que es el mundo, sin que exista el hombre; de hecho, son equiparables. Así, al momento en que éste desaparece, también lo hace el Sol. Entonces todo resta en tinieblas perpetuas, que se oponen a la humanidad y al astro diurno, pues ambos representan la luz.

²⁴ Traducción propia.

²⁵ Sobre las *tzitzimime* y su acción destructora-devoradora véase el apartado 4.3 Los peligros paralelos del eclipse solar y la celebración del Fuego Nuevo

2.3.2 Los años conejo y la hambruna

Los antiguos nahuas daban por hecho que todos los años de signo *tochtli* (conejo) eran tiempos aciagos, principalmente de hambruna, y así se constata en las fuentes, donde todas las hambrunas son registradas en años conejo. Como veremos más adelante, los elementos que formaban parte del complejo simbólico de las lluvias y la fertilidad tenían otros valores que se oponían a éste, como es el caso de la serpiente. De igual manera, al constituir el complejo simbólico del pulque, los conejos se encontraban vinculados con la tierra y los *tlaloque*. Sin embargo, los años regidos por la influencia de este animal eran en sumo propicios para la carestía.

La veintena Tepeilhuitl era la primera gran fiesta de los *tlaloque*, en la cual se extendía el culto a los dioses del pulque que se había iniciado en la veintena anterior, Pachtontli, por lo que Tepeilhuitl también era la gran fiesta de los *centzontochtlin* o cuatrocientos conejos, que eran el pulque mismo (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. V:359). Por lo general, se creía que las borracheras y libaciones de pulque tenían, como la lluvia, el poder de hacer crecer el maíz. Los dioses del pulque eran también *tlaloque*.²⁶ La asimilación de los cuatrocientos conejos y los *tlaloque* se debió a que aquéllos como éstos eran lunares: el Tlalocan estaba en la luna (CVL 3738, 1964, III, lám. II:10); y el astro era un gran recipiente de agua²⁷ al igual que las montañas (Graulich, 1999:157-158, 168-170).

La cuenta de 52 años, que era semejante a un siglo nuestro, se concebía como un círculo dividido en cuatro fracciones de 13 años cada una, las cuales eran regidas por cuatro signos de año: *tochtli* (conejo), *acatl*

²⁶ Además del sacrificio de la personificación de Mayahuel en Tepeilhuitl (Sahagún, I, lib. I, cap. XXXII:240), también se sacrificaba a los personificadores de Tezcatzoncatl, Ometochtli Yiauhqueme, Ometochtli Tomiyauh, Ometochtli Acalhua, Ometochtli Tlilhua, Ometochtli Nappatecuhtli, Opochtli y Tzapotlatlacatl (Sahagún, FC, 1951, apéndice del libro II:209-210, 213-214). Todos estos eran dioses del pulque, aunque Nappatecuhtli, Opochtli y Tomiyauhtecuhtli fueron principalmente *tlaloque* (Sahagún, FC, 1950, lib. I, cap. VII:16; cap. XX:20; 1958:139, nota 35; véase Graulich, 1999:168).

²⁷ Véase el apartado 3.2.1 La Luna y sus influjos sobre los seres vivos.

(caña), *tecpatl* (pedernal) y *calli* (casa). Estos signos correspondían al sur, al oriente, al norte y al occidente, respectivamente. Cada uno de ellos regía durante 13 años hasta completar 52, comenzando por el año *ce tochtli* (uno conejo)²⁸ (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. IX:25; 2002, II, lib. VII, cap. VII:705; cap. IX:709; Durán, II, tratado III, cap. I:226-227; *HMP*, 2002, cap. XX:67).

Cada vez que empezaba una nueva cuenta de años la gente experimentaba un gran temor, pues tenían al año *ce tochtli* como señal de hambruna. Los informantes nahuas expresaron el estado emocional que provocaba el primer año del calendario: “Se tenía mucho miedo, se expresaba angustia, se mostraba congoja, porque en éste [año] había hambruna, se llama *necetochhuiliztli*. Aterrorizaba mucho, se temía mucho cuando llegaba [el año] *ce tochtli*”²⁹ [*cenca nemauhtiloia, tlatemmachoya, netemmachoa: ipampa, in ipan mochihuaya mayanaliztli, motenehua necetochhuiliztli. Zaniyo huellamauhtiaya, huel imacaxoya: in icoac on omoquetz ce tochtli*] (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. VII:21-22). Antes de que llegara este tiempo, la gente se aprovisionaba de toda la comida posible y la almacenaba en los cuescomates. Y con ahínco se guardaba aquello que no era consumido como las semillas silvestres, el maíz rancio o los pelos de elote (*ibid.*, cap. VII:23; Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. VIII:707).

La historia de los nahuas era una historia establecida en ciclos, donde los signos de año influenciaban con su esencia el tiempo que regían. El tiempo era flujo divino. Los dioses ejercían su dominio en cada fecha del calendario, y sus influjos estaban específicamente determinados con base en éste (López Austin, 1997:217). Cada momento transcurrido sobre la

²⁸ Según un mito recopilado en Culhuacan, al destruirse la cuarta edad fue creada la primera pareja humana por Chicunahui eecatli (nueve viento), quienes vivieron en tinieblas junto con sus hijos. Posteriormente fue creado el quinto Sol en *ce tochtli*, y desde ese momento empezó el cómputo de años y un nuevo calendario (Motolinía, 1996, cap. XCIV:549; Hernández, 1986, cap. XIX:145-146).

²⁹ Traducción propia.

tierra era una compleja combinación de las distintas influencias que descendían de los cielos o subían del inframundo, por lo cual había la posibilidad de que, transcurrido una gran cantidad de tiempo, en el cual habían confluído todos los puntos de los diversos ciclos -por ejemplo, el ciclo de 52 años, marcado cada uno de ellos por el destino de un signo (de cuatro) y de un numeral (de 13)-, la historia se repitiera de forma idéntica (López Austin, 1996, I:70-71).

Es posible que en un principio los tipos de eventos repetitivos coincidieran con un signo calendárico específico, lo cual pudo haber determinado la esencia del mismo signo. El inicio de la cuenta de 52 años en *ce tochtli* pudo haber concordado con la época de secas, la cual se podía prolongar y provocar la pérdida de la cosecha. Así, con la experiencia de hambrunas pasadas, el año uno conejo llegó a adquirir una esencia que determinaba el tiempo de carestía, y que se extendía a todos los años conejo. Dice el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, I, parte III, lám. XXXVIII:334): “En este año vn conejo, si bien se mira en esta cuenta, verán como siempre que ha caydo este año avido hanbre o mortandad... tienen este año por grande agüero siempre que cae este vn conejo”.

Las esencias del conejo fueron varias y en general todas ellas nefastas. Éstas tuvieron su fundamento en el aspecto físico del animal y en su propio comportamiento, entre otros aspectos. Una esencia estaba relacionada con la luna y el eclipse lunar, donde el feto podía ser poseído por aquella esencia manifestándose en el labio leporino (López Austin, 1994b:73).³⁰ Otra esencia era la que contagiaba a la persona con el vagabundeo, lo cual ocurría cuando un conejo se introducía a una casa y hacía a alguno de sus habitantes huir de la misma (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:41), tal como el propio comportamiento errante del animal. Mientras que había otra esencia que tenía que ver con la embriaguez. Al emborracharse la persona era poseída por uno de los 400

³⁰ Véase el apartado 3.2.2 Peligros y prácticas atenuantes durante el eclipse lunar.

conejos o dioses que habitaban en el pulque, los cuales daban al borracho su particular estado de ánimo, ya fuera triste, alegre o violento, entre muchos otros más (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. V:359-360).³¹

La esencia del conejo que venimos tratando es la que hacía que se perdieran las cosechas por falta de las lluvias o por otro evento meteorológico como el granizo o la nevada. Por ello se decía que en este año todo se aconejaba. Al llegar el año uno conejo se decía igualmente que la gente se unoaconejaba, pues le hacía padecer hambre. Y a este periodo de hambruna le llamaban *necetochhuiliztli*, “unoaconejamiento”, o *necetochhuiloc*, “se unoaconejó” (Sahagún, FC, 1955, lib. VII, cap. VII:21-22; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:52; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XL:169). Se decía que cuando llegaba el día *ce xochitl* del año *ce tochtli*, nacía una flor y luego se secaba (CTR, 1964, I, parte II, lám. VI:188). Asimismo, cuando una persona en estado de ebriedad se despeñaba o moría de otra forma decían que se había aconejado (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. V:360). En resumidas cuentas, volverse conejo o ser poseído por su esencia significaba perdición: ya fuera por la falta de mantenimientos o por la acción de la embriaguez. También indicaba destrucción del hogar.

En 1506, siendo un año *ce tochtli*, hubo una gran hambruna en Tenochtitlan que se había iniciado un año antes. Y decían los viejos que hacía 200 años -esto es, 1306- que en esta fecha siempre padecían hambre. Precisamente en *ce tochtli* se solía realizar la ceremonia de atadura de años, *xiuhmolpilli*, pero debido a las desgracias que se vivían en este tiempo, Moctezuma Xocoyotzin decidió cambiarla a una de mejor suerte: *ome acatl* (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXIV:306), pues el signo caña era considerado fructífero y abundante (Durán, 2002, II, tratado III, cap. I:229).

Como se vio anteriormente, las fechas calendáricas eran influencias divinas, entonces, la hambruna era la particular esencia divina del año

³¹ De hecho, el carácter de la persona se explicaba diciendo que así era su conejo (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. XLI, fol. 192v:93).

uno conejo. Por tal motivo, el miedo que se le tenía a éste, que era sinónimo del miedo a la hambruna, se expresaba mediante el verbo *imacaci* (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. VII:23), que refiere a “tener respeto o temor reverencial” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 37v). Éste es el tipo de miedo que se tenía frente a la divinidad, las personas de autoridad o de cierta condición sobrenatural, tal como se verá en apartados posteriores.³²

Si bien el año *ce tochtli* era señal incontrovertible de hambre, todos los años conejo eran signos de eventos aciagos. En un año *ome tochtli* (dos conejo) hubo una pestilencia que provocó una gran mortandad (Durán, 2002, II, tratado III, cap. I:228). En *macuilli tochtli* (cinco conejo), 1510, hubo un eclipse de sol (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXVI:310); mientras que en *chicuace tochtli* (seis conejo), 1497, ocurrió una tempestad que arrancó los árboles y originó inundaciones (*CVL* 3738, 1964, I, lám. CXXV:270). Asimismo, se registraron dos hambrunas y una epidemia de viruela en años *chicome tochtli* (siete conejo) (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:13, 49; *CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXXII:322). No obstante, según Durán (2002, II, tratado III, cap. I:229) tenían a los años conejo por indiferentes, pues unos años eran malos y otros buenos. La inconsistencia de este signo se debía a la propia naturaleza del conejo, animal errabundo que no permanece en ningún lugar.

Así como el signo *tochtli* era predictivo en cuanto al hambre y la sequía, había otras señas que también auguraban tales desgracias. Por ejemplo, si al cazar un animal y abrirle el vientre encontraban en su interior yerbas secas, era signo de un año de hambre (Muñoz Camargo, 1998:162).³³ Para los nahuas de Xolotla, el ladrido frecuente de la zorra es considerado *tetzahuitl*, el cual indica que habrá una larga sequía que afectará la cosecha.

³² Véanse los apartados 1.3 Miedo, respeto y reverencia y 3.7 Los vientos de los rumbos; y el capítulo 6 referente al miedo a los dioses.

³³ Véase el apartado 3.11 Fenómenos naturales y su relación con acontecimientos políticos y militares.

2.3.3 Chicomecoatl: deidad ambivalente

Al inicio del apartado anterior mencionábamos que los elementos que conformaron el complejo simbólico de las lluvias y los mantenimientos mostraron valores opuestos entre sí, tal como sucedió con la figura del conejo. Asimismo, el panteón que integró dicho complejo también se caracterizó por su ambivalencia: Tlaloc proporcionaba las lluvias y las retenía; y Chalchiuhtlicue, también patrona de las lluvias, podía provocar inundaciones. Por lo tanto, no debiera extrañarnos que Chicomecoatl, al formar parte de este grupo de deidades, mostrara igualmente dos aspectos opuestos: ser diosa y encarnación de los mantenimientos, por un lado, y representar la hambruna, por otro lado. Esta oposición se funda en sus atributos de significado ambivalente -el número siete y la serpiente.

Casi la totalidad de la información concerniente a Chicomecoatl está volcada hacia uno de sus significados, ser la dadora de los alimentos, tal como lo afirma una de las fuentes más autorizadas sobre la cultura de los nahuas, el *Códice Florentino* (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. VII:4; 1993, lib. VI, cap. VIII, fol. 28v:59). Y así lo hemos sostenido hasta ahora en apartados anteriores, donde también señalamos una de las metáforas sobre la escasez de alimentos que figuraba a Chicomecoatl desfalleciendo, arrastrándose por la tierra, jadeando, cubierta de polvo y telarañas (*supra*, apartado 2.3.1). Por el momento vamos a ampliar esta visión de la diosa para posteriormente contrastarla con los datos que podríamos llamar disidentes.

La presencia de Chicomecoatl en las fiestas de las veintenas siempre tenía por objetivo significar la fertilidad y la siembra o la cosecha y la abundancia, pero se asociaba principalmente con el primer juego de conceptos (Graulich, 1999:136). Las ceremonias centradas en esta diosa en la fiesta de Ochpaniztli celebraban las siembras y su germinación (*ibid.*:134). Aquí, las jóvenes que servían a Chicomecoatl precedían la distribución de las semillas entre la gente, llevando a cuestas siete

mazorcas de maíz con *ulli* derretido y envueltas en papel y una manta (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XXX:234). Por otro lado, en Huey Tozotli se celebraba a Cinteotl y Chicomecoatl (*ibid.*, cap. XXIII:188) y se dedicaba la fiesta a la cosecha (Graulich, 1999:337). También en esta celebración unas púberes cargaban en la espalda, envueltas en mantas, siete mazorcas cada una y las depositaban en el templo de Chicomecoatl, el Cinteopan, para consagrarlas (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II, cap. XXIII:62). Debido a que le atribuían todas las semillas y vegetales le ofrendaban comida, además de cantos, bailes y sangre de codornices; y la representaban con dos mazorcas en las manos (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XXIII:190), tal como se muestra en la pintura y la escultura (*Códice Borbónico*, 1993:lám. 30; Pasztory, 1998:219).

El número siete, *chicome*, uno de los dos elementos que forma el nombre de la diosa, estaba integrado en los apelativos de algunos frutos. *Chicome malinalli* fue el alimento de los habitantes del Sol Nahui Ocelotl; mientras que *chicome tecpatl* el de los que vivieron en el Sol Nahui Quiahuitl (*Leyenda de los Soles*, 2002:175). En el lenguaje esotérico, el maíz recibía el mismo nombre de la diosa; así como las pepitas de calabaza eran llamadas *chicome quauhtzin*, “Venerable siete rama” (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado III, cap. II:76; cap. III:177). Sobre la asimilación de Chicomecoatl con el maíz, Ruiz de Alarcón apuntó que comúnmente el maíz sembrado nacía de siete en siete, o se debió a que las hileras de la mazorca solían asemejar a las culebras tendidas de diferentes colores (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado III, cap. II:177), quizás haciendo alusión a los varios colores del maíz. En resumidas cuentas, señala Sahagún (2002, I, lib. IV, cap. XV:379) que todos los signos de numeral siete eran de buena suerte porque pertenecían a la diosa Chicomecoatl.

El otro elemento esencial de dicha divinidad era la serpiente. Una gran parte de su simbolismo refiere a su acción fertilizante y a los líquidos con tal propiedad -agua y sangre. El ofidio conformó una parte fundamental del ser y atributos de Tlaloc, así como de las fiestas

dedicadas a éste y su complejo. En una escultura de dicho dios perteneciente a la Colección Uhde, que se conserva en el Museo Etnográfico de Berlín, su rostro está formado por dos serpientes entrelazadas cuyos cuerpos forman la nariz retorcida y los ojos; y al juntarse las serpientes, sus fauces constituyen una boca con seis colmillos (Contel, 2009:21, 24, fig. 10).

A veces, el dios de la lluvia es representado en los códices portando un palo serpentiforme que representa el rayo (*Códice Borbónico*, 1993:lám. 7; Olivier, 2009:42). En la fiesta de Tepeilhuitl, dedicada a los cerros y a los *tlaloque*, las serpientes se vinculaban con aquéllos. Se hacían unas imágenes de los cerros cubriendo con masa de *tzoalli* unos palos que semejaban dichos reptiles, y la cabeza de estos cerros tenían dos caras: una de persona y otra de serpiente. Además, una de las personas sacrificadas a estas elevaciones recibía el nombre de Milnahuatl, quien era imagen de las serpientes (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XXXII:239-240).

En figura de dos serpientes, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca descuartizaron a Tlaltecuhтли para crear la tierra y el cielo, y posteriormente la hicieron fértil (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:151-153). En estelas, vasijas, bajorrelieves y códices se representaron escenas de personajes decapitados asociados al juego de pelota, cuyos chorros de sangre que brotan del cuello son representados por medio de serpientes, las cuales desempeñan un claro papel fecundante de la tierra (Baquedano y Graulich, 1993:169; Echeverría y López, 2010:146-152; *Tonalamatl Aubin*, 1981:lám. 15; *Códice Borbónico*, 1993:lám. 17).

Todo este cúmulo de datos es más que suficiente para confirmar una concepción única de Chicomecoatl: diosa de los mantenimientos, el sustento mismo. De igual manera, cada uno de sus elementos apunta a los alimentos, el agua y la fertilidad. Esta imagen, sin lugar a dudas, se aprecia irrefutable. ¿Sería posible pensar en una ampliación de dicha concepción hacia los aspectos opuestos de la misma, pensar que Chicomecoatl también encarnaba la hambruna? Si Tlaloc hacía llover y

retenía las aguas, porque Chicomecoatl no podría representar los frutos así como la carestía. Los dioses mesoamericanos no eran enteramente benévolos ni totalmente adversos (*véase* López Austin, 2003:145). Ellos encarnaban las bondades de la tierra pero también las desgracias, lo que nos debe llevar a considerar la ambivalencia como uno de los principios de lo divino. Tomando esto en consideración, podremos conciliar una visión opuesta de Chicomecoatl a la ya establecida.

Esta propuesta surge a partir de ciertos datos proporcionados por fray Diego Durán (2002, II, tratado II, cap. XIV:141-142) respecto a la naturaleza de la diosa que venimos revisando, que discrepan totalmente de la idea establecida. Además de ser Chicomecoatl la diosa de todos los alimentos, él menciona que tal nombre, Siete serpiente, le fue asignado

...por el mal que hacía los años estériles cuando helándose los panes había necesidad y hambre y así es común manera de hablar entre estos cuando se hielan los maizales decir que el hielo se comió las mieses. ...Otros dicen que el tecuani lo comió y para que sepamos que quiere decir tecuani es de saber que a cualquiera cosa que pica o muerde ahora sea ponzoñosa ahora no llaman tecuani y así llamaban a esta diosa culebra de siete cabezas para significar el daño que hacía cuando se les helaban las sementeras y legumbres.

Continúa diciendo el dominico que también tenía por nombre Chalchiuhcihuatl, el cual le aplicaban cuando daba un año abundante y fértil (*ibid.*:142).

Con respecto a esta cita, Graulich (1990:248, nota 74), en una nota al pie, señala que Durán se equivocó; y en seguida cita a Sahagún cuando afirma que el siete siempre era favorable (*supra*) mientras que el seis, nefasto. Así, el investigador belga señala que "...las siete serpientes significan quizás la fertilidad, y las seis la sequía".³⁴ En otra obra, el estudioso (Graulich, 1999:138) comenta que en algunas ocasiones, Durán

³⁴ Para enunciar tal hipótesis se apoya también en los conceptos de sequía y humedad contenidos en el juego de pelota, y en las representaciones materiales de varios sitios arqueológicos de decapitados asociados al mismo juego de pelota, cuyas cabezas son sustituidas por seis y siete serpientes que brotan del cuello (Graulich, 1990:248).

hace “interpretaciones personales y muy fantasiosas”. La anterior cita podría ser una de ellas. Sin embargo, el religioso no es el único que expuso tal información, pero sí el más detallado en hacerlo. El *Códice Vaticano Latino 3738* (1964, III, lám. XVI:48) señala que Tonacacihuatl tenía por otros nombres Xochiquetzal y Chicomecoatl, “que quiere decir siete serpiente, porque dicen que éste causaba la esterilidad, la carestía y la miseria en esta vida”. Mientras que de manera más escueta, el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, I, parte II, lám. I:178) dice: “Chicomecouatl. Esta era la que causaba las hambres”.

Sin dejar de considerar que estos dos códices son cognados, podemos decir que contamos con tres fuentes que señalan a Chicomecoatl como la causante de la hambruna. La razón de esto es proporcionada por Durán en la cita anterior que a continuación explico. Además de las connotaciones de la serpiente arriba expuestas, este animal también fue concebido como *tecuani* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 21r; sección náhuatl-español: fol. 104v), pues muerde y puede ser venenoso. Al ser la serpiente considerada perjudicial, decían que cuando el hielo arruinaba los cultivos era como si el *tecuani* se los hubiera comido, teniendo en mente la imagen del ofidio.³⁵ Por este motivo, Chicomecoatl recibió su nombre, el cual indicaba el daño que causaba al helarse las siembras, y que provocaba en consecuencia la esterilidad y la hambruna. Esta fue la razón de que se temiera mucho al mes de octubre, pues al acabar la temporada de lluvias a principios de éste llegaban los hielos, apunta el *Vaticano Latino* (CVL 3738, 1964, III, lám. LXVI:152). Mientras que Durán (2002, II, tratado III, 9° mes del año:268) comenta que en los primeros días de agosto “temían la muerte de las sementeras con el hielo”.

³⁵ Del *tlapancalli*, casa de terraza expuesta a la intemperie, “se dice *tecuani* porque es un lugar muy frío” [*mitoa tecuani, ipampa cenca tlaceceyaya*] (Sahagún, FC, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. IX:271). El *tecuani* es también el jaguar, animal nocturno y terrestre, al igual que la serpiente, de naturaleza terrestre. Estas asociaciones posiblemente relacionaron al *tecuani* con el frío y la helada.

Más adelante en su obra, el dominico (*ibid.*, 8° mes del año:266) comenta que la diosa recibió su nombre “porque fingían que había prevalecido contra siete culebras o vicios”. Quizás aquí se muestren los opuestos de Chicomecoatl. Por naturaleza es una diosa benefactora, dadora del sustento humano, pero una parte de su personalidad está cargada hacia una potencia destructora, ejemplificada en los infortunios meteorológicos que pueden perjudicar la siembra y provocar carestía y sufrimiento en el hombre. Tal potencia está representada en la serpiente, pero en su aspecto voraz.

La lingüística también aporta evidencias sobre la confluencia en una sola figura de los conceptos antagónicos centrados en la abundancia y la escasez de alimentos. Apizteotl era el dios del hambre o dios hambriento (Durán, 2002, II, tratado III, 6° mes del año: 262), y al mismo tiempo significa glotón (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 7r). Este vocablo deriva del sustantivo *apiztli*, que igualmente es hambre y glotón a la vez (*idem*); y a partir de este sustantivo se componen los verbos *apizti* y *apizmiqui*, glotonear o comer en exceso y con avidez, y morir de hambre, respectivamente (*idem*; Siméon, 2002:33). A diferencia de *apiztli*, *mayanaliztli* solamente significa hambre (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 51r).

El glotón representa la sobreabundancia de alimento, así como Chicomecoatl es la proveedora de los mantenimientos. En oposición, el hambre indica ausencia de alimento, así como la diosa, según ciertas fuentes, simboliza la carestía. Es posible que los valores opuestos de *apiztli* hayan estado dados en función de la ambivalencia de Chicomecoatl, lo cual, a su vez, es reflejo de los tiempos variables de abundancia de viandas y de escasez de las mismas, que remitía en primera instancia a la inconsistencia de las lluvias y los fenómenos naturales adversos, y su acción sobre la siembra.

Pasemos ahora a revisar otra esencia del número siete. Si bien señala Sahagún (*supra*) que los signos acompañados por este numeral

eran muy favorables por pertenecer a Chicomecoatl, no puede afirmarse categóricamente, o por lo menos no en todos los signos de año con numeral siete. En la historia del Altiplano durante el Posclásico se registraron varios eventos aciagos ocurridos en *chicome tochtli*. A diferencia de otras versiones, en este año, según los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:13), ocurrió una hambruna que duró siete años, la cual constituyó una de las causas de la destrucción de Tollan en tiempos de Huemac.³⁶ La misma fuente narra más adelante otra hambruna ocurrida también en un año siete conejo, donde “todo se ‘sieteaconejó’, y todos tuvieron hambre” (*ibid.*:49). Por último, en 1538, correspondiente igualmente a un año *chicome tochtli*, mucha gente falleció por la viruela (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXXII:322).

Respecto a esta visión opuesta de Chicomecoatl que venimos sustentando, resulta muy interesante que hayan sido siete los años de hambruna que ocurrieron en Tollan, muy posiblemente determinados por el numeral que acompañó al signo *tochtli*. Esto pone en evidencia que el número siete no siempre fue propicio y que bien pudo haber estado también relacionado con la escasez.³⁷ Esto podría objetarse diciendo que es el signo conejo el que le dio la esencia de hambruna al año, lo cual sería correcto, pero tal esencia no determinaba el número de años de la misma. En este caso, fue determinado por el numeral siete. De esta manera, tal número, vinculado con Chicomecoatl en su aspecto destructivo, vino a redondear el signo *tochtli* y provocar una larga esterilidad de los campos y hambre.

Es turno de seguir complementando la visión negativa, dramática y temible de la serpiente. Vimos anteriormente que fue símbolo del daño que hacía la helada en los campos, por lo que estuvo estrechamente vinculada con la hambruna. Esta idea está muy relacionada con una forma retórica que expresaba el hambre extrema: “Cosa espantosa es la serpiente que

³⁶ Véase el apartado 2.2 Origen de los sacrificios infantiles en Tollan...

³⁷ Para los totonacos, el número siete es considerado nefasto (Ichon, 1973:139).

está tendida dentro del vientre, está echada tragando saliva por el deseo de comer, está echada jadeando, está echada gritando. Es espantoso cómo quema, cómo grita, cómo cruje”³⁸ [*Ca temamauhti in coatl in itic onoc in huallaztlactoc, in hualneneciuhtoc, in hualtzatzitoc: ca temamauhti inic tlatla, inic tzatzi, inic hicoyoca*] (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. VIII:37).

Sahagún (2002, II, lib. VI, cap. VIII:507) tradujo el texto de la siguiente manera:

...es cosa espantable sufrir la hambre, que es así como una culebra que con deseo de comer está tragando la saliva y está carleando [jadeando], demandando de comer, y está voceando porque le den comida. Es cosa espantable ver el agonía que tiene demandando de comer. Es esta hambre tan intensa como un fuego encendido que está echando de sí chispas o centellas.

El hambre exagerada se experimentaba como una serpiente en el estómago, cuyos actos fisiológicos y corporales denotaban una gran ansiedad por el deseo de comer. La sensación del hambre se identificaba por medio de un gran ardor, como si quemara el fuego.³⁹ Como dato adicional, uno de los nombres que recibió el intestino fue *coatl* (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. XXVII, párr. XII:131), el cual fue dado seguramente por el cuerpo alargado del reptil, y no tanto por su relación con dicha sensación de hambre. Sin embargo, resulta interesante la coincidencia.

Siguiendo con este orden de ideas, comenta el padre Ríos (*CVL 3738*, 1964, III, lám. LIX:138) que en la fiesta de Toxcatl, dedicada a Tezcatlipoca, este dios era representado saliéndole de un pie una corriente de agua y de ella una serpiente, con lo cual indicaban la abundancia de agua así como su falta, hechos que producían temor. Al simbolizar la serpiente la ausencia de agua también representaba la falta de alimentos. Según Graulich (1999:75-76, 340), antes del desajuste del calendario, Toxcatl caía en plena estación seca, lo cual estaba en concordancia con el

³⁸ Traducción propia.

³⁹ La enfermedad y la guerra también expresaban una naturaleza ardiente, véase el apartado 3.3 Cometas.

propio nombre de la fiesta de la veintena que significaba “cosa seca”, “sequedad y falta de agua” (Durán, 2002, II, tratado II, cap. IV:50; tratado III, 5° mes del año:257). Y de acuerdo con Durán (*ibid.*, tratado II, cap. V:56), Tezcatlipoca “enviaba la sequía, la hambruna, la esterilidad y las pestilencias, en México y en Tezcoco”. Posiblemente por estas atribuciones, durante una gran lluvia que caía en Quauhchinanco, Andrés Mixcoatl, hermano de Martín Ocelotl, le dijo a un señor de tal pueblo que Telpuchtli, advocación de Tezcatlipoca, haría que no lloviera más alejando las nubes para que no se perdieran los algodones (*Procesos de indios idólatras...*, 2002:55). Un dato más sobre la relación entre esta deidad y la sequía. En venganza del mal trato que los acxotecas de Chalco habían tenido con los tlacochealcas, su dios principal, Tezcatlipoca, declaró que haría ayunar a su hermana mayor, Chalchiuhtlicue, y fue entonces que comenzó a no llover en aquella ciudad (Chimalpain, 1997, 3ª relación:83; 2003a, 5ª relación:135).

La serpiente también simbolizaba la pobreza y los infortunios que sufría el ser humano (*CVL 3738*, 1964, III, lám. XIV:40). Decían que quien cojeara o padeciera de cualquier miembro del cuerpo -aunque fuese levemente- en el primer día de la trecena de Tlahuizcalpantecuhtli, de signo serpiente, había de perder aquel miembro (*ibid.*, lám. XXXI:78). Los códices *Vaticano Latino* y *Telleriano-Remensis* igualmente enfatizan el significado de destrucción de tal reptil. En una lámina del primer código se representa la llegada de Cortés a las costas de Veracruz en el año *ce acatl* (uno caña), 1519, mientras que un año después, *ome tecpatl* (dos pedernal), está dibujada la matanza del Templo Mayor de Tenochtitlan por los españoles. Justamente a la derecha de la fecha se observa una serpiente que sale del cielo (*CVL 3738*, 1964, III, lám. CXXXIII:286). En otra lámina se dibuja la expedición de Nuño de Guzmán hacia Jalisco para conquistar la provincia en 1529, *matlactli oce calli* (11 casa), nueve años después. Aquí también se representó una serpiente saliendo del cielo, y dice el *CTR* (1964, III, parte III, lám. XXIX:316): “finjen que sale la culebra

del cielo diciendo que les venía trabajo a los naturales yendo los cristianos allá”. Señala el comentarista del códice, Corona Núñez (*idem*), que la serpiente que se desprende de las nubes representa una tromba o torbellino, lo cual seguramente indica el cúmulo de males que se avecinó sobre el occidente de México con la presencia de este conquistador. Así, parece ser que toda expedición de conquista se le señalaba con ese símbolo, o por lo menos en el caso de los que sufrían los embates enemigos.⁴⁰

Es posible que Eduard Seler (1980, I:40) se basara en la explicación proporcionada por el *Telleriano* para interpretar algunas composiciones pictóricas del *Códice Borgia* (1980:láms. 3, 5-6, columnas 18, 31, 37), las cuales refieren a dos serpientes entrelazadas que descienden del cielo estrellado en dirección a un *cuauhxicalli*. De acuerdo con el estudioso alemán, su significado arrojaría la siguiente lectura: “muerte y destrucción, hambre, guerra y peste y todas las plagas divinas bajan a la Tierra para castigar a los hombres”. En la misma dirección se ubica una frase en náhuatl asentada por Olmos (2002, parte III, cap. VIII:188) y retomada por Seler que reza así: *...auh ye nican onotihuitz ycoauh, in ytecuan in tloque nahuaque...*, “aquí ya viene la serpiente y el jaguar de Tloque Nahuaque”, traducida por el franciscano como: “Ya viene el castigo de Dios...”. Esta información se suma a lo ya dicho sobre el castigo que enviaba Tezcatlipoca -Tloque Nahuaque, el “dueño del cerca y del junto”, es otra de sus advocaciones- a la gente mediante pestes, hambrunas o sequías.

La serpiente fue signo de los azotes que sufrían los humanos en diferentes ámbitos: la pérdida de los cultivos y la consiguiente hambruna; y la matanza y sujeción por pueblos extranjeros, por ejemplo. La representación de la serpiente descendiendo del cielo indicaba que los

⁴⁰ El simbolismo negativo de la serpiente se vincula con el del cometa, representado a través de una *xiuhcoatl*, serpiente de fuego, el cual también significó desgracias, y las pronosticaba (véase el apartado 3.3 Cometas).

males provenían del ámbito divino, lo cual sugería que los dioses estaban encolerizados por determinadas acciones humanas.

El último dato que vamos a señalar sobre la concepción negativa de la serpiente tiene que ver con el miedo que se le tenía, el cual fue proyectado al espacio arquitectónico con el fin de reforzar el contenido del mismo. El Coacalco, uno de los cuatro templos que creó Quetzalcoatl, era la “casa de temor o, por otro nombre, la casa de la serpiente, en la cual no debían de levantar los ojos de la tierra todos los que en ella entraban...”. (CVL 3738, 1964, III, lám. IX:28). En este edificio aledaño al Templo Mayor encerraban a todos los dioses de los pueblos sometidos, y ahí los tenían como cautivos (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:274). No me voy a detener mucho respecto a estos datos, los cuales merecen un espacio aparte que será dedicado en el capítulo 6. Por el momento sólo mencionaré que, al ser temidos los dioses, el edificio debía recibir un nombre que connotara dicho miedo, por lo que la serpiente fue una figura idónea para tal propósito.^{41 42}

En síntesis, a Chicomecoatl se le atribuían los aspectos positivos de la siembra y la cosecha. Ella misma encarnaba el maíz y todos los frutos. De esta manera, al ser la sustentadora de la gente decían: “ella sola es nuestros huesos y nuestra carne” (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fol. 31v:65). Los rituales propiciatorios de la siembra estaban dirigidos a Chicomecoatl, y a ella se aludía en los conjuros de la siembra del maíz. Sus atributos, el siete y la serpiente, utilizados en el mito, la magia y el ritual, estuvieron cargados de propiedades fértiles. Sin embargo, cuando las lluvias retrasadas y los fenómenos meteorológicos se unían en contra del producto agrícola y lo arruinaban, Chicomecoatl mostraba su *alter ego*,

⁴¹ Otro edificio que causaba miedo era el *tecpancalli*, la casa del *tlatoani* (Sahagún, 1963, FC, lib. XI, cap. XII:270). Véase el apartado 6.4.3 Los aposentos del gobernante.

⁴² La entrada del templo de Quetzalcoatl tenía la forma de una boca de serpiente con sus colmillos (Torquemada, 1975, III, lib. VIII, cap. XI:218). La lámina XXI del CTR (1964, I, parte II, lám. XXI:219) representa a una serpiente emplumada devorando a un hombre por la cabeza. La glosa de dicha lámina versa así: “Esta es la culebra Quetzalcoatl. Para dar a entender que es la fiesta de temor, pintan este dragón que está comiendo un hombre”. Quizás esta imagen figura la entrada al templo del dios.

de carácter destructivo, ávido, totalmente ominoso. En este contexto, el número siete y la serpiente adquirirían otros rasgos enteramente disímbolos a los anteriores, cuyo contenido apuntaba a la hambruna, la carencia, la muerte y cualquier desgracia humana en general -en el caso de la serpiente. De hecho, Paso y Troncoso (citado por Robelo, 2001:142) creyó verosímil que Chicomecoatl hubiera sido un nombre fatídico en su origen, y que más bien connotaba la facultad que tenía la diosa para causar daños. López Austin (1999b:193-194) afirma que la concepción de la Gran Madre, siendo Chicomecoatl una de sus múltiples manifestaciones, estaba marcada por su ambivalencia: era “dadora de las riquezas y de los males, amorosa, generosa, avara y terrible al mismo tiempo”.

Esta visión de lo divino fue reflejo de las esperanzas y las angustias depositadas en el año agrícola; así como del regocijo y la desesperación de haber o no obtenido una buena cosecha; de disfrutar los alimentos o de padecer hambre. Cada uno de los eventos ocurridos en la Tierra, prósperos o aciagos, estaba promovido por potencias divinas específicas con base en su tiempo y ámbito de acción. La mazorca madura, el *cintli*, símbolo de fertilidad y abundancia (CVL 3738, 1964, III, lám: IX:28), era esencia de Chicomecoatl (véase Torquemada, 1975, III, lib. X, cap. XIX:388); pero la ausencia de la misma y la hambruna también eran inherentes a ella. Vida y muerte eran dos aspectos de la diosa, dualidad de la que también participaron Tlaloc y Chalchiuhtlicue.

Con base en la información proporcionada por Durán sobre Chicomecoatl, Cecilio Robelo (2001:142) afirma que

...era la personificación de la Tierra, y ésta, negando sus frutos, presenciando la muerte de los seres y encerrando los despojos en su seno, y desnuda de su verdor durante el invierno, presenta una faz angustiada y dura; mientras su fertilidad abundosa, el nacimiento constante de nuevos individuos, la reaparición de las plantas en primavera, la ofrecen como blanca y amorosa.

Estos conceptos disímiles también los encontramos en los dioses de la muerte. A partir del estudio que Jill Furst (1977:207-208, 219, 221) realizó de las figuras esqueléticas contenidas en los códices mixtecos, que aparecen con mayor frecuencia en el *Códice Vindobonensis Mexicanus I*, la investigadora determinó que éstas fueron deidades con funciones creadoras y de sostenimiento de la vida humana y vegetal. Por tal motivo, la “esqueletización” de los personajes estuvo lejos de simbolizar la muerte.

López Luján y Mercado (1996:42, 54-55) también han hecho hincapié en los aspectos ambivalentes que encarna Mictlantecuhtli. Sin embargo, señalan, “por más facultades generativas que [...] [este dios] pudiera poseer, es su carácter temible el que predomina en la cosmovisión prehispánica”. En el caso de Chicomecoatl, es su aspecto benefactor y proveedor de los alimentos el que prevalece en el pensamiento nahua.

La escasez de datos sobre la visión destructora de Chicomecoatl nos indica que no era una concepción generalizada entre los nahuas del centro de México. Si entramos al terreno de la especulación, quizás fue una creencia más popular que estatal; y en cierta forma subalterna frente al corpus establecido y dominante de creencias en torno a esta diosa.

En su estudio de las fiestas de las veintenas mexicas, Michel Graulich (1999:243, 246-247, 249) identifica a la vieja diosa Ilamatecuhtli como la que traía la sequía y la muerte, la cual era inmolada en la fiesta de Tititl, que coincidía con el final de la estación lluviosa. Según el investigador, Ilamatecuhtli se confunde con Cihuacoatl, quien aparece en el mito ejecutando roles maternos y nutricios, seductores y devoradores, y como un ser sediento de sangre de sacrificios. “Es la joven diosa de la fecundidad abundante, la mujer frustrada y la vieja estéril”. Estos aspectos contradictorios evocan a la zarigüeya, que está en relación con Cihuacoatl. Citando a Lévi-Strauss (2005:244, 247-248), señala que bajo su aspecto de muerte, este marsupial podía transformarse en arcoíris, el cual era considerado causante de enfermedades. De esta manera,

“Ilamatecuhtli, la vieja Cihuacoatl, parece pues corresponder a la zarigüeya nefasta, al arcoíris que trae la sequía”.

Estos datos me dan la oportunidad de ofrecer un hecho más sobre la relación de Chicomecoatl con la sequía, con lo que me estoy adelantando a uno de los apartados del siguiente capítulo.⁴³ El arcoíris, como afirman los informantes de Sahagún, secaba incluso hasta las pencas de maguey; y cuando permanecía por mucho tiempo indicaba que ya se iban a terminar las lluvias (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:151). Por otro lado, Chimalpain (2003a, 5ª relación:85-87) narra el caso de una serpiente que llamaban *chiconcohuatl* (“serpiente de siete”). Ésta tenía siete marcas dibujadas sobre su lomo y despedía una evaporación que se erguía y semejava a un arcoíris. Sin lugar a dudas, dicha serpiente está vinculada con Chicomecoatl; por lo tanto, esta diosa se relaciona con el arcoíris cuyo significado es de sequía. Esto enlaza armoniosamente con uno de los simbolismos de Chicomecoatl: la hambruna. Con esto no contradigo al investigador belga, sólo planteo otra posibilidad. Pero sí hay que destacar que al plantear la correspondencia entre Ilamatecuhtli -en su advocación de vieja Cihuacoatl- y el arcoíris, Graulich se ha apoyado más en el dato etnográfico y en la interpretación de Lévi-Strauss; mientras que yo me he remitido al dato histórico para establecer la relación de dicho fenómeno con Chicomecoatl.

2.3.4 El *tecpatl* y la esterilidad

El último símbolo que revisaremos es el del pedernal en su relación con la esterilidad, tanto en los campos como en el ser humano, elementos que son análogos. De acuerdo con Durán (2002, II, tratado III, cap. II:237), tenían al signo *tecpatl* como aquel de más mal pronóstico y perjudicial a la reproducción humana, pues decían que así como el pedernal era “duro y recio, así causaba esterilidad en los hombres y en las mujeres que nacían

⁴³ Véase el apartado sobre el arcoíris (3.10).

en él”. De igual manera, la esterilidad se veía reflejada en los cultivos. Los años influidos por el signo *tecpatl* eran “estériles y sin frutos [...] y de pocos mantenimientos” (*ibid.*, cap. I:229). Por este motivo, los nahuas opusieron el pedernal al *centli* (mazorca), símbolo de abundancia (CVL 3738, 1964, III, lám. IX:28).

El signo pedernal estaba asociado al norte, el Mictlampa, el rumbo del Mictlan, el cual denotaba la aspereza de los aires helados que soplaban en tal lugar. Debido a la correspondencia del *tecpatl* con el norte, los años septentrionales eran los más temidos junto con los occidentales, que eran simbolizados con el signo *calli* (casa), pues en los años de ambos signos habían experimentado grandes infortunios. No hay que olvidar que los años conejo, asociados al sur, no eran muy buenos (Durán, 2002, II, tratado III, cap. I:228-229), de hecho, eran bastante funestos, pues en ellos se padecían hambrunas.

El carácter aciago de los años *calli* se debió a que el Sol, después de haber hecho su recorrido diurno, iba a morir al rumbo de occidente, por ahí se dirigía al mundo de los muertos. Por tal motivo, uno de los nombres del poniente fue Imiquiantonatiuh, “el moridero del Sol” o lugar donde muere el astro. A partir del medio día, el Sol emprendía su viaje hacia el occidente, tiempo en que la influencia del astro no ayudaba a fructificar la tierra. Así, señala Durán (*ibid.*:229), en los años occidentales “todo se iba en vicio”.⁴⁴

2.4 La hambruna en la Cuenca de México durante el Posclásico Tardío

De forma análoga al comportamiento demandado por los nahuas, las lluvias benéficas eran las que se encontraban en el punto medio, las que

⁴⁴ Además de la Luna, el Sol también ejercía influencia sobre el desarrollo del ser humano, lo cual se demuestra en las transformaciones en fieras que sufrirían las embarazadas si no llegara a prender el fuego nuevo. De igual manera, la etnografía muestra que durante un eclipse solar, de no tomar las medidas necesarias, los fetos pueden verse afectados o los órganos sexuales -véanse los apartados 3.1.4 Consecuencias funestas del eclipse solar, y 4.3.2 Transformaciones y engullimiento durante la ausencia del Sol.

eran moderadas. De tal modo que cualquiera de los extremos era considerado perjudicial. Si las lluvias eran casi nulas, no hacían germinar la semilla; y si eran excesivas, la pudrían. Además, podían provocar un crecimiento de los cuerpos de agua que llegaban a inundar la ciudad, y para el caso de los habitantes de las ciudades gemelas de Mexico, que estaban rodeadas de agua, esto producía terror.

Las fuentes históricas de los siglos XVI y XVII son especialmente abundantes respecto a las hambrunas que padecieron las poblaciones nahuas del centro de México. Narran con lujo de detalle todo el proceso dramático que vivieron los habitantes de Tenochtitlan y sus alrededores, desde que empezaba a escasear el alimento hasta que volvían a fructificar los campos. Cada una de las historias está revestida de un intenso contenido emocional, y cuentan sobre la flaqueza humana en aras de salvaguardar la existencia.

Se pueden identificar tres grandes hambrunas en el centro de México durante el Posclásico Tardío. Una fue provocada por una fuerte sequía en 1454, precisamente en un año *ce tochtli*. Otra, originada por una terrible inundación que anegó los campos de cultivo y todas las casas y edificios estatales, en *chicome acatl* (7 caña), 1499.⁴⁵ Y otra más provocada por sequía en 1505, *matlactli omey calli* (13 casa), que se prolongó hasta el año siguiente, *ce tochtli*. Además de estas fechas, las fuentes narran otros eventos semejantes en diferentes momentos de la historia mexicana. Las hambrunas de 1454 y 1505-1506 son muy similares en cuanto a las acciones emprendidas para mitigar el hambre, pero varían en prácticas rituales. Las narraciones más extensas y detalladas refieren a la primera hambruna, por lo que la segunda quedará englobada en aquélla, y sólo se le mencionará cuando sea necesario establecer una diferencia.

⁴⁵ Esta inundación será abordada en el siguiente apartado.

2.4.1 La hambruna de 1454

En años anteriores a éste ocurrieron eventos desastrosos. El *CTR* (1964, I, parte III, lám. VII:272; véase también *CVL 3738*, 1964, III, lám. CIX:238) señala que en el año *chicome acatl*, 7 caña, 1447, “uvo tantas nieves que morían los ombres”. En la *Historia...* de Alva Ixtlilxochitl (1997b, II, cap. XLI:111; véase también Chimalpain, 1997, 3ª relación:157), un evento muy similar se registra en 1450, *matlactli tochtli*, 10 conejo, y fue tan excesiva la nieve que provocó la ruina de casas, así como de árboles y plantas. Esta nevada originó un “catarro pestilencial” que causó la muerte de mucha gente, en especial de los ancianos. Tal imagen de destrucción es fielmente retratada en el *CTR* (1964, I, parte III, lám. VII:273; véase también *CVL 3738*, 1964, III, lám. CIX:239) (fig. 3). Por su cuenta, la *HMP* (2002, cap. XX:73) asienta una nevada ocurrida 128 años de la fundación de Tenochtitlan, lo que correspondería al año 1453. Comenta dicha fuente que cayó tanto hielo que se desbarataron las casas y se heló la laguna, lo cual ocurrió durante la fiesta de Panquetzaliztli.⁴⁶

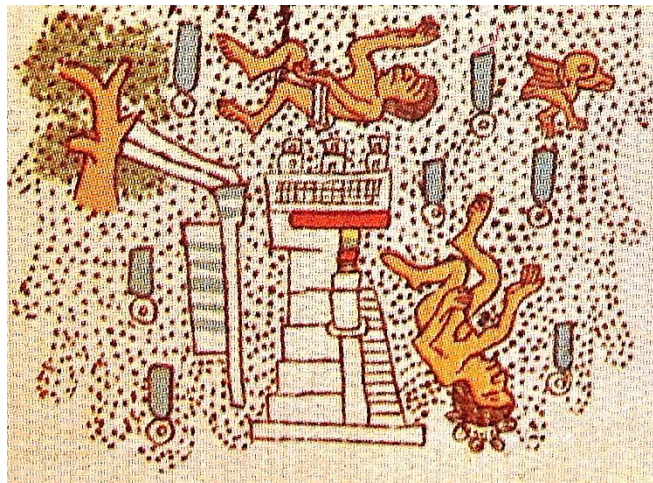


Figura 3. Nevada que arrasó con la gente, las aves y los árboles
(*CTR*, 1964, I, parte III, lám. VII:273)

⁴⁶ Véase también Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XLVII:220.

Es muy posible que estos tres eventos, ocurridos en fechas diferentes, correspondan al mismo. Las tradiciones históricas de los diversos grupos nahuas empezaban su cuenta calendárica en distintos años, lo cual provocó que un mismo acontecimiento contara con diferentes fechas. Lorenzo de Boturini (citado por Veytia, 2000, I, lib. I, cap. V:63) se percató de esto al afirmar: “Finalmente advierto que los Toltecas ponen por cabeza de su calendario el carácter Ce Tecpatl, los mexicanos el Ce Tochtli, y puede ser que algunos lo empiecen por Ce Calli, otros por Ce Acatl, de donde se ha originado tanta confusión entre los mismos indios”.

En cambio, todas las fuentes coinciden en señalar el año 1454, *ce tochtli* en la cuenta indígena, como aquél que estuvo marcado por una gran carestía.⁴⁷ Según el historiador acolhua Alva Ixtlilxochitl (1997b, II, cap. XLI:111), a principios de este año hubo un eclipse de sol prolongado, lo cual fue pronóstico de un hecho fatídico, pues enseguida la enfermedad que había abatido tiempo antes a la población recrudesció; y se desató un hambre brutal por tres años (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:294; véase también Hernández, 1986, cap. XVI:141).⁴⁸

Debido a una gran escasez de lluvia los cuerpos de agua se secaron. Era tal el calor que hacía que provocaba el agrietamiento de la tierra, y aún más, los magueyes no producían líquido ni los tunales fructificaban.⁴⁹ Apenas el maíz brotaba luego se ponía amarillo y marchito, así como todos los demás productos agrícolas. Ante esta penuria la gente empezó a enflaquecer de hambre; otros, al ingerir lo incomedible, enfermaban (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:294). En general, durante los tiempos de hambruna toda la gente comía la espiga de maíz (*miyahuatl*), alimento cotidiano de los pobres (Motolinía, 1996, cap. LXXXVII:519).

⁴⁷ Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:294; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XXXIX:165; Chimalpain, 1997, 3ª relación:159; CTR, 1964, I, parte III, lám. VII:272; CVL 3738, 1964, III, lám. CIX:238; Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. XLI:111.

⁴⁸ Cuatro años según Chimalpain (1997, 3ª relación:161), y seis de acuerdo con Alva Ixtlilxochitl (1997b, II, cap. XLI:111).

⁴⁹ Esto recuerda el rasgo atribuido al arcoíris que anteriormente revisamos: su naturaleza seca, pues incluso podía marchitar a una planta tan resistente al sol y la falta de agua como el maguey (véase el apartado 3.10 El arcoíris).

Con dramatismo, Sahagún (2002, II, lib. VI, cap. VIII:505-506) expresó los estragos que causaba el hambre en la apariencia física de las personas: “Ya se pierden de hambre. Todos andan desemejados y desfigurados. Unas ojeras traen como de muertos. Traen las bocas secas, como esparto,⁵⁰ y los cuerpos que se les pueden contar los huesos, bien como figura de muerte. Y los niños todos andan desfigurados y amarillos, de color de tierra”. Y de los animales señaló: “es gran dolor de verlos que andan azcadillando [tropezando] y cayéndose de hambre, y andan lamiendo la tierra de hambre”.

La manera de representar la hambruna y su mortandad en el *Telleriano* (CTR, 1964, I, parte III, lám. VII:273) y el *Vaticano Latino* (CVL 3738, 1964, III, lám. CIX:240) es mediante la composición de una mujer y dos hombres aniquilados en medio de lenguas amarillas punteadas de negro, que precisamente simbolizan el hambre (fig. 4). Esta escena justamente retrata la hambruna de 1454, de la cual dice el *Telleriano-Remensis*: “hubo tanta hambre que morían los hombres de hambre”.



Figura 4. Muerte originada por la hambruna, representada por medio de lenguas amarillas con puntos negros (CTR, 1964, I, parte III, lám. VII:273)

⁵⁰ Planta de la familia de las Gramíneas (*Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entrada “esparto”).

A diferencia de otros pueblos nahuas, los mexicas, especialmente los pobres, pudieron atenuar un poco el hambre al consumir los productos que ofrecía la laguna. Se alimentaban de raíces, pescado blanco, acociles, camarones, gusanos, limo y moscas de agua, lo que les permitió experimentar un poco de alivio (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XXXIX:165; Veytia, 2000, II, apéndice, cap. IV:665).

Al volverse la situación cada vez más precaria, la gente empezó a abandonar sus ciudades en dirección a regiones fértiles, como fue la del Totonacapan. Ante este hecho, se emprendieron las primeras acciones estatales dirigidas por los *tlatoque* de la Triple Alianza, Motecuhzoma Ilhuicamina, Nezahualcoyotl y Totoquihuatzin, para poder remediar el hambre de sus pueblos, como fue la suspensión del tributo, que se prolongó durante todo el tiempo que duró la hambruna. Otra medida fue la evaluación de las reservas de maíz en todas las provincias comarcanas sujetas al imperio mexica: las reservas más importantes eran las de Chalco, siguiéndole en importancia las de Tetzoco y Xochimilco. Con la noticia dada por los *calpixque* a Motecuhzoma sobre la gran cantidad de bastimento que había, el *tlatoani*, exhortado por Tlacaelel, abrió las trojes reales al pueblo, que eran reserva para 10, 12 y más años (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:294-295; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XXXIX:165; Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. XLI:111).

Se dispuso que con este maíz se elaborarían diariamente tamales y atole hecho de harina de maíz tostado y chíá, lo cual sería transportado en canoas a Tenochtitlan. Esto sólo se repartiría entre la gente más necesitada del pueblo, en especial los viejos y los niños, pues los nobles y comerciantes poseían su propio sustento. Se ordenó que los tamales fueran tan grandes como la cabeza de un hombre, y que bajo pena de muerte no se enviara maíz en grano ni se dirigiera a otra parte. Diariamente entraban a Tenochtitlan 20 canoas de tamales y 10 de atole. Y conforme a la necesidad se repartía la comida en todos los barrios (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:295).

Pasado un año de la repartición del alimento, las trojes disminuyeron considerablemente, tanto que Motecuhzoma ya no podía sustentarse. De manera muy breve, Durán (*ibid.*:296) señala que el gobernante mexica ofreció una gran comida a toda la población con lo que restaba del maíz y de las otras semillas, y posteriormente les repartió ropas. Alvarado Tezozomoc (1944, cap. XXXIX:165) precisa que esta comida se realizó durante la fiesta de Huey Tecuilhuitl.⁵¹ Entre Motecuhzoma y el Cihuacoatl acordaron celebrar dicha fiesta con el fin de aplacar la “gran sequía y esterilidad del tiempo, para que viniera el verano y las aguas”. En congruencia con esto, afirma Graulich (1999:390) que los ritos principales en Huey Tecuilhuitl estaban dirigidos a Xilonen -la mazorca tierna, el *xilotl*- y tenían por objetivo apresurar la llegada de las lluvias, del maíz y del año nuevo.

Para tal evento, en cada pueblo tributario se hicieron tamales y tortillas del tipo *tlaxcalmimilolli*, que debían ser de gran tamaño, pues así era la necesidad. Se determinó que con un solo tamal la persona quedara satisfecha. A pesar de las circunstancias adversas, con el fin de demostrar su poderío, Motecuhzoma I invitó a todos los gobernantes vecinos a celebrar la fiesta. Para el gran banquete también se ofrecerían platillos elaborados y frutas de otros pueblos. Terminados los preparativos, el *tlatoani* mandó llamar a todos los mexicas para que fueran servidos de comer. A los varones les dieron a beber cacao, mientras que a las mujeres, muchachas, niños y niñas, les dieron atole (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XXXIX:165). No resulta extraño el ofrecimiento diferencial de la bebida. Al ser el cacao un bien suntuario -sólo podían consumirlo los que tuvieran recursos suficientes como los nobles, guerreros o comerciantes-, se enfatizó el trato preferencial que la sociedad mexica -y en general los grupos nahuas- otorgaba a los hombres sobre las mujeres y otros grupos

⁵¹ Erróneamente, el historiador tenochca (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XXXIX:165) llama “dios de los mexicanos” a la fiesta Huey Tecuilhuitl.

de edad.⁵² Esto lo volveremos a encontrar más adelante en este mismo contexto de sequía.

Sahagún (2002, I, lib. II, cap. XXVII:213-214) menciona que cada cuatro o cinco días antes de la fiesta de Huey Tecuilhuitl, el gobernante y su población hacían una comida para los pobres, y no solamente del pueblo, sino de toda la comarca, la cual duraba ocho días. Otros textos afirman que a las mujeres y hombres de las ciudades vecinas de Tenochtitlan, que acudían a la fiesta por llamado del *tlatoani* tenochca, les entregaban cada día 20 tamales y una jícara de atole (*Códice Tudela*, 2002: fol. 18r; *Costumbres, fiestas...*, 1945-48, fol. 345r:45). De acuerdo con el franciscano, este ofrecimiento de alimentos se realizaba debido a que cada año en este tiempo había escasez de alimentos y la resultante hambruna (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XXVII:214). Y como otras fuentes indican: “En este tiempo solían morir muchos de hambre” (*Códice Tudela*, 2002: fol. 18r; *Costumbres, fiestas...*, 1945-48, fol. 345r:45). En 1519, esta fiesta abarcaba del 3 al 22 de julio, mientras que en la reordenación de las veintenas planteada por Michel Graulich (1999:76-77, cuadros 4-5), ésta iba del 28 de enero al 16 de febrero, antes del inicio de la estación lluviosa. Posterior a la comida, Motecuhzoma repartió mantas y ropas a la gente según su género, incluso también a los niños pequeños; mientras que los soldados recibieron unas mantas especiales (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XXXIX:165; Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:296). Después, el gobernante -también Cihuacoatl, según Tezozomoc- se dirigió a su pueblo con palabras lastimosas y les anunció que la guerra que enfrentaban no era contra sus enemigos en el campo de batalla, sino que el que la promovía era Tezcatlipoca, “Señor de lo criado, de la noche y del día”. Ante esto nada podía hacerse, pues era voluntad suya que no lloviera. Mientras que Durán es preciso en identificar en su discurso a la divinidad que

⁵² Sobre la desigualdad femenina entre los nahuas véanse Vaillant, 1980:99; Soustelle, 1996:185-188; López Austin, 1996, I:328-330; Rodríguez Shadow, 2000. Entre los habitantes del Valle de Oaxaca, González (2007); y entre mayas yucatecos, Pool Cab y Hernández (2007).

provocaba la esterilidad, Alvarado Tezozomoc indica que la desgracia venía del “cielo y la tierra, los aires, mares, montes y cuevas, por mandato de los que rigen el cielo, los días y las noches” (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:296; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XL:166). Esto hace pensar que eran los *tlaloque* o Tezcatlipoca los causantes de tal infortunio.

Ante la incapacidad del Estado de poder alimentar a su pueblo, Motecuhzoma lo exhortó a buscar su propio sustento. Les indicó que intercambiaran a sus hijos y nietos por maíz a extranjeros, porque de esa manera los padres aliviarían su hambre y los hijos, aunque en situación semejante a la esclavitud, también tendrían que comer. Al acabar su discurso, la gente empezó “a dar grandes gemidos y a derramar muchas lágrimas”. Las familias empezaron a desintegrarse y gran cantidad de gente retomó la obligada migración a tierras fértiles en búsqueda de alimento, lo cual generó la gran diáspora de familias nahuas, principalmente al Totonacapan (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:296; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XL:166; Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. XLI:111).

Haré una pausa para comentar algunos aspectos. Como vimos hace dos apartados, a Tezcatlipoca le atribuían la sequía, la esterilidad y la hambruna, por ello menciona Durán que la guerra que enfrentaban los nahuas en tiempos de carestía era contra este dios. Por otro lado, en el acto de entregar ropa al pueblo veo un tratamiento del autóctono como extranjero. Parte del proceso protocolario de recibimiento de una embajada extranjera consistía en hacerle regalos de diversos géneros, entre ellos ropa. Por lo tanto, al repartirles vestimentas a sus súbditos, Motecuhzoma estaba tratando como forastero a su propio pueblo, con lo cual daba a entender que tenían que hacer morada en otro lugar si querían sobrevivir. Frente a esta eventualidad de gran magnitud, los primeros recursos desplegados fueron de carácter humano y profano como la suspensión del tributo y la apertura de los graneros reales al pueblo. Pero al no poder remediar la hambruna por mucho tiempo, se recurrió al recurso ritual y

bélico-religioso. Por medio del ritual se apelaba directamente a la divinidad, razón por la que se celebró la fiesta de Huey Tecuilhuitl para tratar de propiciar las lluvias y que madurara el maíz. Otra medida destinada a persuadir el designio divino para acabar con la hambruna es narrada por Alva Ixtlilxochitl, la cual dio origen a las guerras floridas. Al no ceder el hambre, se reunieron los tres gobernantes de la Triple Alianza con el *tlatoani* de Tlaxcala para tratar el remedio más conveniente. Se expuso que los sacerdotes de los templos de Tenochtitlan habían dicho que los dioses estaban indignados con el imperio, y la manera más conveniente de aplacar su ira era mediante el sacrificio de gran cantidad de hombres, lo cual debía hacerse ordinariamente para que siempre los tuvieran favorables. Nezahualcoyotl señaló que sólo bastaba con el sacrificio de los cautivos de guerra, de tal manera que se perdería poco, además de que sería gran hazaña para los soldados capturar vivos a sus enemigos. Los sacerdotes replicaron que las guerras que se efectuaban eran esporádicas y no ordinarias, y por lo tanto, también los sacrificios. Para dar solución a esto, el *tlatoani* tlaxcalteca Xicotencatl sugirió que se establecieran guerras periódicas entre su provincia y la Triple Alianza en un campo de batalla señalado para tal efecto; y los cautivos en éstas serían sacrificados a los dioses.⁵³ Nezahualcoyotl añadió que como eran tres provincias las que formaban el imperio, los guerreros de Huexotzinco y Cholula acompañarían a los tlaxcaltecas (Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. XLI:111-112).

Continuaremos exponiendo las prácticas rituales que pretendieron aminorar la sequía, y que se centran en la inmolación. Alvarado Tezozomoc (1987, cap. LXXX:563) registró sacrificios humanos efectuados en el remolino de Pantitlan por el propio Motecuhzoma Ilhuicamina, con el fin de aplacar la ira de Huitzilopochtli y pedir las lluvias. El remolino fue

⁵³ Como las guerras estaban destinadas exclusivamente a obtener cautivos para el sacrificio, se estableció que no se excederían los límites del campo de batalla, medida que evitaba la toma de posesión de tierras y señoríos extranjeras (Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. XLI:112).

estacado y al lado de éste se colocó el *cuauhxicalli* -el primero que se manufacturó-, en el cual el *tlatoani* realizó sacrificio en la laguna.⁵⁴ También en Pantitlan arrojó vivos a albinos, *tlacaztalli* (véase Torquemada, 1975, III, lib. VII, cap. XXI:181); a los que tenían dos remolinos en la cabeza;⁵⁵ y a enanos y jorobados.

Los niños con dos remolinos en la cabeza eran las víctimas sacrificiales predilectas de los dioses del agua, quizás porque dicha seña en el cabello era análoga a los remolinos de agua, como el de Pantitlan (*supra*, apartado 2.2). Los enanos se asimilaban a los *tlaloque*, quienes eran “pequeños de cuerpo”; mientras que los corcovados también fueron considerados ofrendas agradables a dichos dioses por tener una relación especial con ellos y con el Tlalocan (*HMP*, 2002, cap. II:29).

Por último, el color blanco mantiene un vínculo estrecho con la fundación de Tenochtitlan y con el lugar de origen de los mexicas, Aztlan, siendo uno de sus significados “blancura” (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXVII:269). Al llegar los principales de los mexicas al carrizal donde fundarían su ciudad de manera definitiva, inmediatamente vieron que toda la vegetación y la fauna de la laguna tornaron blanca (Alvarado Tezozomoc, 1998:62-63). De esta manera, Tenochtitlan es la recreación de Aztlan, lugar deleitoso y de recursos abundantes -y geográficamente similar- (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXVII:270). Con base en esto, el blanco simbolizó para los mexicas -entre otros valores- las riquezas naturales y animales de las cuales se beneficiaban y alimentaban. Y con el sacrificio de albinos en Pantitlan se trataba de hacer nuevamente próspero su ambiente geográfico que había mermado por causa de la sequía.⁵⁶

⁵⁴ El *cuauhxicalli* era un recipiente de piedra en forma de águila -también de jaguar- dedicado al Sol, en el cual se colocaban los corazones de los sacrificados (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XX:227). La piedra sobre la que se sacrificaba a las víctimas era el *techcatl* (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 92r). Es muy posible que la piedra a la que se refiere Tezozomoc sea ésta.

⁵⁵ Éstos son descritos por Alvarado Tezozomoc (1987, LXXX:563) como las personas “que de nación tenían como dos cabezas en una, o como nosotros les llamamos cabezudos”.

⁵⁶ Sobre el sacrificio de albinos durante el eclipse solar véase el apartado 3.1.3 Prácticas defensivas...

Otro evento sacrificial llevado a cabo por un *tlatoani* tenochca diferente, Motecuhzoma Xocoyotzin, ocurrió en la hambruna de 1506, en la cual flechó a un hombre con el mismo propósito de pacificar a la divinidad y terminar con la sequía y el hambre (CTR, 1964, III, parte III, lám. XXIV:306).

Como ya se ha señalado varias veces, el sacrificio de sangre y corazones era el remedio necesario para obtener el favor del dios, quien en todo momento demandaba tales elementos preciosos. La ayuda solicitada siempre buscaba dirigirse a la conservación de los medios de subsistencia. Las alteraciones climáticas, como la sequía, “fueron las causantes de varios cambios en las prácticas militares y religiosas del pueblo mexicana” (Díaz Barriga, 2009:128). Además de la institución de las guerras floridas, con su origen en la hambruna, en vísperas de la caída de Tollan, y mediado por el mito, se estableció el sacrificio de infantes (*supra*, apartado 2.2) con el mismo propósito que en Huey Tecuilhuitl: la demanda de agua. La figura del *tlatoani* era la pieza central en el mantenimiento de una ciudad, pues sobre él recaían su orden y funcionamiento. De tal manera que al enfrentar su población una grave crisis, todas las esperanzas estaban puestas en el gobernante, quien no sólo encarnaba el poder político y bélico, sino que también se desempeñaba de manera importante en el ámbito religioso al ser concebido como el mayor sacerdote sacrificador -o uno de los mayores. Posiblemente se pensó que el ritual efectuado por el gobernante era potencializado debido a que él era la personificación de la divinidad. La actividad sacrificial del *tlatoani* en tiempos aciagos igualmente pudo deberse a que una de las causas que motivaba la ira de los dioses -cristalizada en desgracias sobre la Tierra-eran las transgresiones de aquél (*supra*, apartado 2.3.1). Así, la ejecución del sacrificio de propia mano del gobernante indicaba que él era el causante de tales infortunios y que trataba de reparar sus faltas y propiciar a la deidad.

Un recurso religioso más puesto en práctica por los mexicas para remediar la falta de lluvia, el hambre o la pestilencia, fue la procesión de las imágenes de dioses depositadas en el edificio de nombre Tlillan al monte o la cueva, lugares que tenían el mismo nombre que dichas imágenes, *tequacuiltin*. En estos espacios se les invocaba y ofrecía sacrificios (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIII:132).⁵⁷

Continuando con la narración de la hambruna, uno de los momentos más dramáticos y humillantes de la historia de los mexicas, y de los diversos grupos nahuas de la Cuenca, fue el intercambio de sus hijos por maíz a extranjeros enemigos del imperio, como los totonacas y los cuextecas. A diferencia del Altiplano central, la región del Totonacapan no padeció la escasez de lluvias, de hecho, era una región muy fértil. De este modo, los nahuas sabían a donde dirigirse en cuestión de alimentos, pues el desplazamiento no sólo se limitó a los niños intercambiados, sino que gran número de familias se dirigieron a tal región.

De acuerdo con Durán (2002, I, tratado I, cap. XXX:296), por cada niño recibían “un cestillo muy pequeño de maíz”. Según Torquemada (1975, I, lib. II, cap. XLVII:220; véase también Veytia, 2000, II, apéndice, cap. IV:665), se estableció que la medida de intercambio de una muchacha sería de 400 mazorcas, mientras que el de un joven correspondería a 500 mazorcas. Con esta ordenanza volvemos a apreciar la sobrevaloración del hombre no sólo en la sociedad nahua, sino también en la totonaca y cuexteca.

Durante el viaje a las tierras del Totonacapan y las costas de Cuextlan mucha gente moría de hambre en el camino, y sus cuerpos se volvían alimento de coyotes, jaguares y zopilotes. La putrefacción de la carne humana generó una gran pestilencia que provocó una causal más de

⁵⁷ Estas procesiones también se realizaban cuando se celebraba la fiesta de un dios particular (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIII:132).

muerte; “plaga [venida] del cielo”,⁵⁸ en palabras de Alvarado Tezozomoc (1944, cap. XL:167).⁵⁹

Además de ser llamada la hambruna *necetochhuiloc*, “se unoaconejaron”, nombre motivado por el año en que ocurrió, *ce tochtli*,⁶⁰ y con el cual también hacían alusión a la mortandad que había ocasionado, igualmente fue nombrada *netotonacahuiloc*, “se atotonacaron”,⁶¹ debido a que los totonacas fueron los que principalmente adquirieron a los mexicas con maíz (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XL:167-168; Chimalpain, 1997, 3ª relación:161; 2003b, 7ª relación:119; Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. LXXI:179).

Anteriormente vimos que el tiempo era flujo divino y los dioses ejercían su influencia en una fecha determinada del calendario. De esta manera, una de las esencias del conejo era la de la hambruna, que se posesionaba de la gente al padecerla. Análogamente, los mexicas y otros grupos nahuas fueron poseídos por los totonacas, por su esencia, al ofrecerse a ellos. De forma similar, Víctor Castillo comenta que *netotonacahuiloc* indica “el hecho de haberse adaptado al modo de los totonaca” (en Chimalpain, 1997, 3ª relación:161, nota 273).

El dibujo que ilustra en el *CTR* (1964, I, parte III, lám. XXIV:307) la fecha 1505, 13 casa, que corresponde al año de una fuerte hambruna, representa el intercambio de niños por sus padres en la región del Pánuco, así como la profunda tristeza de aquéllos al ser separados de sus progenitores y convertidos en esclavos (fig. 5). La parte inferior de la escena, que es la que nos interesa, está compuesta por un niño mexica que derrama abundantes lágrimas. Debajo de él se señalan cinco huellas que se dirigen hacia la figura de un águila con rostro humano. Dicho

⁵⁸ Recuérdese que las pestilencias eran producidas por la cólera de Tezcatlipoca sobre su pueblo, y también enviadas por Mictlantecuhtli (*supra*, apartado 2.3.1).

⁵⁹ Los mayas yucatecos llamaron a una peste “*Mayacimil* y a otra *Ocna Kuchil*, que quiere decir muertes repentinas, y tiempos en que los cuervos se entraron a comer los cadáveres en las casas” (Sánchez de Aguilar, 1987:95).

⁶⁰ Véase el apartado 2.3.2. Los años conejo y la hambruna.

⁶¹ Alva Ixtlilxochitl (1997b, II, cap. LXXI:179) da la versión de “el hambre remediada de Totonacapan”, que en esencia es incorrecta, más no en su sentido histórico.

rostro tiene el septum perforado; su labio inferior igualmente horadado por un bezote; y de la parte inferior de su cabeza penden dos tiras anudadas de algodón de color rojo. A partir de las dos señas físicas podemos conocer sin dificultad la identidad del personaje: es un cuexteca o un totonaca, ambos habitantes del Totonacapan (véase Escalante, 2004b:lám. 7b).⁶² El séptum horadado y con una incrustación era más característico del cuexteca (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. XXIX:186); mientras que el gran bezote circular correspondía en mayor medida al totonaca (*Códice Mendoza*, 1964, I, parte I, lám. XXII:48; Nicholson, 1991-92). No obstante, ambos se asemejaban (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. XXIX:184).



Figura 5. Un niño mexica llora al ser ofrecido a un cuexteca o totonaca (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXIV:307)

La sustitución del cuerpo del cuexteca o del totonaca por uno de águila se puede entender a partir de la visión no muy benigna que se tenía de aquellos comerciantes que adquirían a los pobres hambrientos. Los informantes nahuas utilizaron varios conceptos para referirse a éstos tales

⁶² Equivocadamente, Corona Núñez (en *CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXIV:306) interpretó que dicha águila era un tecolote, la cual simbolizaba el hambre, y que en realidad refería a un *tlacatecolotl*.

como *tlatlametl*, *tehuie*, *tzotzoca*⁶³ y *motzol* (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap.VIII:23), todos sinónimos del ser avaro. A partir de la representación del habitante del Totonacapan con cuerpo de águila, los mexicas dejaron plasmado el carácter rapaz que mostró aquél al intercambiar su maíz por hijos de familias nahuas, así como el águila descende del cielo y con sus garras prende ávidamente a su presa.⁶⁴

Como en toda relación interétnica, la propia diferencia del “otro” promueve que sea revestido de representaciones sociales (Echeverría, 2009b). Según los nahuas xolotecos, sus vecinos totonacas y tepehuas, además de ser calificados de caníbales, cuando tienen ganas de comer

⁶³ Pareciera que en el sustantivo *tzotzoca* encontramos dos significados opuestos: mezquino (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 154r), y “pobre, indigente” (Siméon, 2002:737). La entrada *tzotzocayotl* en Molina (*idem*) asienta “escasez, o avaricia”, mientras que Siméon (2002:737) señala para tal concepto “pobreza, indigencia, mezquindad, avaricia, tacañería”. Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 154r) igualmente registra el verbo *tzotzocamaca*, “dar algo apretada mezquina y escasamente”. Aquí, el adverbio “escasamente” es utilizado en una acepción diferente a la usual, dándole el sentido de dar algo con mezquindad, esto es, escatimar demasiado; mientras que escaso también significa “mezquino, nada liberal ni dadivoso” (*Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entradas “mezquino”, “escaso”). Sin embargo, Siméon sí le da a *tzotzoca* y a *tzotzocayotl* la plena acepción de falta de recursos. Tomando ciertas reservas, si tales conceptos engloban a la vez dos ideas opuestas, éstos entrarían en la serie de nombres de naturaleza ambivalente que integran las oposiciones tener/no tener, presencia/ausencia, y que giran en torno a la abundancia y escasez de alimentos, lo cual se reflejó en la concepción de lo divino.

⁶⁴ La imagen de la rapacidad del águila estuvo muy presente en la cosmovisión nahua y conformó uno de los elementos de su imaginario monstruoso, podemos decir, de su bestiario. Dicha imagen se ha conservado en la tradición oral de algunas comunidades nahuas contemporáneas. Con ligeras diferencias, Durán (2002, I, tratado I, cap. LXVII:561) y Alvarado Tezozomoc (1987, cap. CIII:669) cuentan que un macehual del pueblo de Coatepec cultivaba sus milpas, cuando repentinamente un águila descendió y con sus garras lo tomó de los cabellos y lo llevó a un cerro alto donde lo introdujo en una cueva. Este acontecimiento es el inicio de lo que posteriormente fuera considerado un augurio de la perdición de Motecuhzoma Xocoyotzin. Por su parte, Motolinía (1996, cap. XLVII:303-304) refiere la noticia de que a cuatro o cinco leguas de Tehuacan habitaban ciertos seres alados en una gran sierra nombrada Cuitlachtepetl, y que de allí bajaban al valle de Ahuacatlan para llevarse a los hombres a su morada y comérselos. Estos animales eran llamados *quetzalcuitlachtli*, razón por la que fueron identificados como grifos por Benavente, pues dicho nombre alude a un lobo emplumado, similar a la bestia mitológica del Viejo Mundo mitad águila y mitad león conocida como grifo. Aunque estos animales no son precisamente águilas, pueden haber guardado similitud con tales aves señaladas por su gran tamaño. En la actualidad, los nahuas de Tlacotepec cuentan sobre águilas de enormes proporciones que se lanzaban sobre la gente y la levantaban de los cabellos con sus grandes garras (Romero, 2006:34). Asimismo, los nahuas de Xolotla hablan de un águila de dos cabezas que hace varios siglos se llevaba a las personas a una cueva para devorarlos. Estas figuras bestiales eran objeto de un gran temor.

carne de guajolote o de gallina y no poseen tales aves, son capaces de intercambiar a sus hijos por cualquiera de éstas. Tal parece que la narración histórica nahua hubiera sufrido una inversión en la época actual, exonerando a los nahuas de sus acciones pasadas y proyectándolas en el extranjero. Si en el siglo XV y principios del XVI fueron los nahuas quienes intercambiaron a sus hijos por el maíz de los totonacas, ahora son éstos -junto con los tepehuas-, en el imaginario nahua, quienes intercambian a sus hijos por guajolotes o gallinas.⁶⁵

Además de la migración nahua a tierras del actual Veracruz, al enterarse de la resolución dispuesta por los habitantes de las provincias de la Triple Alianza, los totonacas y cuextecas vinieron con gran cantidad de maíz a Tenochtitlan a comprar esclavos en venganza de sus habitantes. También se dirigieron a otras ciudades como Tetzaco, Chalco, Xochimilco y las poblaciones tepanecas. Hay que recordar que los mexicas dirigieron varias excursiones militares hacia el Totonacapan para hacer tributarias a sus provincias y así beneficiarse de los productos de dicha región. Sin embargo, sus moradores fueron reacios a los embates de la Triple Alianza y continuamente se rebelaban (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XIX:218; XXIV:253; Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. XL:109; cap. LXXX:201; Echeverría, 2009b:176).

De las ciudades mencionadas, los cuextecas y totonacas obtuvieron cantidad de esclavos, adultos y niños, a quienes les pusieron el *cuauhcozcatl*, collar de madera que indicaba la condición de esclavitud de la persona. Puestos en hilera los sacaban de las ciudades con grandes lloros y clamores al cielo; y así quedaban divididas las familias (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:297; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XL:166-167). Como una medida preventiva y propiciatoria, los niños comprados por los habitantes del Totonacapan fueron sacrificados a sus dioses, pues

⁶⁵ Estamos conscientes de que los nahuas del centro de México durante el Posclásico Tardío y los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla son dos cosas diferentes, pero las similitudes en sus narraciones son innegables.

de este modo trataban de evitar que la sequía y la hambruna ocurrieran en sus tierras (Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. XLI:111). Esto nos habla de creencias religiosas y prácticas rituales compartidas entre los diferentes pueblos mesoamericanos con respecto a las deidades de la lluvia y los mantenimientos. De igual manera que los toltecas y los mexicas, los totonacas y cuextecas concibieron el sacrificio de infantes como el medio requerido para agradar y buscar el favor de los dioses del agua.

Junto con los habitantes del Totonacapan, los nahuas pudientes -comerciantes y *calpixque*- de ciudades tepanecas y acolhuas también acudieron con su maíz a Tenochtitlan para comprar mexicas. Con el mismo propósito llegó gente de Cuitlahuac, Mizquic, Chalco, Huexotzinco, Cholula y Toluca, entre otras ciudades. Los que se ofrecieron fueron sacados de Tenochtitlan y dirigidos hacia las ciudades vecinas. “...iban llorando de dolor todos y de lástima de verse esclavos siendo hijos de mexicanos, los más ilustres que en todo este orbe y mundo mexicano hay, e iban algunos de los mozos con esfuerzo y remangados los brazos. Otros de tristes iban llorando, otros cantando sus desventuras” (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XL:166-167). Al llegar a los pueblos, se desempeñaron en actividades como cortar y traer leña de los montes; labrar los campos de cultivo; y cosechar el maíz donde había germinado (*ibid.*:167).

Las personas que se vendían como esclavos eran los pobres, los huérfanos y los indigentes hambrientos. La percepción social de aquéllos que llegaban a hacerlo era bastante severa, pues se consideraban como gente que no tenía orgullo, que se comían a sí mismos. Su esclavitud les acontecía por no haber sido previsores y vivir en negligencia antes de que comenzara el año *ce tochtli*. En la representación del que se hacía esclavo por hambre volvemos a encontrar la ausencia/presencia de alimento, pues al venderse se ingería a sí mismo (Sahagún, 1955, FC, lib. VII, cap.VIII:23-24; 2002, II, lib. VII, cap. VIII:707-708).

Al venderse a sí mismo, la persona también sentenciaba a sus hijos, a sus descendientes y a todo su linaje a una vida de esclavitud. Los hijos o nietos heredaban la esclavitud de sus progenitores a perpetuidad, por lo que se decía que los hijos heredaban la transgresión (*tlatlacolli*) de sus padres en tiempos de hambruna, pues sabiendo que se acercaba el año *ce tochtli*, no habían sido precavidos en abastecerse de lo necesario. Al madurar, al ya utilizar los instrumentos de labranza, la servidumbre caía sobre ellos: “ya eran el perro de la gente, el guajolote de la gente”. “De esta manera, se dice que sus padres, sus abuelos, se unoaconejaron: entonces tomaron antigua transgresión” [*Ic mitoa, ca mocetochuique in intahoan in inculhoan: inic quicuique veuetlatlacolli*] (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap.VIII:23-24). Esta modalidad de esclavitud era nombrada *huehuetlatlacolli*, traducida por Motolinía (1996, cap. LXXXVI:515) como “culpa o servidumbre antigua”.

Benavente (*ibid.*, cap. LXXXV:512; cap. LXXXVI:515) señala las particularidades que tenía este tipo de sujeción. Al vender los padres a un hijo, lo cual se hacía frente a testigos, automáticamente toda la progenie adquiría la condición de servidumbre para que no recayera en una sola persona, por lo que los hijos se rotaban cada determinado tiempo. Si el hijo vendido moría era suplido con otro. O si ya había servido por algunos años y quería descansar o casarse, decía a sus hermanos que juntamente con él estaban obligados y habían gozado de su venta, por lo que uno de ellos debía de remplazarlo en su servicio por algún tiempo. Al momento de hacer el intercambio, el dueño pagaba de nuevo tres o cuatro mantas o cargas de maíz.

Además de esta esclavitud a perpetuidad, que posiblemente fue establecida con tales características para que sirviera de castigo y recordatorio al que se vendía -lo cual se hacía extensivo a su descendencia- por la transgresión en que había incurrido, existió otro tipo de esclavitud menos agresivo donde la persona podía ser liberada de la condición de servidumbre al momento de restituir aquello que se había

dado por su compra, así como todo el alimento que había consumido durante su esclavitud. Por esta vía, los padres se encontraban en posibilidad de recuperar a sus hijos una vez pasada la hambruna (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:297; II, tratado II, cap. XX:189). Por su parte, Alvarado Tezozomoc (1944, cap. XL:167) señala que algunos se vendían por un determinado tiempo, y al acabarse éste podían regresar a su casa. Desgraciadamente, las fuentes no indican cuando aplicaban tales formas de sujeción.

Como anteriormente se ha señalado, no sólo en calidad de esclavos vivieron los nahuas en la región del Totonacapan, familias enteras fueron a residir allí debido a sus tierras fértiles, quienes hicieron residencia permanente por el miedo de experimentar nuevamente el hambre, siendo especialmente el caso de las familias tenochcas, pues sabían que su ciudad carecía de tierras de sembradío y que todos los alimentos venían del exterior (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:297-298; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XL:168; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XLVII:220). Es muy posible que uno de los orígenes de los grupos nahuas actuales del Estado de Veracruz remita a esta gran migración de 1454. Después de haber transcurrido tres años de hambre llovió a cántaros. Los cultivos empezaron a germinar y se cosechó con abundancia. Gracias a esto, los padres comenzaron a recuperar a sus hijos. Algunos volvieron a sus ciudades y recobraron sus casas y tierras (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXX:297).

Antes de continuar con la historia quisiera dedicar un espacio a la narración de un nahua xoloteco sobre la gran hambruna que sufrió su pueblo en los primeros años de la Revolución. La siguiente información, que le fue contada por sus ancestros, conserva ciertos paralelismos con las narraciones nahuas de hambre registradas por las fuentes coloniales. Cuenta que durante el movimiento armado, cuando llegaba el ejército arrasaba con toda la milpa, lo que hubiera se lo comían, incluso el elote crudo, por lo que en aquellos días no había nada que ingerir. En la plaza

dominical en Pahuatlán, que es la cabecera municipal, nada más se vendían dos “cuartillitos”⁶⁶ de maíz por persona. En cada puesto había un policía vigilando que no se vendiera más a la gente. Aunque la familia fuera de 10 o 20 personas, no les interesaba a las autoridades. La población de Xolotla recurrió a comer raíz de plátano o la espiga de la milpa, pues no se pudo cosechar maíz. “¡Era una cosa terrible en aquellos años, una hambruna!”. Posteriormente hubo una fiebre a finales de octubre de 1917, la cual, dicen, provocó nuevamente una “hambruna horrible”. Mucha gente moría diariamente. Había fosas para cuatro o cinco personas; incluso sin caja las enterraban. A esta fiebre le llamaron *huey totonqui*, “gran fiebre”. Los que estaban moliendo el chile ancho para Todos Santos repentinamente morían.

Los xolotecos consideraron que estos azotes fueron un castigo de Dios por su maldad. Y en la actualidad este pensamiento sigue persistiendo: “casi la mayoría de la gente de Xolotla piensa que estas calamidades suceden por cosas que hicieron”. Nuestro informante relató que hace 15 años una muchacha le dijo: “oiga compadre, quién sabe que cosa nos puede sobrevenir, pobre de nosotros”. Él preguntó por qué, a lo que ella contestó: “porque según supe que un muchacho asesinó a seis personas: su papá, su mamá y cuatro hermanos suyos”.

Las causas de la hambruna en el caso xoloteco fueron el arrasamiento de las milpas por los ejércitos revolucionarios, en primer lugar, y la gran fiebre, en segundo lugar. Esta fiebre ocurrió durante la época de secas, a finales de octubre. Como en esta época del año se efectúa la cosecha, las tropas se beneficiaron sin dificultad de todo el fruto maduro disponible. Tal como ocurrió en época prehispánica, de lo poco que se podía consumir en tiempos de carestía era la espiga de maíz. La orden establecida por las autoridades respecto a la venta del maíz -hay que precisar que fue una orden mestiza, no indígena- nos recuerda un dato

⁶⁶ Un cuartillo es una medida que equivale aproximadamente a un kilo y medio, y se ocupa para tasar semillas.

registrado por la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2000, cap. XX:73), el cual dice que tras una hambruna ocasionada por una helada 132 años después de la fundación de Tenochtitlan, se dictó una ley que condenaba a muerte a cualquier persona que tomara una mazorca de maíz, incluso si pertenecía a su milpa. Por otro lado, varias veces hemos señalado la intervención divina en las catástrofes humanas, las cuales tienen su origen en las faltas cometidas por los hombres. Por lo tanto, dichas desgracias son consideradas la materialización del enojo del dios. Esta idea de origen precolombino tiene eco en la actualidad.

Las similitudes que encontramos en ambos contextos de hambruna separados en el tiempo por más de cinco siglos no son casualidad. La serie de desencadenantes de una hambruna es similar en diferentes partes del globo terráqueo. En la región francesa de Beauvais, en el siglo XVII, las crisis agrícolas provocaron, entre otras desgracias, el consumo de alimentos inmundos -ortigas cocidas, semillas desenterradas, desechos de carne recogidos en los mataderos. Y con la miseria y el hambre vinieron las “fiebres perniciosas y mortíferas” (Goubert, 1960, citado por Delumeau, 2005:256).

Una de las maneras de conmemorar un evento de gran magnitud es dándole materialidad, lo que le proporciona una permanencia relativa y un refuerzo a su recuerdo. El recuerdo deviene en un hecho social compartido al ser asimilado por la población bajo los mismos criterios culturales. Esto facilitará su reproducción generacional básicamente por vía oral. El dato material y el dato oral confluyen y se nutren mutuamente. En conmemoración de la terrible hambruna y mortandad que sufrieron los tenochcas, y de la manera en que Motecuhzoma Ilhuicamina había actuado para tratar de mantener a su pueblo, éste mandó labrar su imagen junto con la de Tlacaelel en una de las peñas de Chapultepec. Mediante este acto de Estado se exaltaron sus figuras y las grandes proezas que habían realizado juntos. Y para precisar la fecha y la naturaleza del suceso a recordar, junto a las dos imágenes labradas en

la piedra se esculpió el año *ce tochtli* (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXXI:299; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XL:168).⁶⁷ Una de las láminas contenidas en la obra de Durán (2002, I:lám. 19) representa el momento preciso en que Moctezhoma I es retratado en la roca (fig. 6).

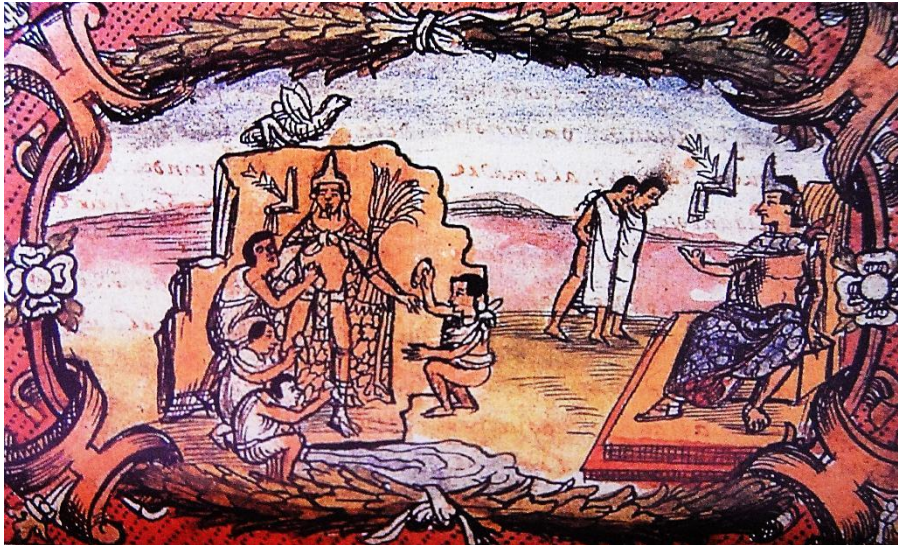


Figura 6. Moctezuma Ilhuicamina es retratado en una roca de Chapultepec (Durán, 2002, I:lám. 19)

Estos petrograbados no sólo sirvieron de recordatorio histórico y remembranza de las hazañas del *tlatoani*, sino también de recordatorio emocional. El miedo al hambre y a la muerte ocasionada por ella -representado por el año uno conejo-, así como la ejecución de prácticas para tratar de aminorar la situación de crisis y establecer una cierta seguridad -encarnada en las figuras de poder y autoridad del *tlatoani* y el *cihuacoatl*-, constituyeron la esencia del acontecimiento traumático de la hambruna. Una de las cualidades del objeto es ser evocador: facilita el

⁶⁷ Los restos arquitectónicos y escultóricos del cerro de Chapultepec tuvieron tres eventos destructivos: primeramente por el Obispo Zumárraga en 1539; posteriormente, la construcción de un palacio de virrey en la cima del cerro a finales del siglo XVII; y finalmente, por la acción de unos vándalos que utilizaron explosivos a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Chapultepec fue famoso por ser el lugar donde los *tlatoque* tenochcas tenían sus retratos grabados en la roca. Solamente una imagen de gobernante se conserva en tal lugar (Pasztory, 1998:127), la cual ha sido identificada como Moctezuma Xocoyotzin por Nicholson (1959).

recuerdo que se pone en contacto con lo afectivo, lo cual permite que su contenido sea más fácilmente asimilable y duradero (*véase* Sørensen, 2000:78).

Otra obra material, cuyo fin no fue conmemorativo, es narrada por Torquemada (1975, I, lib. II, cap. LXXIII:279, 281) al finalizar la narración de una hambruna en tiempos de Motecuhzoma Xocoyotzin, que con seguridad corresponde a la de los años 1505-1506 (Clavijero, 2003, lib. V:189). Cuenta el franciscano que al haber pasado dicho sufrimiento, los mexicas dedicaron un templo a Chicomecoatl con el sacrificio de los cautivos habidos en la guerra contra Quauhnelhuatlan, cuyo objetivo era tenerla propicia y que no hubiera escasez de alimentos, pues el recuerdo del hambre era reciente y tenían gran temor de que nuevamente ocurriera.⁶⁸

2.5 La inundación de Tenochtitlan en tiempos de Ahuitzotl

La ausencia de las lluvias provocaba terribles hambrunas y muertes, en tanto que la abundancia de agua particularmente anegaba las habitaciones, edificios públicos y cultivos de la ciudad. La situación lacustre de Mexico Tenochtitlan era muy beneficiosa en cuestión de recursos, lo cual permitió suplir un poco el hambre que sufrieron los tenochcas en 1454, principalmente los pobres. Sin embargo, su mismo contexto geográfico era proclive a sufrir inundaciones, aspecto que generaba un gran temor en la población. Y si a esto se sumaban las malas decisiones del *tlatoani* en turno, la situación se agravaba aún más.

Una de las mayores inundaciones padecidas en Tenochtitlan ocurrió cuando Ahuitzotl ordenó el encausamiento de cinco cuerpos de agua de Coyohuacan hacia su ciudad, siendo el principal de éstos el Acuecuexatl, que se caracterizaba por sus aguas turbulentas. El año en que ocurrió esto fue *chicome acatl* (siete caña), 1499 (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:58;

⁶⁸ Según Clavijero (2003, lib. V:189), el templo fue dedicado a Centeotl.

Códice Aubin, 1980:78; *CVL* 3738, 1964, III, lám. CXXVI:273;⁶⁹ Chimalpain, 1997, 3ª relación:225). Este evento estuvo caracterizado por la intransigencia y la imprudencia de Ahuitzotl, cuyas acciones provocaron la inundación de su ciudad y, por desgracia, su propia muerte.

Las narraciones más extensas sobre este hecho nuevamente están consignadas en las historias de Durán y Alvarado Tezozomoc, en las cuales se ponen de relieve con gran detalle los rituales y ofrendas dedicados a Chalchiuhtlicue, esto es, al agua, así como la naturaleza ambivalente de la diosa: su acción benéfica y a la vez destructora encarnadas en dicho elemento. La misma práctica ritual y sacrificial era destinada a propiciar a Chalchiuhtlicue y tratar de impedir sus efectos desastrosos, de lo cual se conserva evidencia material en la región de Tula. Asimismo, los relatos nos muestran las acciones emprendidas por el pueblo para sobrevivir, y los trabajos estatales para restaurar la estructura y orden de la ciudad.

Poco después de morir Tlacaelel se ordenó a los tenochcas que hicieran camellones en sus huertos para sembrar maíz, frijol, calabaza, chile y otras legumbres, plantas y árboles. Una de las razones era que la ciudad se viera adornada y florida. Por la falta de agua todo se secaba y marchitaba; y cuando no llovía bajaba el nivel de las acequias y apenas se podía navegar. Por estos motivos, Ahuitzotl deseó traer el agua del Acuecuexatl, también llamado Acuecuexco, que se encontraba en la ciudad tepaneca de Coyohuacan (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLVIII:429; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXIX:559). Según Veytia (2000, II, apéndice, cap. VIII:698), el *tlatoani* de Tenochtitlan quiso beneficiarse del agua de Huitzilopochco (Churubusco).

Ahuitzotl mandó una embajada para exponerle su demanda al *tlatoani* de Coyohuacan, Tzotzomatzin, quien se opuso diciendo que el Acuecuexatl era muy peligroso, pues a veces rebasaba su nivel y se

⁶⁹ Aunque el *Códice Vaticano Latino* narra solamente mediante figuras la inundación, siguiendo la cronología establecida en el *CTR* -al cual le faltan dos láminas, una de ellas es la que contiene dicha fecha- se puede determinar que ocurrió en 1499.

desbordaba, lo cual podía causar mucho daño a su ciudad. “...muchos la han visto [el agua del Acuecuxatl] hervir con tanta furia y braveza, que da espanto a los que la ven y oyen”. Por ello, Tzotzomatzin exhortaba al tenochca a que se conformara con el agua de Chapultepec y no tratara de llevarse la de su ciudad. Esta respuesta le causó un gran disgusto a Ahuitzotl, quien resolvió en mandarlo matar como escarmiento por su negación en el cumplimiento de la demanda (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLVIII:429; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXIX:559; Chimalpain, 1997, 3ª relación:225).

Tzotzomatzin fue avisado de su sentencia de muerte, pero al ser un *nahualli* confió en sus artes mágicas para enfrentar a sus asesinos, de modo que infundió un gran miedo en ellos al presentárseles en su aposento en diversas figuras de fieros animales y en forma de fuego.⁷⁰ Al enterarse de lo sucedido, Ahuitzotl amenazó a los nobles de Coyohuacan con la destrucción de su ciudad si no entregaban a su gobernante, pero Tzotzomatzin decidió entregarse a sus homicidas tenochcas, quienes le ahorcaron con una soga y lo arrojaron a un pedregal. Poco antes de su asesinato aquél auguró que Tenochtitlan sería anegada y destruida por no haber escuchado sus palabras Ahuitzotl (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLVIII 430-431; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXIX:559-560). También por causa del Acuecuxatl el tenochca mandó matar a Huitzilatzin, *tlatoani* de Huitzilopochco (Chimalpain, 2003, 7ª relación:181).

⁷⁰ Tzotzomatzin se transformó primeramente en una “grandísima y terrible águila” que revoloteaba sobre su *icpalli*. Después tornó en un “feroz y espantoso” jaguar que amenazaba con sus garras y sus fauces a los asesinos. La tercera transformación fue en figura de una serpiente grande y gruesa que estaba enroscada y tenía la cabeza por encima del lomo, la cual echaba humo por la nariz. Esta “horrible y espantosa” culebra empezó a desenroscarse y a arremeter contra ellos. Por último, tomó la forma de un gran fuego cuyas llamas incluso salían del aposento del tepaneca (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLVIII:430-431; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXIX:559-560; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LXVII:266). Junto con el lobo y el murciélago, estos tres animales fueron considerados fuentes inductoras de miedo intenso entre los nahuas, como se vio anteriormente en el caso del águila, y se comentará en próximos apartados (6.1 Seres humanos o seres monstruosos..., 6.4.1 Naturaleza sagrada y ferocidad).

Posterior a este suceso, Ahuitzotl ordenó la aportación de material constructivo a los pueblos comarcanos para la fabricación del acueducto. Además de encañar el Acuecuxatl, Alvarado Tezozomoc (1987, cap. LXXIX:560) precisa que también se condujo el agua de Xochcaatl y Tlilatli; mientras que Sahagún (2002, II, lib. VIII, cap. I:724) añade Huitzilatl y Coatli. Todos estos cuerpos de agua, incluido el Acuecuxatl, se ubicaban entre Coyohuacan y Huitzilopochco. Tras haber terminado la obra hidráulica, antes de dejar correr el agua rumbo a la laguna de Tenochtitlan se preparó todo el ceremonial respectivo a su culto y propiciación: los sacerdotes ejecutantes, los niños a sacrificar y el material de ofrenda (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLVIII:432).

El *teuctlamacazqui* que iba a recibir el agua portaba una corona de plumas de garza; la cara la tenía untada con hule derretido y la frente pintada de color azul. Pendían de sus orejas dos piedras verdes y su labio inferior era señalado por un bezote. Portaba muchas pulseras de piedras verdes y azules; tenía las piernas pintadas de azul y sandalias también azules. En las manos llevaba unas sonajas confeccionadas en caparazón de tortuga, y una bolsa de harina de maíz azul. Cada uno de los adornos, atavíos y accesorios simbolizaban el agua y su culto. Junto con el *teuctlamacazqui*, quien era el representante de Chalchiuhlitue, otros sacerdotes pintados de negro que vestían únicamente *maxtlatl* iban en procesión hacia Mazatlan, primer lugar por el que pasaría el agua, tocando flautas y caracoles delante de aquél. Al momento de correr el agua por este lugar, unos sacerdotes comenzaron a degollar codornices y rociar el agua con su sangre; asimismo, untaban con ésta los bordes del canal. Otros sahumaban el agua con copal; y otros más salpicaban al agua gotas de hule derretido. Estas ofrendas se realizaban al son de instrumentos musicales (fig. 7). Posteriormente, el *teuctlamacazqui* tocó el caracol, se arrodilló y bebió el agua a través de unas escobillas; también la arrojó a ambos lados del canal. Acabado esto, le dio unas palabras de bienvenida al líquido al mismo tiempo que le arrojaba la harina de maíz azul, asimismo

tocaba el *omichicahuaztli*.⁷¹ Luego llegaron los cantores de Tlaloc, los *tlaloca cuicanime*, así como los de Chalchiuhtlicue, quienes venían tocando el *teponaztli* y el *huehuetl*, bailando y cantando himnos dedicados al agua. En ese momento vinieron con la corriente una serpiente gruesa y otras víboras, sanguijuelas, pescado blanco, ranas, ajolotes y otros animales (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLIX:434-436; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXX:561-562; Veytia, 2000, II, apéndice, cap. VIII:698).

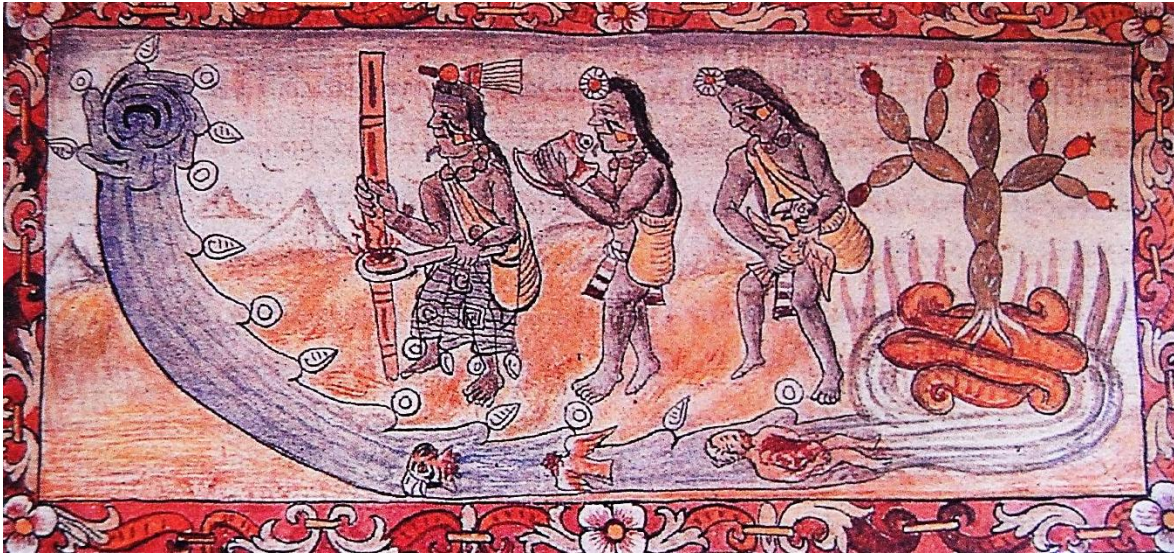


Figura 7. El *teuctlamacazqui* ofrece copal, mientras que un sacerdote toca el caracol y otro degolla codornices para propiciar al agua. En la corriente de agua también se observa el cuerpo de un niño sacrificado (Durán, 2002, I:lám. 34)

El agua cursó por cuatro desagües principales hasta llegar a la laguna de Tenochtitlan, y en cada uno de ellos se sacrificó un niño de seis años. Estos niños estaban pintados de negro y la frente azul, y adornados con papeles en la cabeza. Al llegar el agua a Acachinanco inmolaron a un infante por extracción del corazón, que fue arrojado al canal, y salpicaron el agua con su sangre. En seguida, el agua empezó a hervir y a incrementarse. Posteriormente llegó a Xoloco, a Ahuitzilan y a

⁷¹ Durán (2002, I, tratado I, cap. XLIX:435-436) señala que las ejecuciones rituales del representante de Chalchiuhtlicue fueron realizadas dentro del canal, dando saltos y vueltas.

Apahuaztlan, donde además de sacrificar a los niños por cardiectomía los decapitaron, según la versión de Alvarado Tezozomoc. Al llegar a Apahuaztlan el agua se conectó con la laguna, y ahí fue recibida por Ahuizotl, quien llegó acompañado de sus principales. Portaba tiara, insignias y ropas reales. Se inclinaron ante el agua y comieron tierra como acto de reverencia ante aquel elemento. El *tlatoani* colocó flores alrededor del canal y en el suelo; le sahumó con pipa, y con su propia mano degolló codornices y ofreció la sangre al agua. Le dio la bienvenida y le dedicó unas palabras. Ulteriormente, con sus acompañante, Ahuizotl arrojó a la acequia donde caía el agua del canal gran cantidad de joyas de oro y piedras en figuras de peces y ranas (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLIX:436-437; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXX:562-563).

El agua entraba con gran fuerza y a pocos días empezó a crecer en abundancia. Esto se debió, además, a que ese año había llovido copiosamente (Veytia, 2000, II, apéndice, cap. VIII:699). Al cabo de 40 días que había entrado el agua del acueducto a la laguna de Tenochtitlan fue sobrepasado el cerro Tepetzinco -que se encontraba en medio de la laguna- y Pantitlan. A cada momento la ciudad se iba anegando. La primera medida que tomó Ahuizotl para evitar mayores daños fue la construcción de una gran albarrada, con el objetivo de que el agua que entraba a la laguna no se desbordara y entrara a las casas y edificios. Como no funcionó esta medida, el agua empezó a inundar viviendas, sembrados y camellones, lo que provocó que mucha gente migrara a poblados vecinos por miedo a la inundación y la falta de alimentos (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLIX:437-438; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXX:563-564). Y no sólo Tenochtitlan se inundó, el agua también alcanzó a Cuitlahuac, Mizquic, Ayotzinco y Xochimilco, que igualmente motivó la huida de los cuitlahuacas por las mismas razones que los tenochcas (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:58; véase Sahagún, 2002, III, lib. XI, cap. XII, párr. II:1136).

Ante la petición de los nobles de Tenochtitlan por una solución, Ahuizotl pidió consejo a los *tlatoque* de Tetzco y Tlacopan, momento que utilizó Nezahualpilli para reprender al tenochca sobre la muerte de Tzozomatzin. Le dijo que había “ofendido y pecado contra los dioses, cuya semejanza representaba [...] [el *tlatoani* de Coyohuacan], a cuyo cargo ellos habían dado el gobierno de aquella república, y a esta causa permite el Señor de lo creado que se destruya y despueble esta ciudad”. Luego, el acolhua sugirió que los buzos encontraran la manera de cerrar la entrada de agua del Acuecuexatl y de los otros cuerpos acuáticos. Además del recurso técnico, Nezahualpilli indicó el recurso ritual, que se superponía al anterior. Señaló que debía de reunirse mucho material de ofrenda -el cual fue proporcionado por los pueblos circunvecinos-, y lo más importante sería el sacrificio de hijos de padres nobles,⁷² con lo que quizás se aplacaría la ira de Chalchiuhtlicue contra Ahuizotl y detendría el paso del agua (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLIX:438-439; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXX:564-565).

Junto con 15 buzos, los *tlatoque* de la Triple Alianza y sacerdotes con vestiduras de Tlaloc se dirigieron al Acuecuexatl. Los gobernantes realizaron sacrificios de codornices y ofrendaron papel, hule, copal y otros objetos preciosos al agua. Asimismo, los sacerdotes le sahumaron y le arrojaron papel y copal atado con papel y hule. Después tocaron flautas e hicieron sonar caracoles, momento en el que los buzos se metieron al agua, quienes tenían el cuerpo pintado de negro y la cara de azul con hule. Posteriormente los sacerdotes sacrificaron a los niños, cuyos corazones fueron arrojados al agua así como su sangre era salpicada en ésta. Luego se punzaron las orejas, brazos y espinillas, y con esta acción el agua comenzó a hervir. Los buzos enterraron en el fondo de los manantiales

⁷² Alvarado Tezozomoc (1987, cap. LXXX:564-565) señala que debían sacrificarse “principales”, pero no especifica que fueran niños. Sin embargo, Durán (2002, I, tratado I, cap. XLIX:439) sí asienta que se inmolaron infantes. Asumimos que se sacrificaron niños nobles por mantener coherencia con otras fuentes coloniales (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:13; Motolinía, 1996, cap. XIV:193).

gran número de objetos preciosos; mientras que también se arrojaron imágenes de sus dioses en piedra, especialmente una con la figura de Chalchiuhtlicue. Con esto se lograron cerrar los ojos de agua. Finalmente, Ahuizotl mandó destruir las presas para que el agua siguiera su antiguo curso (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLIX:439-440; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXXI:566).

Con el problema del agua solucionado, Ahuizotl “les rogó [a los nobles tenochcas] le perdonasen y culpasen a su niñez y poco entendimiento” la destrucción de la ciudad y el hambre que él había ocasionado. Acto seguido comenzó la restauración de Tenochtitlan. Como la ciudad estaba inundada y no era transitable a pie, el *tlatoani* solicitó un total de 32 mil canoas de varias poblaciones. Éstas fueron repartidas entre los nobles y la gente del pueblo para guardar sus posesiones y dormir en ellas, pues sus casas eran inhabitables. También repartió entre la población mantas y huipiles, e hizo traer 800,000 cargas de maíz de todas las provincias tributarias así como chile, tomate, aves, venados, conejos y otros productos, para remediar el hambre. Por último, Ahuizotl mandó reconstruir todas las viviendas y los edificios estatales, y aprovechando que ya eran edificios viejos fueron renovados. Además se tomaron medidas constructivas para evitar un incidente parecido. Todo esto fue hecho por manos extranjeras (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XLIX:440-441; Tezozomoc, 1987, cap. LXXXI:567).

El costo que tuvo que pagar Ahuizotl por conducir el agua del Acuecuexatl hacia Tenochtitlan fue alto. En algún momento de la inundación de la ciudad, el gobernante se encontraba en un cuarto de la planta baja de su palacio, cuando repentinamente entró un golpe de agua con mucha abundancia. Por temor a ahogarse trató de salir con rapidez, pero al ser la puerta muy baja se pegó fuertemente en la cabeza, lo que originó su muerte tres años después (Veytia, 2000, II, apéndice, cap. VIII:699).

Hay varios aspectos a destacar de la narración. Cada uno de los atavíos y adornos de los diferentes actores del culto al agua, ya sean el *teuctlamacazqui*, los sacerdotes o los niños sacrificados -también los buzos-, apunta hacia este líquido y Chalchiuhtlicue, y permite establecer una identidad con la diosa. Esta aproximación a la divinidad hace que las prácticas rituales cobren mayor fuerza. Además del material de culto común a todos los dioses y momentos rituales como el papel, el copal y la sangre de codornices decapitadas, el hule y el sacrificio de niños viene a redondear y darle eficacia al culto a los dioses del agua, tal como había sido demandado por ellos mismos en tiempos míticos -en el caso del sacrificio infantil. En los primeros apartados de este capítulo vimos que la característica que señalaba a los infantes como seres sacrificiales deseados por los *tlaloque* eran los dos remolinos en el cabello. Otro rasgo que cobró importancia fue la ascendencia noble de los pequeños, lo cual, según los *Anales de Cuauhtitlan* (*supra*, apartado 2.2), también fue demandado por los dioses de la lluvia. Es posible que esto haya tratado de potencializar el culto a los dioses del agua en general.

La extracción del corazón y la decapitación fueron las prácticas sacrificiales comunes ejecutadas en los niños en el culto a dichas deidades, como se observa en las fiestas de las veintenas dedicadas a éstas (Durán, 2002, II, tratado II, cap. VIII:91, 93, 97). Además del ofrecimiento de corazones a los *tlaloque* y Chalchiuhtlicue, con la decapitación se producían chorros de sangre que derramados en el agua la propiciaban, situación similar al degollamiento de codornices. Este líquido vital también era vertido sobre la tierra para fructificarla (Baquedano y Graulich, 1993:165), así como Tlaltecuhтли lo requirió en el mito para tal efecto (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:153).

Unos de los elementos de culto por excelencia son los corazones y la sangre humanos, y el receptor es sensible a su contacto. Al momento de arrojar los corazones de niños y su sangre al agua para propiciarla ésta hirvió. Mismo efecto ocurrió cuando los sacerdotes derramaron su sangre

para impedir que el agua siguiera destruyendo la ciudad. Una respuesta similar de tal líquido era percibida en la fiesta de Etzalcualiztli cuando arrojaban los corazones de los cautivos al remolino de Pantitlan, momento en que “se alborotaba [...] y hacía olas y espumas” (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XXV:208; véase Durán, 2002, II, tratado II, cap. VIII:99). Las prácticas rituales como el baile, el canto y la música igualmente tuvieron un efecto sobre el agua provocando un evento portentoso: la aparición de animales de la laguna en el canal del Acuecuexatl, lo cual también nos habla de la sobreabundancia de las aguas de tal cuerpo acuático.

En el relato anterior podemos apreciar que el ritual dedicado a Chalchiuhtlicue posee en cierta forma un carácter bidireccional. Cada uno de los elementos de la ofrenda dirigido al agua para propiciar su entrada a Tenochtitlan se repitió en el ritual destinado a evitar que siguiera incrementándose y anegando aún más la ciudad. La sangre de codornices degolladas, el copal, el hule, el papel, la música producida por flautas y caracoles, el baile, el canto, el himno y el sacrificio de niños, fueron utilizados en ambos rituales. Sin embargo, ciertos elementos diferenciales determinaron su naturaleza específica. En el primer ritual la harina de maíz azul, el sonido del *omichicahuaztli* y las joyas de oro y piedra en figuras de peces y ranas, son claros elementos propiciatorios. Mientras que en el segundo ritual se autosacrificaron los sacerdotes y se arrojaron al agua figuras de dioses, una de ellas con la imagen de Chalchiuhtlicue. Para evitar el enojo del dios o apaciguarlo se le ofrecía sangre derramada de diferentes partes del cuerpo -orejas, lengua, pecho, muslos, pantorrillas y espinillas- mediante autosacrificio (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIX:174). Igualmente, las figuras de los dioses, en especial la de Chalchiuhtlicue, pudo tener el mismo significado de aplacar su ira representada por la violencia de las aguas del Acuecuexatl. Aunque las acciones técnicas como el cegamiento de los ojos de agua y el rompimiento de las represas fueron las determinantes en la cesación del hundimiento,

el sacrificio de niños se vio como el hecho inminente en la consecución de tal fin.

La inundación provocada por los cuerpos de agua de Coyohuacan expresan con vehemencia la doble identidad de Chalchiuhtlicue encarnada en las aguas benéficas y las aguas destructoras, lo cual se proyectó en algunos de sus apelativos.⁷³ En el nombre Chalchiuhtlicue, “la de la falda de chalchihuites”, se indica la esencia de esta diosa: el agua, simbolizada mediante un objeto precioso,⁷⁴ lo cual le da su carácter primario. Esta advocación representa las aguas moderadas y constantes que permiten la fructificación de los cultivos y la vida lacustre. Por otro lado, la misma divinidad personificaba las aguas turbulentas, aquéllas a las que se temía por sus efectos devastadores y que estaban bastante bien escenificados en las aguas del Acuecuexatl, también llamado Acuecuexco o Cuecuexatl, cuyo propio nombre parece indicarlo. Dedicemos unas palabras a su etimología y connotaciones para después enlazarlo con otros nombres de la diosa del agua.

Si derivamos la etimología de Acuecuexco obtenemos los vocablos *atl* y *cuecuex* y el locativo *-co*. La voz *cuecuex* no se encuentra en Molina, pero sí contamos con el concepto *cuecuech* que refiere al “travieso y desvergonzado” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 25v). Para Rudolf van Zantwijk (1989:160), las raíces *cuex* y *cuech* están estrechamente relacionadas y posiblemente pueden considerarse como una sola raíz. En el mismo tono, Patrick Johansson (2002:15) señala que los fonemas *x* y *ch* son alófonos en ciertas palabras nahuas. Para López Austin (1985a:273), el nombre *cuecuex* significa, entre otras cosas, inquieto, agitado y desvergonzado. A partir del vocablo *cuecuech* se forman varias palabras que conllevan una carga de inmoralidad y de sexualidad excesiva. Así, tenemos el concepto *tecuhcuecuechtli*, “truhán”, que se aplicaba a los señores que decían “chocarrerías y palabras de burla”

⁷³ Véase el apartado 2.1 Dioses del agua y de los mantenimientos.

⁷⁴ Véase la nota 7 de este capítulo.

(Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. XX:568). Para referirse al “insensato, sordo, tardo de entendimiento” utilizaban los conceptos “*cuechcuech cocoyocpol, cuechcuech cocoyoc*” (*Códice Carolino*, 1967, fol. 235v:56). El baile llamado *cuecuechcuicatl* identificaba un “baile de mujeres deshonestas y de hombres livianos” (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XXI:199). Por último, *cihuacuecuech* era la “mujer desvergonzada y deshonesto” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 22v).

El término *cuecuex*, entonces, parece aludir a la naturaleza de las aguas del Acuecuexco, que se caracterizaban por ser agitadas, inquietas (véase Robelo, 2001:7). Aquí tenemos un claro ejemplo de la proyección del ámbito humano al natural: las propiedades del *cuecuex* son transferidas a un cuerpo de agua de semejantes rasgos, siendo los más sobresalientes lo convulsivo y la desmesura.⁷⁵ De forma análoga al Acuecuexco tenemos el nombre Acuecuyotl dado a Chalchiuhtlicue (*supra*, apartado 2.1), conceptos que guardan una estrecha similitud.

El vocablo Acuecuyotl remite a las aguas turbulentas, uno de los nombres que identificaba la presencia violenta de Chalchiuhtlicue. El colectivo *cuecuyo*, por ejemplo, significa “lleno de ondas” (Molina, sección español-náhuatl: fol. 90v). Se ha sugerido que aquel nombre es reduplicativo de *acueyotl* (Siméon, 2002:15; Robelo, 2001:7), ola, onda de agua, oleaje, marea (Molina, 2002, sección náhuatl-español: fol. 3r; Siméon, 2002:15). Otro nombre de la diosa relacionado en significado es Atlacamani, cuya versión ofrecida por Molina (2002, sección náhuatl-español: fol. 8r) dice: “estar la mar alterada por la tormenta”. “Estar agitado, revuelto, hablando del mar”, señala Siméon (2002:39). Los vocablos que forman este concepto son el sustantivo *atlacatl* y el verbo *mani.ni*. El primer concepto se presta a confusión porque puede poseer

⁷⁵ En una investigación anterior propuse la analogía entre el Acuecuexatl y los cuextecas a partir de la partícula *cue* y su reduplicación, así como de la naturaleza de estos dos: ambos son sobreabundantes -en términos sexuales en el caso del cuexteca- al punto de llegar a desbordarse; son caracterizados por el exceso en lugar de la medida (Echeverría, 2009b:171, 173).

dos significados opuestos según el tipo de marca que tenga la “a” inicial: con acento grave o saltillo, *àtlacatl* es “hombre inhumano, y sin razón” (el perverso); mientras que con vocal larga, *ātlacatl* remite al “hombre de agua”, “marinero, o pescador” (Carochi, 1983, lib. V, cap. VI:127). Con base en la definición dada por Molina de Atlacamani, que denota lo alterado de las aguas, nos inclinamos por el primer significado. De hecho, una de las versiones que da Simeón (2002:39) de *atlacatl* es “agitado”. Para Paso y Troncoso, Atlacamani quiere decir “‘está (como) la gente desatinada’, y translaticiamente daban a entender que estaba agitada o alborotada [el agua]” (citado por Robelo, 2001:19).⁷⁶ El significado literal de Atlacamani sería “está extendido agitado”, que da a entender lo revuelto del mar.

En su aspecto destructor, Chalchiuhtlicue poseyó atribuciones de inmoralidad que fueron proyectadas a las aguas turbulentas y alborotadoras.⁷⁷ Los nombres Acuecuyotl y Atlacamani posiblemente distinguían las aguas agitadas no necesariamente marinas de las alteradas aguas del mar. Por ello, Atlacamani era uno de los nombres del océano (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. I:247).⁷⁸

Es muy interesante cómo el ámbito de la moral se desplaza hacia todos los ámbitos de interacción del ser humano. El nahua pretendía regir su vida bajo el principio de moderación, por lo que cualquier exceso del comportamiento era señalado como un acto inmoral. De igual forma, ciertos movimientos en las esferas natural y humana fueron tipificados como excesos con base en sus criterios morales. Así como el agua intempestiva fue calificada en términos de exceso, los movimientos erráticos del conejo y del venado simbolizaron el vagabundeo (Burkhardt,

⁷⁶ En cambio, para Cecilio Robelo (2001:19), el contexto del nombre Atlacamani da a *atlacatl* el significado de “hombre de agua”.

⁷⁷ Las características de “masiva, de potente, de incontrolable, de profunda y de tenebrosa”, identificaron al agua como un anti-elemento en Occidente (Delumeau, 2005:60).

⁷⁸ Sobre el océano, véase el apartado 7.2 Lugares acuáticos.

1986:111; Echeverría, 2009b:220). Los elementos naturales fueron moralmente humanizados.⁷⁹

Ahí donde las fuentes históricas finalizan un relato, éste es complementado -algunas veces- por la arqueología, la cual nos remite de nuevo a la información escrita, generando así un conocimiento en espiral. Las crónicas del siglo XVI no registran que Ahuitzotl haya mandado labrar alguna figura alusiva al encausamiento de las aguas del Acuecuexatl o a la inundación provocada por éste, solamente señalan que ordenó esculpir en una peña de Chapultepec su figura (Durán, 2002, I, tratado I, cap. L:449), la cual ya no existe. Sin embargo, contamos con varias representaciones materiales que aluden a estos eventos, elaboradas con un año de separación. El llamado Relieve del Acueducto (fig. 8), resguardado en el Museo Nacional de Antropología, fue probablemente elaborado para la dedicación del acueducto en tiempos de Ahuitzotl. Representa al *tlatoani* sentado con las piernas cruzadas y derramando sangre de su oreja. Su glifo, el *ahuitzotl*, está enfrente de él, y delante del animal la fecha *chicome acatl* (siete caña), 1499, año en que fueron conducidas las aguas del Acuecuexatl hacia Tenochtitlan. Detrás del tenochca se encuentra una serpiente emplumada que hace referencia a Quetzalcoatl (Pasztory, 1998:162-163).

⁷⁹ Esto lo veremos también con el Sol cuando se eclipsaba (apartado 3.1.3 Prácticas defensivas contra el eclipse de sol), y con el río llamado Pinahuizatl (apartado 7.2 Lugares acuáticos).

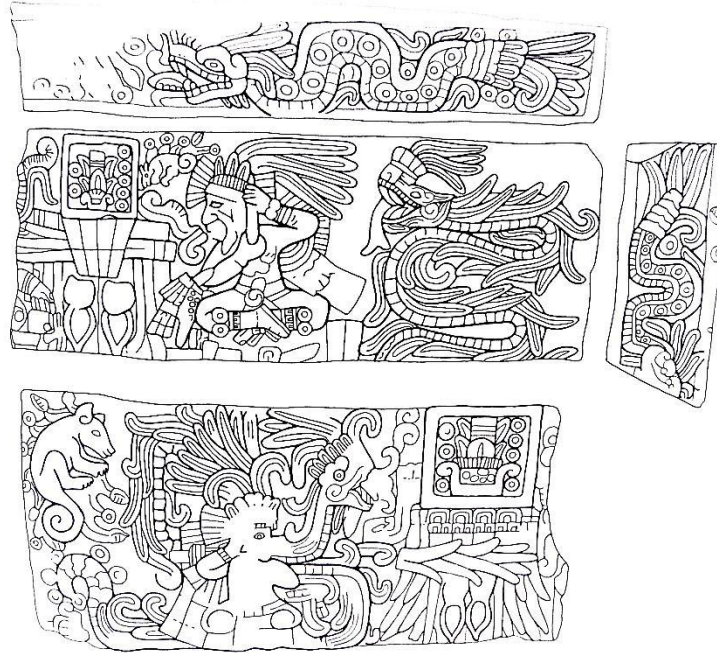


Figura 8. Relieve del Acueducto (Pasztory, 1998:163, fig. 119)

Por otro lado, en el cerro La Malinche, en el área de Tula, se tallaron relieves (fig. 9) compuestos por una imagen frontal femenina asociada con elementos acuáticos, cuyos brazos extendidos sostienen una planta de maíz y un objeto interpretado como un bastón ritual por Pasztory (1998:127). Esta figura ha sido identificada como Chalchiuhtlicue (Umberger, 1997 [1981]:158; 1987:73).⁸⁰ Su imagen se haya confrontada por una figura masculina de perfil la cual se sangra una oreja. Detrás de esta figura, en segundo plano, se representa una serpiente emplumada; mientras que sobre el personaje se labró la fecha *ce acatl*. Dichos elementos le confieren la identidad de Quetzalcoatl a la figura (Umberger, 1997 [1981]:157; 1987:73-74; Pasztory, 1998:125, 127). Estos relieves fueron esculpidos en la fecha *chicuey tecpatl* (ocho pedernal), ubicada a un costado de Chalchiuhtlicue, que seguramente corresponde a 1500, de acuerdo con Umberger (1997 [1981]:161; 1987:74). En este año “se

⁸⁰ Las representaciones femeninas frontales con tales atributos recuerdan las deidades del maíz y del agua escenificadas en los murales de Teotihuacan, y que pudieron haber tenido alguna connotación arcaica para los mexicas (Pasztory, 1987:127).

estancó ultimadamente el Acuecuexatl” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:58). Según la investigadora (Umberger, 1997 [1981]:162-163; 1987:74), tales relieves formaron parte de las ceremonias de petición a la diosa para que parara la inundación en Tenochtitlan, la cual había empezado con la construcción del acueducto en el año previo, *chicome acatl*, año asociado a Quetzalcoatl. A partir del relieve del acueducto comentado anteriormente, en el que Ahuitzotl es identificado con Quetzalcoatl, Umberger establece la asimilación de la figura de perfil de éste en Tula con la del *tlatoani*, quien implora a la diosa para que termine con la inundación.

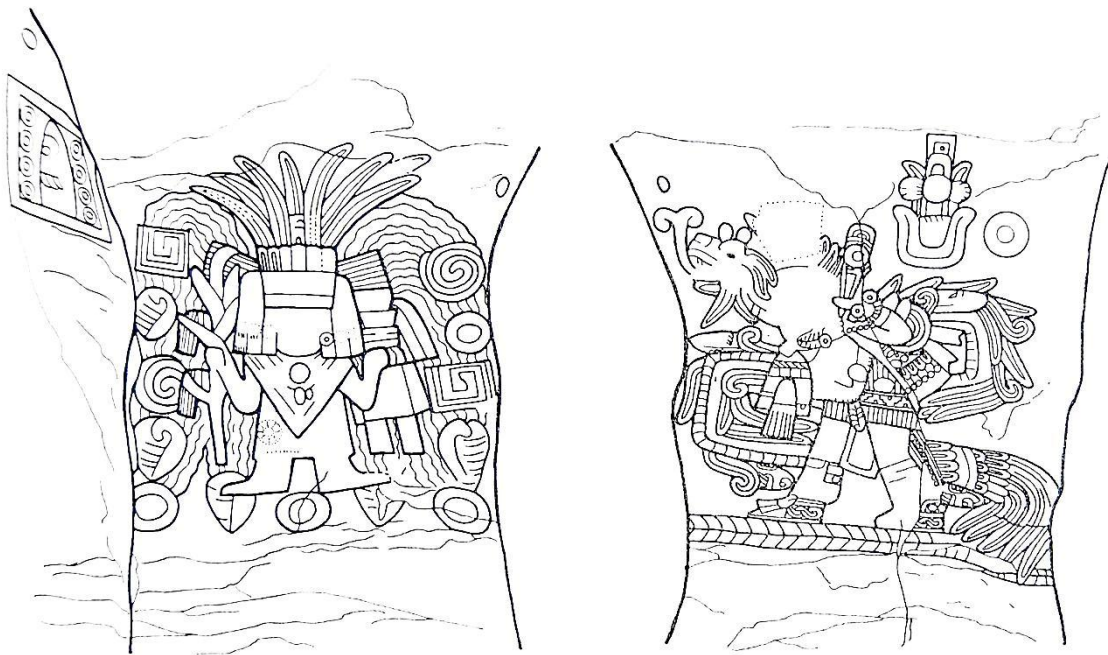


Figura 9. Relieves de Chalchiuhtlicue y Quetzalcoatl en el cerro La Malinche, Tula (Umberger, 1987:73, fig. 7)

Concuero con la interpretación que ofrece Umberger de la composición general de los relieves, no obstante, queda ausente la explicación de la relación entre Chalchiuhtlicue y Quetzalcoatl, así como su presencia en los relieves en Tula. Con respecto a la segunda interrogante, Esther Pasztory (1989:127) ha comentado que, siguiendo la costumbre de los *tlatoque* tenochcas de mandar esculpir sus retratos en

Chapultepec, ordenaron labrar la imagen de Quetzalcoatl en su legendaria ciudad, Tula, para demostrar que ellos conservaban la tradición de los toltecas, con cuya dinastía habían buscado emparentar.

Una explicación certera a las dos cuestiones planteadas, y que además puede ayudarnos a comprender íntegramente la idea plasmada en los relieves de Tula, nos la proporciona el mito. La narración mítica que vamos a exponer, contenida en el *Códice Vaticano Latino 3738* (1964, III, lám. VIII:26; lám. IX:28), se ubica en los días postreros de Tollan, justamente durante la sequía -entre otros eventos aciagos- que provocara la perdición de la ciudad. Los grandes infortunios que asolaron a Tollan como las devastadoras hambrunas se debieron a las transgresiones de sus habitantes. Quetzalcoatl sabía que “los pecados de los hombres debían ser la causa de los trabajos que había en el mundo”, así como la poca reverencia de éstos hacia sus dioses, que en lugar de servirlos y ofrendarlos -especialmente con su sangre- se daban a “los placeres y recreaciones de esta vida”. Por tal motivo, Quetzalcoatl fue el primero que comenzó a hacer penitencia y ofrecerles sacrificio a las divinidades punzándose con puntas de maguey para que aplacaran su ira y perdonaran a su pueblo, y así lo liberaran de tan terrible tragedia. Especialmente le rogó a Chalchiuhtlicue, a quien tomaron por patrona del agua. Y desde ese momento, Quetzalcoatl comenzó a hacerle sacrificio para que hiciera descender las aguas, pues hacía cuatro años que no llovía en Tollan. Con el ofrecimiento de su sangre, oro, piedras preciosas y copal al fuego, entre otras acciones rituales, Quetzalcoatl pudo apaciguar a las deidades.

Al elaborar dichos relieves en Tula, los mexicas rememoraron un mito que tenía aplicación directa en una situación de crisis que involucraba el agua; en su caso, una inundación. Aunque los contextos planteados son diferentes -en el plano mítico se trató de hacer llover; y en el histórico, que se detuviera el agua-, hemos visto que las mismas acciones rituales son funcionales en la propiciación de escenarios

contrarios. Y sabiendo que Chalchiuhtlicue poseía dominio total sobre el agua -además de otras divinidades-, a ella se recurría para que hiciera llover o para impedir el agua. El lugar idóneo para reproducir el mito era Tollan, pues ahí se originó el culto a Chalchiuhtlicue, que fue promovido por Quetzalcoatl por medio del autosacrificio, punzándose el cuerpo - pensemos en las orejas, tal y como se representa en los relieves-, para que con el derramamiento de su sangre disuadiera la actitud iracunda de la diosa. En los relieves se entrelazó el pasado mítico tolteca, por medio de las figuras representadas, con el presente mexicana, a través de la fecha calendárica ocho pedernal.

La propia figura de Chalchiuhtlicue tal y como se muestra en su relieve en Tula también puede en parte ajustarse a la narración mítica. Según el CVL 3738 (1964, III, lám. VIII:26), la de la falda de chalchihuites era representada en medio de un lago con una corona y un bosque al lado para indicar Tollan, junto con un sahumador por delante para denotar el principio del sacrificio. Precisamente, Chalchiuhtlicue está esculpida en medio de corrientes de agua, y en su mano izquierda porta un objeto que bien pudiera ser un sahumador. Su tocado remata en siete plumas de quetzal.

De igual manera, este mito fue parcialmente plasmado en el relieve del acueducto mediante la representación de Quetzalcoatl. Al ser éste el gobernante de Tollan, y el que se punzó para ofrecer su sangre en propiciación del agua, resultaba lógico asimilarlo con el gobernante tenochca en turno, Ahuitzotl, quien asumía el rol de su ancestro mítico. En el caso de los relieves de Tula, el autosacrificio de Ahuitzotl, personificado en la figura de Quetzalcoatl, tal como señala Umberger, igualmente pudo representar la expiación de sus faltas, pues recordemos que debido a su impetuosidad e intransigencia su ciudad se inundó.

Hay que destacar, asimismo, las diferentes tradiciones míticas que hablan de la sequía que padeció Tollan en sus últimos días. En el segundo apartado de este capítulo hemos narrado dos mitos referentes a este

momento contenidos en la *Leyenda de los Soles* y en los *Anales de Cuauhtitlan*. Las similitudes entre estos dos son notables, a diferencia del mito del *Códice Vaticano*. Brevemente señalo las diferencias. En la *Leyenda* son las faltas del gobernante y no las transgresiones del pueblo (CVL 3738) lo que provoca la furia de los dioses y cuatro años consecutivos de sequía y hambruna. El hombre-dios Quetzalcoatl -nacido de Chimalman por intervención de Citlallatonac, según el CVL 3738 (1964, III, lám. VIII:26)- es el que conoce el recurso necesario para calmar la cólera divina, expiar las faltas y propiciar las lluvias, el cual aplica sobre sí mismo a través de su autosacrificio; mientras que los dioses de la lluvia son los que demandan la inmolación de niños al mexica o al tolteca en otras narraciones (*Leyenda y Anales*). Por último, en el *Vaticano* no son los *tlaloque* sino otra deidad acuática la que hace llover, Chalchiuhtlicue. Todo esto nos lleva a pensar que los mexicas estuvieron en contacto con los diversos mitos contados por diferentes tradiciones nahuas -o por una misma tradición-, y sin causarles mayor conflicto, decidieron incorporarlos en momentos rituales distintos de acuerdo a su conveniencia y eficacia: en las fiestas de las veintenas o en rituales remediales originados por crisis -sequías, inundaciones, nevadas, etc.

Por medio del mito “se conoce el ‘origen’ de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad”. A través de la reactualización del tiempo primigenio y divino contenido en él se le da eficacia al ritual (Eliade, 1985:25-26). Se espera que el recurso aplicado satisfactoriamente en el tiempo originario surta igualmente efecto en el tiempo presente y humano, de tal suerte que un evento traumático y desequilibrante como una inundación pueda ser manipulado mediante el recurso divino. Entre otras funciones, el mito constituye una fuente de seguridad y de orden sobre aquellos eventos nefastos y descontrolados, de tal manera que atenúa el temor que producen al tratar de reducir su peligrosidad.

Las inundaciones son uno de los mayores temores de los xolotecos, al grado de que muchos consideran que serán la causa del fin del mundo. Este miedo se ve agravado por su situación geográfica de serranía, pues se teme que las lluvias torrenciales desgarran los cerros -lo cual ha ocurrido en varias ocasiones- y se lleve consigo a sus habitantes. Cuando ha habido inundaciones en Xolotla les hacen oración a los santos para que pare de llover. La última semana de septiembre de 1955 fue señalada por una lluvia intensa que duró día y noche, la cual provocó una de las inundaciones más terribles registradas en la comunidad.⁸¹ Incluso la gente menos devota acudió temerosa a la iglesia a prender veladoras e incienso y pedirle a Dios que parara la lluvia.

El miedo a que los cerros se desgajen por las lluvias extremas ha generado la creencia xoloteca de la comunicación entre aquéllos en tiempos de inundaciones. Los cerros se encuentran frente a frente, uno es macho y otro es hembra. Por ejemplo, el Cerro Flojo le pregunta al cerro de Ahila: “¿nos vamos?”, y éste le contesta: “todavía no termino mi *quechquemitl*”, entonces le pide el macho que le avise cuando termine. Otra vez le pregunta que si ya se van, y el hembra le contesta que se está amarrando la trenza. Y así va dando varias excusas para no irse. Una respuesta general que da el cerro hembra es: “*ayamo motoma icpatl*”, “todavía no se desenreda el hilo”. En el momento en que se desenrede todos los cerros se van a ir y el mundo se va a acabar por una inundación. Esta información recuerda la creencia que tenían los antiguos nahuas -y que la etnografía sigue dando cuenta de ella- sobre la naturaleza de los cerros, los cuales, decían, estaban llenos de agua. Si llegaran a romperse, el mundo se cubriría de agua (Sahagún, 2002, III, lib. XI, cap. XII, párr. I:1134; López Austin, 1999b:184-185).

⁸¹ En 1974 ocurrió otra inundación que provocó una gran grieta desde el cerro Chichimeco hasta los límites de la comunidad vecina de Atla. Incluso un cerro se partió casi a la mitad. Estos eventos fueron sumamente temidos por los habitantes de Xolotla. La grieta se cerró con el tiempo.

CAPÍTULO 3

EVENTOS NATURALES CONSIDERADOS *TETZAHUITL* Y OTROS ACONTECIMIENTOS ACIAGOS

La inestabilidad de las lluvias fue uno de los mayores miedos -sino es que el más grande- enfrentados por los nahuas que,¹ junto con el granizo y los terremotos, provocaron los más terribles efectos destructivos sobre los medios de supervivencia. También hubo otra serie de fenómenos que nosotros llamamos naturales que se caracterizaron por su impacto a la vista y su extrañeza, los cuales fueron considerados *tetzahuitl*, hecho portentoso que pronosticaba una mal presente o venidero (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado I, cap. IX:148). Éstos fueron los eclipses de sol y luna, los cometas y cualquier otra señal inusual que apareciera en el cielo. En palabras de Jacinto de la Serna (1987, cap. XIII:371): “...tienen por aguero todo lo que sucede extraordinariamente en los elementos; en los cielos eclipsándose el Sol, ó la Luna; encontrar animales extraordinarios, y ponzoñosos: teniendo todo esto por malos infortunios, y sucesos; y assi llaman a los agueros *Tetzahuitl*, cosa que espanta, y atemoriza”.

Si bien estos fenómenos no producían hechos inmediatos, si vaticinaban eventos aciagos que iban desde una hambruna y peste, hasta la muerte de un *tlatoani* o la caída de un imperio. Con respecto al temor que experimentaban los nahuas frente a estos augurios y la manera en que lo manifestaban, señala Muñoz Camargo (1998:174) que “cuando veían algún prodigio o abusión hacían los naturales grandes extremos de dolor, dando grandes gritos, voces y alaridos, en señal de gran espanto y dándose palmadas en las bocas, como lo suelen hacer”.²

Jacinto de la Serna (1987, cap. XIII:380) comenta que los nahuas tenían por dioses a los astros y a los elementos naturales como el sol, la luna, el agua, el aire y la tierra, y por lo mismo les hacían adoración y

¹ Véase el capítulo anterior.

² Véase el apartado 5.1 Llorar y dar gritos...

culto. Y cuando sobre estos veían “mudanzas”, esto es, cuando se eclipsaban tales astros, cuando había cometas, temblores, o “inusitadas crecientes”, lo atribuían a que los dioses estaban enojados y que los amenazaban con castigos, lo cual era motivo de temor. Ante esto, los sacerdotes señalaban a la población los medios para aplacar la ira del dios: ofrecer sacrificio, por ejemplo (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado I, cap. IX:149).³

Los nahuas veían en determinados elementos naturales una parte vital de su existencia. Del agua y la tierra obtenían todos sus frutos; y de la regularidad en la salida y puesta del sol veían el equilibrio y la continuidad del mundo. Es así que estos aspectos fueron divinizados, pues les proveían la seguridad necesaria en su acontecer diario. Pero así como los dioses se veían como unos seres amorosos al momento de otorgarles lo indispensable, aquellos comportamientos humanos devenidos en supuestas transgresiones eran motivo suficiente para que aquéllos se encolerizaran y enviaran castigos a la Tierra,⁴ los cuales venían en forma de amenazas contra el astro diurno o nocturno; grandes cantidades de lluvia que provocaban crecidas de agua o escasez de la misma; temblores, etcétera. Como ya se ha afirmado y se volverá a señalar más adelante, uno de los fundamentos del miedo a los dioses radicaba en la ambivalencia de su comportamiento.⁵ Entonces, los *tetzahuitl* referentes a los fenómenos naturales eran provocados por los dioses debido a las faltas humanas; y los nahuas creyeron conocer su significado.

Enmarcado en un contexto cristiano, Torquemada (1975, III, lib. VI, cap. II:21) afirmó que una de las razones que demuestran la existencia de Dios son:

³ Sobre el rol mediador e intervencionista del sacerdote, véase el capítulo 6, especialmente el apartado 6.3 Tiempo sagrado, mandato divino y castigo.

⁴ Un tzotzil afirmó en los 60 que el eclipse lunar “es nuestro delito que carga la Virgen” (Guiteras, 1996:133). Sobre la concepción del castigo entre los antiguos nahuas, véase el apartado 6.3 Tiempo sagrado, mandato divino y castigo.

⁵ Véase el caso de los dioses vinculados a la lluvia y los mantenimientos en el capítulo anterior.

...las cosas que nos asombran y causan horror y espanto en nuestros pechos y corazones, como son los truenos, los relámpagos, los rayos, las tempestades, nubes y lluvias, las refriegas de los aires y los granizos, las pestilencias, los terremotos y los temblores, llover piedra, hundirse las tierras, caerse súbitamente los edificios y ciudades, los monstruos que nacen de hombres y de bestias, señales de fuego, y verse en los cielos aparecimientos de cometas, obscurecerse el sol y morirse la luna, que suelen ser señales de grandes infortunios ..., las cuales maravillas, viéndolas hombres, asombrábanse y llenos de asombro y miedo, sospechaban y concebían opinión que debía de haber superior en los cielos; de donde parece que todo esto tiene algún poder y virtud eficaz, acompañada de divinidad: la cual llamamos Dios.

3.1 El eclipse solar

3.1.1 El Sol y sus momentos críticos

El astro diurno era el punto de referencia a partir del cual se establecía el orden en el mundo (*véase* Amador, 1995:316): su creación inauguraba el dominio sobre las tinieblas perpetuas; y su destrucción, la vuelta al caos primigenio. Pero también a través del origen del Sol se establecía la necesaria alternancia de los principios opuestos, la periodicidad del tiempo que aseguraba el paso de la noche al día, de la oscuridad a la luz, del caos al orden; el equilibrio entre lo acuoso y lo ígneo, el principio femenino y el masculino.

Desde el tiempo de oscuridad ya existía la Tierra; y posteriormente fue creado el Sol para que la alumbrara (*HMP*, 2002, cap. VI:37, 39). Con esto se generó un equilibrio en el universo el cual contrajo una obligación, primeramente para los dioses y posteriormente para los humanos. Y más que una obligación, se establecía una relación de reciprocidad entre las entidades terrestre y solar y las divinidades y los hombres. La Tierra, Tlaltecuhltli,⁶ proveería de todos los mantenimientos para el ser humano, a cambio de que fuera alimentada con corazones y regada con sangre

⁶ En Tlaltecuhltli confluyen dos aspectos opuestos y complementarios: “uno francamente femenino -que es el predominante- y otro francamente masculino”. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el concepto *tecuhtli*, que forma parte del nombre de la deidad, no tiene un sentido genérico, sino que expresa la alta jerarquía de aquel quien es así considerado: Señor/Señora de la Tierra (López Luján, 2010:101).

humana (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:153). De la misma manera, la condición necesaria para que el Sol tuviera movimiento era que “comiese corazones y bebiese sangre” (*HMP*, 2002, cap. VI:39). Este compromiso constituyó uno de los motores de la guerra con el objetivo de tomar cautivos, y la causa primera de su sacrificio.

Se narra que una vez que el Sol salió por el este al ser creado a partir de su inmolación por fuego, no se movía, y al verlo los dioses, mandaron a Tlotli (gavilán) para que le dijera que hiciera su curso, pero el Sol respondió que no se movería hasta que todos los dioses murieran. Después de que Citli trató de hacerlo mover lanzándole flechas, lo que motivó su muerte por el astro, los dioses se espantaron y vieron que no podían prevalecer contra el Sol, por lo que decidieron sacrificarse. Xolotl se encargó de ello abriéndoles el pecho a todos con un pedernal, para después sacrificarse él. Así fue aplacado el Sol y comenzó su curso (Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. II:183-184; Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XLIII:122).

Otra versión muy similar cuenta que una vez que fue creado el astro se quedó inmóvil por cuatro días. Los dioses mandaron igualmente al gavilán (*itztlotli*) para que fuera a preguntarle por qué no se movía, y éste respondió: “porque estoy pidiendo su sangre, su vigor y su servicio”. Entonces los dioses se convocaron. Tlahuizcalpantecuhtli se enojó y lo flechó, pero no logró darle, mientras que el Sol lo flechó. Los dioses se reunieron y se sacrificaron en Teotihuacan (*Leyenda de los Soles*, 2002:183, 185).⁷

⁷ Una tercera versión sobre la inmovilidad del Sol, pero que no implica sacrificio de sangre, narra que una vez que fue creada la tercera edad el astro solar no se movía, por lo que el mosquito le preguntó por qué no hacía su oficio tal como se le había mandado, que si quería destruir el mundo. Viendo el mosquito que no le respondía le picó una pierna, y así retomó su curso el Sol (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:264).

Debido a la inmovilidad del Sol,⁸ el mundo estaba en peligro de incendiarse, por lo que los dioses tuvieron que sacrificarse para impulsar al astro en su curso diario. Con sus corazones le imprimieron dinamismo. Este sacrificio también inició la alternancia entre noche y día y entre estación lluviosa y seca, la cual era indispensable pues prevenía al mundo de ser podrido por el agua o quemado por el fuego solar. “Desde este momento los hombres han sido condenados a hacer la guerra y capturar víctimas sacrificiales para que la ‘máquina del mundo’ siga adelante” (Graulich, 1988:394).

Los dioses fueron los primeros en ofrecerse en sacrificio para que el Sol se dispusiera a emprender su curso. Posteriormente, los hombres retomaron tal tarea al hacer de la inmolación una actividad cotidiana, la cual tenía como destinatarios la Tierra y el Sol. Tal como señala Graulich (*ibid.*:402), el sacrificio de los cautivos de guerra siempre se efectuaba por extracción del corazón para honra del Sol, y la decapitación para honra de la Tierra. El corazón era elevado hacia el astro y el cuerpo era arrojado por las escalinatas de la pirámide para proyectarse en la tierra.⁹ Otra forma de alimentar a las dos deidades era por medio de la sangre de los guerreros que morían en la guerra (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. III:485).

Era tal la importancia y omnipresencia del Sol (Tonatiuh) y de la Tierra (Tlaltecuhтли) que eran considerados padre y madre: “tu madre, tu padre, el Sol, la Tierra” [*in monan, in mota in tonatiuh in tlaltecuhtli*] (Sahagún, FC, 1969a, lib. VI, cap. XI:58; cap. XXXVII:203). Además de imponer la periodicidad del tiempo necesaria en el proceso vital del mundo, el Sol era una de las fuentes por medio de la cual se incrementaba la fuerza del *tonalli*, entidad anímica que daba al individuo vigor, calor, valor y que permitía el crecimiento. De hecho, el vínculo entre el astro y el

⁸ De acuerdo con Yólotl González (1975:62), el temor de que el sol se detuviera se debe a que tanto en el solsticio de verano como en el de invierno, el astro parece no moverse por algunos días.

⁹ Debido a esta doble asignación de los sacrificios, los *quauhxicalli*, receptáculos donde se depositaban los corazones de los sacrificados, generalmente llevaban representados, en la parte interior, al Sol, y en la inferior, a Tlaltecuhтли (González Torres, 1975:64).

tonalli se refuerza en uno de los significados de éste: “calor solar” (López Austin, 1996, I:223, 225, 230).¹⁰ Por otro lado, la Tierra encarnaba el proceso de vida-muerte: de ella nacían todos los mantenimientos y el propio ser humano,¹¹ y a ella se volvía cuando se moría. Era la gran paridora y devoradora.

Centrémonos meramente en el Sol. El ofrecimiento de sangre para impulsar su recorrido diario no sólo era obligación de los guerreros y los sacrificados, sino que todo el pueblo en general era responsable de tal actividad por medio del autosacrificio. De esta manera, el Sol era la única deidad a la que se le ofrendaba diariamente (véase González Torres, 1975:83).

Al salir el astro por la mañana la gente se punzaba las orejas y le ofrecían su sangre, así como la sangre de codornices que eran descabezadas y luego elevadas al Sol mientras desangraban. Haciéndolo, decían: “Ya ha salido el Sol [...]. No sabemos cómo se cumplirá su camino este día, ni sabemos si acontecerá algún infortunio a la gente”. Posteriormente, se dirigían a éste y le pedían que hiciera prósperamente su oficio. También le ofrecían copal cuatro veces al día, que abarcaba desde que el astro diurno despuntaba hasta que llegaba a su ocaso; y cinco veces en la noche. Durante la quinta vez le saludaban de esta manera: “¡El señor de la noche ya ha salido, que se llama Yoaltecuhtli! No sabemos cómo hará su oficio o su curso” (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:292). En relación con lo anterior, la imagen del Sol se mostraba cuatro veces a lo largo del día y la noche en su templo llamado Cuacuauhtinchan, “casa de las águilas” (Durán, 2002, II, tratado II, cap. X:114).

La fiesta de Tonatiuh se celebraba en el signo *nahui ollin*, que era el signo del astro diurno. Antes de que se celebrara ayunaban cuatro días; y

¹⁰ Sobre el *tonalli*, véase el apartado 5.3 El susto y la pérdida del *tonalli*.

¹¹ Se concebía que los grupos humanos habían nacido de cuevas, las cuales eran representación de la tierra así como del útero. Y debido a la propiedad fértil de la mujer y de la tierra, ambas fueron asimilables.

al mediodía de la festividad tocaban caracoles y trompetas; pasaban pajillas por las lenguas y ofrecían aquella sangre, incluso a los niños de cuna les sacaban sangre de las orejas. Así, chicos y grandes se sacrificaban delante de la imagen del Sol. Y en la fiesta dedicada a éste cada año mataban cantidad de esclavos y cautivos en su honra (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:292-293).

Decían los nahuas que las ofrendas y música que le hacían al Sol desde que salía hasta que se ocultaba “era por pagarle el trabajo que había tenido en pasar alumbrando sus tierras y hemisferio” (Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XXVII:92). Y ya cuando el astro se ponía señalaban los tlaxcaltecas que “dormía y descansaba del trabajo del día que había pasado” (Muñoz Camargo, 1998:148). Los nahuas del centro de México afirmaban que cuando se dirigía al occidente iba a morir, pues se introducía en el Mictlan, donde calentaba e iluminaba a los muertos. Por esta razón, uno de los nombres que recibió el poniente fue Imiquiantonatiuh, “el moridero del Sol” (CVL 3738, 1964, III, lám. XLVI:108; CTR, 1964, I, parte II, lám. XXV:226; Durán, 2002, II, tratado III, cap. I:229).

Debido a la ausencia del astro solar durante la noche, dicho tiempo de oscuridad se veía de especial desprotección porque las fuerzas nocturnas y malignas podían manifestarse y acechar al ser humano. Era el momento en que aparecían en el firmamento las estrellas y otros astros que no se veían por la luz solar, las cuales eran identificadas con las *tzitzimime* (*infra*, apartado 4.3.1). También era el tiempo propicio para la aparición de seres sobrenaturales, como algunas advocaciones de Tezcatlipoca (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:21, 28-29, 50-51, 53). Por ello, había que propiciar a la noche y sus fuerzas. Al mismo tiempo, las ofrendas nocturnas se realizaban para ayudar al Sol y vivificarlo en su paso por el inframundo y, así, asegurar su salida al día siguiente (González Torres, 1975:41, 50 63, 174).

También sabían que durante el día podían surgir amenazas contra el astro, por ejemplo, un eclipse, por lo que le ofrendaban el bien máspreciado con el fin de darle vitalidad y fuerza para enfrentar cualquier peligro durante su recorrido. De la misma manera que el eclipse representaba un atentado contra el astro, aquel momento crítico solar ponía en riesgo a la propia humanidad. Otra crisis del Sol surgía cada 52 años durante la ceremonia del Fuego Nuevo, en la cual existía el riesgo de que el astro no volviera a salir de no encenderse el fuego (*infra*, apartado 4.3). Otro momento crítico proporcionado por la etnografía es la presencia de una circunferencia que rodea al Sol en ciertos momentos, la cual es nombrada *tecal* Dios, “la casa de Dios”, por los nahuas de Mamiquetla. Este hecho, según ellos y sus vecinos xolotecos, indica que el Sol está enfermo, estado patológico que es proyectado en las personas, pues es augurio de enfermedades como disentería, diarrea y vómito; y de epidemias. Otra interpretación de tal signo es la abundancia de lluvias y los consiguientes desgarres de cerros.

3.1.2 Conceptos, representaciones y agentes del eclipse solar

El principal peligro que enfrentaba el Sol era ser devorado, tal como lo refieren los conceptos nahuas *tonatiuh qualo*, *oqualoc in tonatiuh*, *igualoca in tonatiuh* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 48r), “el sol es comido”, “fue comido el sol”, “había sido comido el sol”, respectivamente; *teotl qualloz*, “el dios será comido” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:86, nota 121); y *motlapacho tonatiuh* (*Libro de los guardianes...*, 1995:84-85) (*Libro de los guardianes...*, 1995:84-85), “se cubrió el sol”.¹² Semejante peligro era igualmente proporcional al terror que sentían los hombres de ver que su padre dios empezaba a fallecer, pues cada eclipse solar les recordaba la futura destrucción del mundo.

¹² Indicando que algo lo cubrió, como lo refiere el verbo *tlapachoa.nino*, “cubrirse con algo” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 130v), que correspondería al agente del eclipse.

En teoría, los conceptos anteriores debieran tener una correspondencia iconográfica. Se esperaría que la representación del eclipse fuera la del astro solar siendo devorado. La lengua náhuatl nos proporciona un certero candidato para esta acción: el *tecuaní*, literalmente, “el que come gente”. Este concepto, como se señaló en el capítulo anterior, abarca a las fieras que muerden y a cualquier animal ponzoñoso. Precisamente, en el *Códice Azcatitlan* (1995:lám. 5) se muestra la escena de un eclipse de sol siendo devorado por un bestia (*véase* Aguilera y Galindo, 1991:61) (fig. 10). De acuerdo con Robert Barlow (en *Códice Azcatitlan*, 1995, II:78), ésta corresponde a una culebra, reptil igualmente considerado *tecuaní*.



Figura 10. *Tecuaní* que devora al Sol (*Códice Azcatitlan*, 1995:lám. 5)

Asimismo, en el sitio matlatzinca de Teotenango, en el Estado de México, conquistado por los mexicas durante el Posclásico Tardío, se encuentra el Monolito del jaguar, labrado en bajorrelieve en una gran roca que aflora en uno de los muros del lado oriental del conjunto A, en el que se representa a este felino en posición sedente, que con sus fauces abiertas engulle un objeto que ha sido identificado como un corazón, el

cual es sostenido entre sus garras delanteras. Un dato relevante es que en su muslo derecho tiene la imagen de un fémur (Álvarez, 1983:244) (fig. 11).¹³ Chavero (1951, citado por *idem*) interpretó la escena como un eclipse solar: el jaguar, identificado con la luna por medio del fémur, devora al sol-corazón. Hay que recordar que el vocablo nahua *metztli* refiere tanto a pierna, que corresponde al fémur, como a luna (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 55v).

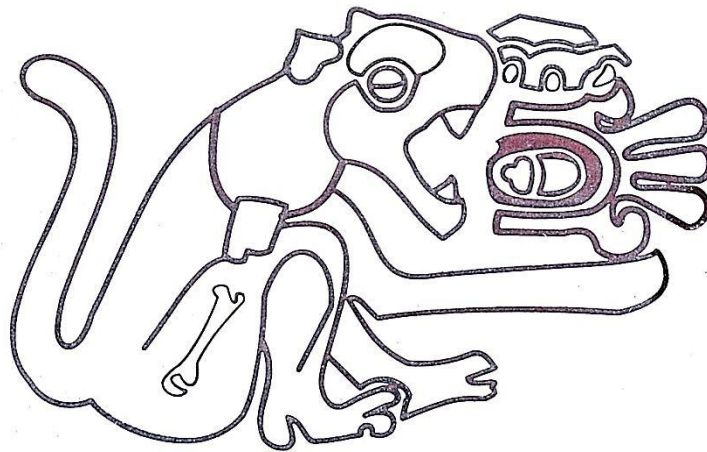


Figura 11. Bajorrelieve del Monolito del jaguar. Zona arqueológica de Teotenango

Respecto a la identificación del objeto con un corazón, sin lugar a dudas se trata de este órgano, que es representado mediante un estilo tolteca como se muestra en una lápida de igual filiación con la representación de un águila que sostiene un corazón con su pico y una de sus garras (fig. 12). Tal órgano vital ha sido descrito por De la Fuente, Trejo y Gutiérrez (1988:221) de la siguiente manera: “trilobulado con

¹³ En el libro *Cronología y astronomía maya-mexica (con un anexo de historias indígenas)*, Alberto Escalona (1940:250) incurrió en varios errores al describir la figura del Monolito del jaguar así como su localización. Él mencionó que este petrograbado se encontraba en el cerro de San Joaquín en Tenango, pero en realidad se encuentra en el cerro Tetepetl, sobre el cual se erige el sitio arqueológico de Teotenango, que pertenece al municipio de Tenango del Valle. Por otro lado, describió al jaguar como una figura femenina con cola y cabeza de *itzcuintli* u *ocelotl*, cuando tal figura no posee más rasgos que los del propio felino. Esta misma información fue reproducida por Yólotl González (1975:86) en su libro *El culto a los astros entre los mexicas*.

volutas a los lados de su extremo superior; al centro de dicho extremo hay un elemento ovalado con dos divisiones internas”. Esta descripción corresponde con exactitud a la figura que devora el jaguar. A su vez, la forma tolteca de representar el corazón guarda similitud con el estilo teotihuacano,¹⁴ tal como se muestra en un mural del pórtico norte del Patio Blanco de Atetelco, en el que se plasmó la imagen de un personaje masculino con dardos en la mano derecha y un cuchillo curvo en la izquierda que atraviesa un corazón (Angulo, 1996:111, fig. 3.18) (fig. 13). Los elementos lobulares que penden del órgano simulan chorros de sangre.¹⁵ No obstante que los tres estilos guardan una estrecha similitud en cuanto a la representación del corazón, el tolteca y el matlatzinca son prácticamente idénticos. Esta manera de representar el órgano pudo ser compartida por la tradición nahua.¹⁶

¹⁴ En la misma tónica, Carlos Álvarez (1983:244) sugiere que el corazón representado en el sitio matlatzinca puede ser de estilo teotihuacano.

¹⁵ El corazón humano es frecuentemente representado en el arte mesoamericano como un órgano trilobulado del cual caen gotas (Miller y Taube, 1997:91-92).

¹⁶ Estamos aquí frente a un ejemplo de disyunción (Kubler, 1966:21-22). Hubo una continuidad de forma estilística en la escena del jaguar devorando un corazón, al menos del Clásico al Posclásico Temprano y Tardío, pero su significado varió ya en el Posclásico Tardío. Mientras que en Teotihuacan y Tula las escenas de corazones devorados por felinos, cánidos o águilas estuvieron relacionadas con la guerra y el sacrificio (Wright, 1998:307, 318), en el bajorrelieve de Teotenango se conservó la misma imagen del jaguar devorando el corazón, pero al ser incorporado el glifo del fémur cambió su significado bélico y religioso a una representación del eclipse solar.



Figura 12. Lámpida con la representación de un águila de cuyo pico pende un corazón *Metropolitan Museum of Art*, Nueva York (De la Fuente, *et. al.*, 1988:lám. 163)

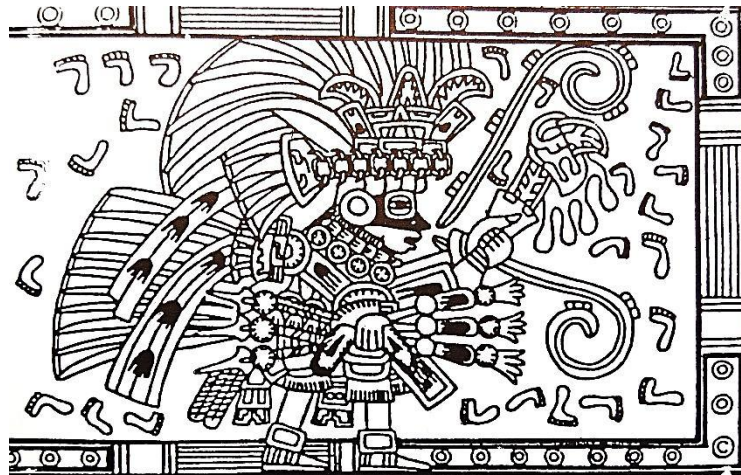


Figura 13. Mural del pórtico norte del Patio Blanco de Atetelco (Angulo, 1996:111, fig. 3.18)

De acuerdo con David Wright (1998:318), en algunas representaciones teotihuacanas los corazones y cuchillos curvos están asociados con símbolos bélicos y solares. Por otro lado, una etimología del concepto *yollotl*, corazón, lo hace derivar de la misma raíz que *oll-in*, movimiento (León-Portilla, 1961:149). El ofrecimiento de sangre y

corazones al Sol estaba dirigido a impulsar su recorrido, darle vitalidad. La estrecha relación que existió entre el órgano y el astro hizo posible su asimilación, por lo menos en el caso matlatzinca.

Siguiendo con el desarrollo del texto, de acuerdo con Walter Lehmann (1968:32), se pensaba en jaguares que atravesaban en la oscuridad y se tragaban la luz. Al respecto, las fuentes vinculan el eclipse de sol con los jaguares al narrar la destrucción del Sol Yohualtonatiuh, pero no se menciona que éstos fueron los causantes del eclipse, pues se dice que al momento en que se oscureció el astro solar, los jaguares empezaron a devorar a los gigantes (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5). Sin embargo, la iconografía demuestra que el jaguar sí intervino en el ataque al Sol, como se acaba de mencionar.

En contraste con la forma de representación anterior, la obra sahanguntina muestra imágenes de eclipse de clara influencia europea. En los *Primeros Memoriales* (véase Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII) hay dos imágenes de eclipses -una de sol y otra de luna- en las que el sol está pintado combinando la manera tradicional indígena y la forma occidental, en tanto que la luna se representa muy occidentalizada. Aquí, el daño al sol se presenta como una especie de aspiración de éste por la luna. Mientras que en el *Códice Florentino* (*idem*), 30 años posterior, se pintó un eclipse donde aparecen los dos astros con un carácter renacentista (Aguilera y Galindo, 1991:61).

Una forma recurrente de representar el eclipse en los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano Latino 3738*, es mediante la figura del astro solar a la manera indígena con la ausencia de una parte de éste, lo cual indica que el agente del eclipse se la “comió” (fig. 14) (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XV:288, lám. XXV:308, lám. XXVI:310; *CVL 3738*, 1964, III, lám. CXVII:254, lám. CXXIX:278). Una variante de esta forma de representación es la que muestra al sol mordido con la aparición de las estrellas, y en la parte superior de la imagen vírgulas de humo (fig. 15) (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXIX:316).



Figura 14. Eclips solar mediante la representación prehispánica del astro (CTR, 1964, I, parte III, lám. XV:288).

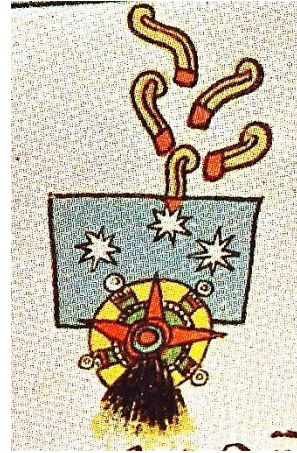


Figura 15. Eclips solar con cielo estrellado y vírgulas de humo (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXIX:316).

Otra manera es el dibujo del disco solar, también de forma indígena, con la superposición de la luna -a la manera europea- sobre aquél en uno de sus extremos, mientras que aparece el cielo estrellado como fondo (fig. 16) (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXII:302; también CVL 3738, 1964, III, lám. CXXIV:268).



Figura 16. Representación prehispánica de eclips solar con influencia europea (CTR, 1964, I, lám. XXII:302)

Estas representaciones, aunque en parte europeizadas, corresponden con la interpretación tlaxcalteca del eclips: el combate que entablaban el Sol y la Luna (Muñoz Camargo, 1998:149). Y como se vio en

el petrograbado de Teotenango, el jaguar-Luna ataca (devora) al Sol. Con base en lo anterior, se puede afirmar que el eclipse solar se originaba por un ataque al Sol por parte de la Luna, la cual podía tomar la forma de un jaguar -o posiblemente de otro *tecuaní*, como la serpiente- con el fin de comer a aquel astro.

Los nahuas tlaxcaltecas también creían que los dos astros eran marido y mujer (*ibid.*:148). Otra fuente indica que la Luna siempre andaba tras el Sol, pero nunca lo alcanzaba (*HMP*, 2002, cap. XXI:81). De manera similar, el texto yucateco del *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1985:67) explica el origen del eclipse ya influenciado por el saber español: “A los hombres les parece que a sus lados está ese medio círculo en que se retrata cómo es mordido el Sol [...]. Lo que lo muerde, es que se empareja con la Luna, que camina atraída por él, antes de morderlo”.

La creencia de que el eclipse se origina por el combate de los astros diurno y nocturno está ampliamente extendida entre los grupos indígenas contemporáneos, tales como los quichés, cakchiqueles, tzeltales -y otros grupos mayas- (Nájera, 1995:325), totonacos (Ichon, 1973:66), y nahuas de Xolotla. Para los nahuas de Mamiquetla, el eclipse de sol ocurre cuando el Malo (Diablo) le pega a Dios.

Con respecto a otros “agentes de eclipse”, tal como ha denominado Michael Closs (1986) a aquellos seres que atacan o devoran al sol o a la luna, lo que provoca dicho fenómeno, dicho investigador (*ibid.*:398, 400) señala que la información etnohistórica maya sobre los eclipses es consistente con la noción de que Venus actuó como agente de eclipse cosmológico. En este rol, la deidad venusina fue concebida como un jaguar; en la forma de una serpiente celeste, Quetzalcoatl, como Señor del Inframundo; y como una o varias hormigas, llamadas *xubab* por los mayas yucatecos en el siglo XVII (Sánchez de Aguilar, 1987:83), y *xulab* por los mayas de Quintano Roo a fines de los 70 (Villa Rojas, 1978:447).¹⁷ Los

¹⁷ Existen dos versiones respecto al ataque de estas hormigas contra el sol: una es que toda una colonia se extiende sobre el astro; y otra, que el ataque es proferido por un

tzotziles coincidían en los 60 en que el Poslob, el eclipse, se personificaba en jaguar, en animales de mordedura ponzoñosa y en águila, cuya misión era el aniquilamiento de la humanidad (Guiteras, 1996:225-226).

Otras referencias contemporáneas a agentes de eclipse son los gusanos, quienes se comen a la luna -la cual se repara a sí misma rápidamente-, según los nahuas de Milpa Alta (Madsen, 1960:169). Un nahua de Temoctla, del municipio de Chicontepepec (Veracruz), señala que durante los *tlamistonati* (eclipses), el sol se “pierde” al ser comido por un águila mediante picotazos (Cabrera, 1991:82, 84). Por último, para los tzutujiles de Santiago Atitlán, Sololá, en Guatemala, el eclipse solar ocurre cuando un enorme murciélago apaga la luz del astro (Villatoro, *et. al.*, 1992:6).

3.1.3 Prácticas defensivas contra el eclipse de sol

Los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:145) señalaron que cuando acontece el eclipse de sol, éste

...se muestra muy rojo; ya no permanece quieto; ya no está tranquilo; sólo está balanceándose. Se amarillece mucho. Enseguida hay bullicio; se inquieta el hombre; hay alboroto, hay trastorno, hay temor, hay llanto. Levantan el llanto los macehuales; se dan alaridos; hay gritos; hay grita; hay vocerío; hay clamor; se tienden los cascabeles. Son sacrificados albinos; son sacrificados cautivos. Se sangra la gente; se hacen pasar varas por las orejas y en los templos son cantados cantos floridos. Permanece el ruido; permanece la grita. Así se decía: “Si acabase, si fuese comido el sol, todo oscurecerá para siempre, vendrán a bajar las *tzitzimime*, vendrán a comer gente”.

Este texto se puede dividir en cuatro partes. La primera corresponde a los cambios visibles que empieza a manifestar el astro solar debido al eclipse -los cuales pueden tener implicaciones simbólicas. En la segunda parte se describen las manifestaciones de miedo que expresaba la gente ante tal atentado contra el Sol. La tercera refiere a las prácticas culturales

monstruo de apariencia semejante a la de la reina de dichas hormigas (Villa Rojas, 1978:447).

que desplegaron los nahuas con el fin de darle fortaleza al astro en su lucha contra las fuerzas nocturnas; y que también aminoraban el miedo. Las expresiones que demostraban el miedo fungieron a la vez como prácticas paliativas. Por último, se señala el final funesto que sobrevendría si el Sol se sumiera definitivamente en las tinieblas: la destrucción de la humanidad.¹⁸

Respecto a la primera parte, las expresiones “ya no permanece quieto; ya no está tranquilo; sólo está balanceándose” [*aoc tlacamani; aoc tlacaca za mocuecueptimani*] (*ibid.*:144-145), refieren a la desestabilidad del curso del astro por causa del eclipse, que en lugar de seguir un recorrido en línea recta empieza a balancearse; se puede decir, a deambular. En términos humanos, esto implicaba inmoralidad. El eclipse hace que el Sol sufra una pérdida de centralidad debido a su oscurecimiento. Esto recuerda algunas asociaciones simbólicas de los pueblos que peregrinan y adquieren temporalmente una condición chichimeca: el vagabundeo y andar en tinieblas (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:4). Una vez que un pueblo llegaba a asentarse de manera definitiva adquiría centralidad y abandonaba las tinieblas al salir el Sol (*véase* Graulich:1990:16, 173, 288; 1997).

Situémonos ahora en el contexto del eclipse solar. Un ataque directo contra el Sol implicaba el mayor de todos los desequilibrios que podían ocurrir: la inversión rotunda del orden, del cual era garante el Sol, que generaba el regreso al tiempo primigenio donde la oscuridad y el caos reinaban y la humanidad no existía. La noche, de por sí, era un momento de tensión, pues la sobrenaturaleza nocturna estaba al acecho, pero este tiempo era totalmente previsto. En cambio, el anochecer repentino implicaba un resquebrajamiento del orden y la previsión (*véanse* Nájera, 1995:326; Amador, 1995:316). Tal contexto era sumamente propenso para que se creara una atmósfera de terror colectivo. Con el fin de remediar esta

¹⁸ La segunda y cuarta parte serán discutidas en capítulos posteriores.

situación, los nahuas fabricaron dispositivos de defensa, enmarcados dentro de su cosmovisión, dirigidos a proporcionarle fuerzas al Sol para que saliera bien librado del crítico trance que padecía durante un eclipse. En este sentido, fueron concebidos como prácticas propiciatorias. Al mismo tiempo, estos dispositivos culturales pretendían disminuir el peligro y el miedo extremo que experimentaba la población. Las prácticas propiciatorias fueron las siguientes:

- 1) Sacrificios humanos
- 2) Autosacrificios
- 3) Cantos floridos en los templos
- 4) Producción de ruidos y gritos en la población

Los sacrificios humanos pueden ser considerados como ritos oficiales, mientras que los autosacrificios ritos individuales (Tena, 1991:73). Los primeros eran obligación del Estado y la casta sacerdotal, cuyos representantes eran los ejecutantes. Se buscaban hombres albinos (Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. XVI:215) y cautivos para ser sacrificados. Albinos, porque debido a la blancura de su piel, se podía pensar que eran imágenes del Sol (*idem*), con lo cual se trataría de reconstituirlo. Tal idea se asemeja mucho a una práctica maya ejecutada durante un eclipse solar que formaba parte de la profecía del *katún 11 Ahau*, que consistió en “hacer una pintura de la figura del Sol” una vez que éste había oscurecido (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985:49).

Respecto a esta información, Martha Ilía Nájera (1995:320) comenta que al atemorizarse el pueblo maya por suponer que el dios moría, se apresuraban a hacer una pintura que tendría como propósito “recrear de manera simbólica la imagen del Sol que desaparecía y ayudar ritualmente a que vuelva a surgir”.

A pesar de que los grupos nahuas conformaban una unidad cultural, entre ellos mantuvieron prácticas sacrificiales diferentes. Es así

que cuando eclipsaba el Sol, los tlaxcaltecas sacrificaban “hombres bermejos”, esto es, pelirrojos, pero de tono muy oscuro; y cuando había eclipse de Luna sacrificaban hombres y mujeres albinos (Muñoz Camargo, 1998:149). Esto contrasta con los nahuas del Centro de México quienes sacrificaban albinos al Sol.

Esta elección de los sacrificados responde a un tipo de magia imitativa, la cual se funda en el principio de que “lo semejante produce lo semejante”, o que los efectos semejan a sus causas (Frazer, 1982:34-35). Mediante el sacrificio de “hombres bermejos”, debido a su color de cabello rojo, que era de naturaleza caliente, se trataba de compensar el calor y la energía que estaba perdiendo el Sol. Paralelamente, sacrificar albinos a la Luna respondía al mismo principio de semejanza: restituir la fuerza del astro, representada por su blancura, a través del sacrificio de personas de tez y cabello blancos. El hecho de que también se le sacrificara mujeres albinas se debe a la íntima relación que existía entre el astro lunar y lo femenino.¹⁹

Fray Gerónimo de Mendieta (2002, I, lib. II, cap. XVI:215) igualmente señala que se buscaban personas lampiñas para sacrificarlas durante un eclipse, seguramente de sol. Lampiño en náhuatl es *tlalhuatic*, literalmente “nervudo” (López Austin, 1996, I:178), adjetivo que proviene de *tlalhuatl*, nervio, que en su forma abstracta, *tlalhuayotl* -literalmente “nerviosidad”-, refiere al sistema nervioso (Siméon, 2002:599). En el *Vocabulario...* de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 123v) también se encuentra la composición *tlalhuatl ytetecuicaca*, “pulso de la muñeca, o del brazo”. El segundo vocablo proviene del verbo *tetecuica*, dar latidos (*ibid.*: fol. 106v), o latir; mientras que el sustantivo derivado es *tetecuicaca*, latidos, pero solamente se usa en forma posesiva: *itetecuica*, “sus latidos” (Siméon, 2002:514). Literalmente, *tlalhuatl itetecuicaca* significa “el latido de los nervios”. A partir del hecho de que algunos nervios -además de ligamentos

¹⁹ Véase el apartado 3.2.1 La Luna y sus influjos sobre los seres vivos.

y tendones- se localizaran entre las coyunturas y que se percibieran sus movimientos, se les atribuyó concentración de fuerza vital (López Austin, 1996, I:178). Con base en este análisis, se puede pensar que el sacrificio de lampiños al Sol -posiblemente también a la Luna- tenía el objetivo de fortalecer sus nervios, que equivalía a reanimar el pulso del astro.

De manera general, con la acción de sacrificar cautivos se trataba de reactualizar el mito de la creación del Sol, específicamente el momento en el que los dioses debieron inmolarsse para que el astro pudiera tener movimiento, tal como lo refiere Mendieta (2002, I, lib. II, cap. XVI:215). Sangre y corazones eran el único alimento que el Sol demandó en el mito y que exigía en el tiempo humano para tener dinamismo. Así como diariamente se ofrendaba sangre para propiciar su recorrido,²⁰ en los momentos críticos del astro debía potencializarse su ofrenda a través del sacrificio humano. Si un eclipse paralizaba el Sol (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5) al menguar sus fuerzas, se trataba de restituir las para que pudiera librarse del ataque voraz que sufría y retomara su curso.²¹

Según Lehmann (1968:32), cuando había eclipse de sol los mexicas buscaban inválidos, jorobados y otras personas con malformaciones para ser sacrificados, pues personificaban al dios deforme Xolotl-Nanahuatzin, al que consideraban representante del sacrificio, activo y pasivo. Desconozco la fuente de la que el estudioso alemán obtuvo tal información, sin embargo, mantiene coherencia con el ritual y el mito. Narra Torquemada (1975, III, lib. VIII, cap. XII:222; cap. XIII:225) que durante la celebración dedicada al Sol -de la que se habló páginas atrás-, al terminar los cuatro días de ayuno que se hacían en su honor sacrificaban a cuatro cautivos nombrados *chachame*, “tontos” por el franciscano. Asimismo, señala que en esta misma fiesta inmolaban “leprosos y gente de males

²⁰ Véase el apartado 3.1.1 El sol y sus momentos críticos.

²¹ Esto no se opone al movimiento deambulatorio del sol al momento de eclipsarse, pues la inmovilización implica no poder seguir su curso normal en línea recta y sólo moverse de un lado a otro sobre su mismo punto.

contagiosos” en el templo dedicado a Iztaccinteotl. Sin lugar a dudas, estos sacrificios rememoraban la inmolación del dios Nanahuatzin, quien se arrojó al fuego para luego convertirse en Sol (Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. II:696). De comprobarse lo asentado por Lehmann, el sacrificio de personas deformes durante el eclipse solar pretendería recrear el nacimiento del astro, y con esta acción dotarlo de rejuvenecimiento y vitalidad. La reactualización del acontecimiento creador primigenio tenía la intención de neutralizar el evento de muerte.

Jacinto de la Serna (1987, cap. XII:365-366) consignó una narración referente a un eclipse ocurrido en tiempos míticos, la cual remite al tiempo en que las pirámides del Sol y de la Luna fueron construidas. Se dice que una vez que se construyeron los templos a estos astros en Teotihuacan, los dioses ordenaron que se sacrificara gente en éstos. Asimismo, se previno el día y la hora de un eclipse solar. De esta manera, días antes los sacerdotes de dichos templos ordenaron que se anunciara que los dioses estaban muy enojados con su pueblo, y que como castigo por sus pecados y el descuido de su culto, se habría de esconder la luz en un determinado día. Ante esto, los sacerdotes señalaron para dicho día un sacrificio de 12 jóvenes y 12 doncellas para aplacarles su ira. Previo a esto ordenaron que tales jóvenes bailaran ante el templo del Sol, mientras que las doncellas bailarían frente al templo de la Luna. Y así lo hicieron hasta el día del eclipse. Al ver los indios que faltaba la luz, arrojaron a los 12 jóvenes a una hoguera dispuesta frente al templo del Sol, y a las 12 doncellas frente al de la Luna. Poco después el Sol empezó a resplandecer, por lo que los sacerdotes juzgaron que la ira de los dioses se había aplacado con dichos sacrificios.

En este pasaje observamos que el eclipse solar es provocado por las transgresiones de los hombres cometidas contra los dioses en materia de culto, como se comentó al inicio del capítulo. También destaca la asociación de lo masculino con el sol y lo femenino con la luna, reflejado tanto en el ordenamiento de los sacrificios como en la preparación ritual para este evento, que no consiste en ayunos, autosacrificios, ofrendas o

rezos, sino en danzas. Por último, cabe resaltar el tipo de sacrificio efectuado, que recuerda precisamente la manera en que fue inmolado Nanahuatzin para convertirse en Sol. En general, toda la narración mantienen varias similitudes con el mito de la creación de los astros solar y lunar registrado por Sahagún (2002, II, lib. VII, cap. II:694-696).

La información proporcionada por Serna igualmente nos habla de las importantes atribuciones que tuvieron los sacerdotes entre los nahuas, y que les confirió un gran reconocimiento social. Ellos conocían los designios y los deseos-necesidades de los dioses; la manera de persuadir su voluntad; los elementos necesarios de su ofrenda y el momento específico en que debían ofrecerse para establecer la comunicación con ellos. Asimismo, señalaban el estado de transgresión de los hombres al momento de culpabilizarlos por los infortunios sobre la Tierra, que eran la materialización de la ira divina. Estas facultades hacían de los sacerdotes unos excelentes previsores y eficaces manipuladores del ámbito sagrado. Tal manejo de lo sobrenatural fácilmente les proporcionó la conducción del pueblo, y no sólo en el orden religioso, sino también en el área del comportamiento y la moral, de tal manera que fueron los grandes aliados de la clase en el poder.

Regresemos a nuestro tema. La obligación de reanimar al astro diurno era compartida por toda la población. Así, individualmente, “con gran temor”, hombres, mujeres, ancianos y niños se punzaban las orejas por donde se hacían pasar varas, y también se extraían sangre de los brazos. Ésta era arrojada al Sol con los dedos, acción considerada “el más general sacrificio de todos” (Motolinía, 1996, cap. IX:183; Las Casas, 1967, II, lib. III, cap. CLXXIV:201-202).

Esto recuerda el ofrecimiento de sangre que se realizaba al Sol y al fuego durante el rito llamado Tlazcaltiliztli, “evento de alimentar o hacer crecer”, en el que la gente se extraía sangre de la orejas, la recibía en la uña del dedo pulgar o medio y la arrojaba hacia el astro y dicho elemento. Esta ceremonia se efectuaba al finalizar la construcción de una casa o

cuando reinaba el signo *nahui ollin*, signo del Sol (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:287).

La ofrenda colectiva de sangre al astro durante su embestida evocaba el rito Tlazcaltiliztli, que como su nombre lo indica, pretendía nutrir y fortalecer a un Sol dañado por el ataque. Este evento se sumaba a las acciones sacrificiales de mayor envergadura, los holocaustos humanos, que encauzaban en un mismo objetivo: vivificar al astro solar.

Debido al total desconocimiento y terror que provocó el primer *tetzahuitl* que predijo la llegada de los españoles, el de la columna de fuego, se emularon las mismas medidas rituales defensivas puestas en práctica durante el eclipse de sol: sacrificios humanos y autosacrificios, así como gritos, llantos y alaridos.²²

Los cantos floridos en los templos y los gritos de los hombres son prácticas enmarcadas en un contexto guerrero, las cuales trataban de darle ánimos victoriosos al Sol para que triunfara en la batalla contra su agresor (*véase* Tena, 1991:73). Con dichas acciones posiblemente se trataba de imitar a los guerreros muertos en batalla que habitaban el cielo diurno, quienes tomaban sus armas para ir a recibir al Sol cada mañana. Con estruendo y gritos iban peleando delante de él hasta llevarlo al cenit (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. XXIX:612). Graulich (1990:243-244) señala que la producción de ruido originada por los guerreros habitantes del *tonatiuh ichan* con sus escudos, promovía la elevación del astro y su separación de la tierra. Dicho objetivo, proyectado al contexto de eclipse, pretendía impulsar al Sol en la continuación de su recorrido. Asimismo, los gritos de guerra alegraban al astro (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. XIV, fol. 60r:117, 130). En algunos pueblos mayas de Huehuetenango y Sololá, los “atabaleros” suenan sus tunes y tambores tocando sonos guerreros para ayudar al Sol durante su eclipse (Lara, 1992:12).

²² Véase el apartado 4.2.3 Caída de Tenochtitlan y llegada de gentes extranjeras.

Por último, otra de las prácticas dispuestas por los nahuas para incrementar las fuerzas disminuidas del Sol y así ayudarlo en su trance, era la producción de ruido entre la población. Las fuentes concernientes a los nahuas no son muy explícitas con respecto a este punto, a diferencia de la información etnográfica. En general, se dice que la gente daba grandes gritos y lloros, los cuales tienen dos explicaciones: son manifestaciones del miedo ante el fin potencial del mundo (Muñoz Camargo, 1998:149; Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. XVI:215); y son producidos para ayudar al Sol en su combate. Por el momento nos vamos a centrar en el segundo significado.

A diferencias de las fuentes nahuas, Sánchez de Aguilar (1987:83) registró entre los mayas yucatecos del siglo XVII información relativa al eclipse lunar, en la cual se observa la intención deliberada de producir ruido para ayudar al astro. Dice: “En los eclipses de la Luna usan por tradición de sus pasados hacer que sus perros aúllen, o lloren, pellizcándolos el cuerpo, o las orejas, y dan golpes en las tablas, y bancos, y puertas”. Se promovía el ruido de cualquier fuente posible: humana, animal, y con ayuda de objetos. El tratamiento ritual ante un eclipse de sol o de luna fue muy parecido entre algunas culturas prehispánicas, tal como veremos en seguida con respecto a indígenas contemporáneos.

Una joven nahua de Mamiquetla comenta que una vez hubo un eclipse solar y todas las mujeres se fueron a rezar a la iglesia. Les pegaban a los niños para que lloraran, hacían que los perros aullaran y los burros relincharan, con lo cual se ayudaba a Dios, el Sol, a que no le pegara el Malo (el Diablo), quien es el agente del eclipse.

En las comunidades nahuas del centro de Guerrero como Acatlán, Zitlala, Chilapa, Hueycatenango y Huitziltepec, entre otras, una práctica resultante de un eclipse de sol es colgarles un bote viejo a niños y niñas de 6 a 12 años para que lo golpeen y suene por todas las calles del pueblo, de tal forma que puedan hacer revivir al astro. De no hacerlo, puede dejar de dar su luz, morir. Los nahuas de estas comunidades explican que el Sol es

como un pollito. Cuando éste está a punto de morir se mete dentro de un bote de aluminio o de cualquier otro metal, el cual se golpea suavemente; con esta acción el pollito empieza a levantarse y a volver en sí. Dado que el Sol es mucho más grande que un pollo, se requiere que se golpeen la mayor cantidad de botes posibles para que pueda revivir, tal como se hace con el animalito (Ramírez, 1991:87-88). Aunque estos grupos le han dado una explicación un tanto diferente a la producción del ruido, la finalidad sigue siendo la misma: reanimar al Sol.

Un tzotzil narró en los 60 que durante el eclipse de luna, mientras las mujeres lloraban y rezaban, los hombres “tocábamos palos y tablas haciendo ruido grande. Dejábamos sólo de tocar cuando se aclaraba la Luna...” (Guiteras, 1996:138).²³ Aquí es todavía más explícita la producción intencional del ruido durante el tiempo que dura el eclipse, que cesa cuando éste acaba. Un dato a destacar es la diferencia genérica en la producción del ruido y otras acciones: las mujeres lloran y rezan; los hombres hacen ruido con objetos. En el caso de Mamiqueta, las mujeres también son las que rezan.²⁴ En San José Chacayá, en Sololá, cuya población es de origen cakchiquel y quiché, el eclipse ocurre cuando el Sol le pega a la Luna, o viceversa, por lo que uno de los dos huye. Para recuperar al astro desaparecido y ahuyentar al otro se produce mucho ruido (Villatoro, 1992:7).

La producción de ruido durante un eclipse está enmarcado en un contexto de muerte, el del astro diurno, y de posible destrucción del mundo y de la humanidad, que se caracteriza por el silencio, tal como lo indica un nahua de Xolotla con respecto al fin del mundo, cuya señal será que el gallo no cantará en la madrugada ni los grillos, cuyos ruidos son signo de vida.

²³ Los mayas de Quintana Roo tienen por costumbre durante los eclipses dar disparos en dirección al astro amenazado para ahuyentar al causante del eclipse (Villa Rojas, 1978:447-448).

²⁴ Sobre la diferenciación genérica en la producción del ruido frente a contextos de miedo, véase el apartado 5.1 Llorar y dar gritos...

La ausencia de sonido recordaba aquel momento anterior a la creación del mundo, en el cual predominaba el silencio, la inmovilidad, la oscuridad, y valga decir, la ausencia de vida (*Popol Vuh*, 2005, primera parte, cap. I:23). Había ciertos momentos críticos determinados por los acontecimientos naturales eventuales y extraordinarios considerados *tetzahuitl*, que podían predecir variadas desgracias, siendo el eclipse solar el que anunciaba el fin de la era presente. Al producir ruido, símbolo de vida y de creación, se intentaba evitar el regreso al tiempo primigenio y de intrascendencia, que era una inversión del mundo de los humanos. La generación de sonido era una acción dirigida al Sol, garante del tiempo y la estabilidad cósmica. Al silencio y la oscuridad del eclipse se oponían los humanos con sus llantos, gritos y otros ruidos para hacer que el astro volviera a brillar.²⁵

Otras acciones para ayudar al Sol que no mencionan las fuentes históricas son la producción de fogatas y arrojarle agua al astro, prácticas registradas por la etnografía. El fuego es un elemento estrechamente vinculado con el Sol en el pensamiento nahua antiguo, de tal manera que en el mito es el medio de transformación y renacimiento de la divinidad en el astro diurno. Solamente encontramos una mención de sacrificio al fuego durante un eclipse, pero es una narración de carácter igualmente mítico.

Un informante nahua de Xolotla cuenta que durante un eclipse solar se encendían fogatas para pacificar al Sol y a la Luna que se encontraban en combate; y más bien se le trataba de ayudar a aquel astro en su lucha. Llegaba a tal grado la desesperación de la gente porque terminara el eclipse que incluso quemaban sus chozas. “Nuestros antepasados indígenas sentían alarma, sentían miedo, un pánico, que el día que eclipsa el Sol con la Luna haya un colapso; los antepasados encendían sus casas, lo que sea, con tal de que aquella luz no se fuera, para que el Sol triunfara

²⁵ Para Michel Graulich, el ruido producido durante un eclipse está dirigido a provocar una desunión entre el sol y la luna, tal como los guerreros en el más allá producen ruido con sus escudos cada mañana para hacer elevar al astro diurno y separarlo de la tierra (1990:243-244).

sobre la Luna y no cediera [...] la oscuridad”. De manera similar, otra xoloteca añade que durante este fenómeno, la gente quemaba plástico u hojas de plátano para hacer humo y que éste ascendiera con el objetivo de que finalizara el eclipse.²⁶

En una localidad del municipio de Chicontepec, en la Huasteca veracruzana, un anciano nahua narró su vivencia durante un eclipse solar ocurrido décadas atrás. Señaló que al momento de empezar, la gente lo vio con miedo y decían que se iba a perder el mundo. Pararon de hacer sus cosas cuando el Sol se tornó medio amarillento, mientras que los que tenían más edad “empezaron a hacer lumbre con bagazos de caña”. El astro se iba poniendo cada vez más opaco. Esta lumbre era para que el Sol “agarrara energías”. Otros regaban agua hacia arriba para que éste se refrescara (Cabrera, 1991:82, 84).

Este último dato es muy interesante, pues si bien durante un eclipse solar el astro empieza a perder luminosidad, esto es, calor; por otro lado, también puede quemarse, tal como se describe en un eclipse de sol en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1985:49): “Y fue mordido el rostro del Sol. Y se oscureció y apagó su rostro. Y entonces se espantaron arriba. ¡Se ha quemado! ¡Ha muerto nuestro dios!”, decían sus sacerdotes”. Los nahuas de Tlacotepec refieren que cuando el astro lunar es eclipsado por el sol, “se está quemando la luna” (Romero, 2006:53).

Una posible explicación a este hecho es la siguiente. Una creencia muy extendida entre los grupos étnicos de México es que cuando ocurre un eclipse, el Sol se come a la Luna o viceversa, lo cual se demuestra en el concepto indígena para referirse al fenómeno. Comer no sólo remite a la ingestión de alimentos, sino que también es una metáfora del acto sexual (Sedeño y Becerril, 1985:61; Báez-Jorge, 2008:175; véase también Lupo, 1991:231), aspecto que queda confirmado en el náhuatl clásico con uno de

²⁶ En la comunidad nahua de Tlacotepec de Díaz, ubicada en la Sierra Negra, al sur de Puebla, durante el eclipse solar de 1991 la gente hizo fogatas pero con el fin de alumbrarse (Romero, 2006:53).

los valores semánticos del verbo *cua*, comer, pues en su forma reflexiva *mocua*, “se comen”, o su derivado nominal *necualli*, “el hecho de comerse”, remiten al acto sexual (Pury-Toumi, 1997:145). En el náhuatl de Xolotla se conserva esta misma relación metafórica: *mocuahque* “se comen o se muerden”; y *necualiztli*, “el acto de comerse” -que también refiere a la comida- son maneras de llamar al acto sexual.

Esta equivalencia es indicada por un mito nahua prehispánico, en el que se cuenta que los *mimixcoa* Xiuhnel y Mimich se encontraron dos venados bicéfalos que posteriormente se convirtieron en mujeres. Una de ellas incitó a Xiuhnel a tener relaciones sexuales para después devorarlo (*Leyenda de los Soles*, 2002:189).

Con base en esto, durante un eclipse los astros están teniendo relaciones sexuales, lo cual genera mucho calor que puede llegar a quemar. El astro eclipsado será el que más resienta los efectos del sexo, será el que se queme. Con esto último hay que recordar la relación existente entre el sexo y el fuego en el pensamiento nahua prehispánico (Graulich, 1983:580-581; Olivier, 2004:470). Dicha relación es claramente expresada por Torquemada (1975, III, lib. X, cap. XXXIII:419) al hablar del *tlecuahuitl*, que eran los palos para sacar fuego. Afirma que a éstos les llamaban *tletlaxoni*, que quiere decir “el que arroja o da fuego, que son dos palillos pequeños que puesto uno sobre otro y ludiendo [frotando] el macho en el que sirve de hembra, va sacando de él una harina muy molida y entre ella el fuego...”. Más adelante explicaremos algunas asociaciones simbólicas concernientes a la relación sexual entre los astros.

En el contexto de eclipse se pusieron en práctica una serie de oposiciones que distinguieron un estado de muerte, caracterizado por el ataque al Sol, y un estado de vida, promovido por los sacerdotes y la población en general para restaurar el curso regular del astro. El eclipse es sinónimo de oscuridad, inmovilidad, ausencia de sonido y por lo tanto, de vida; mientras que los humanos pretenden propiciar la luz, el dinamismo, el ruido, en resumen, la vida. Cada una de las series de opuestos estuvo

igualmente conformada por un estado emocional: al eclipse le correspondió el peligro y el terror, en tanto que las prácticas defensivas proporcionaban seguridad y esperanza. Sangre, corazones, cantos y gritos de guerra, y ruido en general, eran los elementos indispensables que le imprimían movimiento al Sol. Éstos pretendían disipar las tinieblas que amenazan la vida sobre la Tierra.

3.1.4 Consecuencias funestas del eclipse solar

El principal peligro que se corría durante un eclipse solar prolongado era que descendieran las *tzitzimime* y devoraran a los humanos. Esto se expondrá de manera extensa en el capítulo siguiente. Por el momento nos vamos a centrar en las consecuencias dañinas producidas por este fenómeno. Respecto a un eclipse que ocurrió en 1611, registrado por Chimalpain en su *Diario*, señaló que mientras el Sol fuera comido habría mal tiempo, enfermedad, “viento malo”.²⁷ Se exhortó a que nadie mirara hacia arriba, que nadie anduviera por el camino sino que se encerraran en sus casas. También que nadie comiera, ni bebiera ni durmiera hasta que apareciera de nuevo el Sol (Seminario de Traducción Náhuatl, 1991:78).

Al oscurecer el Sol por causa del eclipse menguaban sus fuerzas, lo que volvía dañino el calor que seguía emitiendo. De esta manera, repercutía en el tiempo, en la salud, en los alimentos e incluso en el sueño. Esto nos recuerda la creencia nahua de que durante su recorrido occidental, el Sol no ayudaba a fructificar la tierra (*supra*, apartado 2.3.4). La energía disminuida del astro igualmente impedía la contención de ciertas fuerzas sobrenaturales peligrosas como el “viento malo”, por ello se demandaba que toda la gente se refugiara en sus casas, lo cual también evitaría que se viera directamente el eclipse, pues podía producir ceguera.

²⁷ En algunos grupos indígenas actuales, el eclipse es una premonición divina que anuncia calamidades como guerra o enfermedades (Villa Rojas, 1978:448, 451; Lupo, 1991:229-230).

De forma análoga, en una profecía de eclipse narrada en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (1985:50) se dice que por éste se “perderá todo sustento”.

La idea de que los rayos solares en tiempo de eclipse son dañinos por una disminución de calor está muy bien expresada en la comunidad purépecha de San Andrés Tziróndaro. Aquí se dice que el eclipse puede afectar la cosecha al producir menos, y a las plantas en general, por lo que se recomienda amarrar listones rojos a las que se desee proteger de los efectos perjudiciales de dicho fenómeno. Igualmente, en Angahuan, también purépecha, se utiliza el color rojo para protegerse del eclipse (Pérez y Gómez, 1991:93-94). Debido a que el color rojo es considerado de naturaleza caliente (*véase* López Austin, en Sahagún, 1969b:195-196), esta medida establece una compensación ante la falta de calor solar, lo cual elude su daño.

Asimismo, los rayos solares en este estado pueden causar graves enfermedades, por lo que la gente se encierra en sus casas (Pérez y Gómez, 1991:93). Una anciana nahua de Xochiatipan, Hidalgo, relata que cuando el Sol eclipsó éste trajo gran enfermedad, expresada en calentura y dolor de cabeza, lo cual provocó la muerte de muchas personas (Cabrera, 1991:84).

Al astro que siempre se le atribuye una intervención en la gestación y desarrollo del feto y de la vegetación es la luna, que está íntimamente vinculada con las mujeres y su sexualidad (*véase* González Torres, 1975:85), y así fue entre los antiguos nahuas (*infra*, apartado 3.2.1). Pero también hay constancia de que el sol estuvo asociado con el desarrollo del nuevo ser, lo cual se hace patente en sus momentos críticos. Es así que se creía que si una embarazada veía un eclipse solar o lunar, su hijo nacería con labio leporino. La forma de prevenir tal daño era colocarle sobre su vientre una navaja de obsidiana (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:81).

Varios grupos indígenas contemporáneos igualmente asocian el sol con los ámbitos de la generación humana y la sexualidad, tanto femenina como masculina; y la manera de evitar el perjuicio del eclipse solar sobre las embarazadas es muy similar a la que se ejecutaba entre los antiguos nahuas. Si una mujer encinta de Angahuan ve el sol eclipsado el feto es afectado: puede nacer con deformaciones físicas como labio leporino, pies deformes o pueden hablar de forma gangosa (Pérez y Gómez, 1991:93). En otra comunidad purépecha, Santa Fe de la Laguna, se cree que si un joven señala el eclipse con el dedo, corre el peligro de que al casarse pueda engendrar hijos deformes; mientras que si lo hace la muchacha, puede resultar estéril (*idem*).²⁸ Igualmente, si alguien se burla de una mujer embarazada durante el transcurso del eclipse, el feto puede ser dañado; pero si una mujer embarazada es la que se burla de un hombre, éste no podrá procrear. El eclipse también puede perturbar el ciclo menstrual de las jóvenes; incluso puede hacer perder la virginidad (*ibid.*:94).

Un eclipse solar puede trastocar hasta las actividades más cotidianas, como serían la preparación de los alimentos o la caza. En la población maya yucateca de Maxcanú, durante el eclipse solar de 1991 las mujeres no tortearon, pues se suponía que al hacerlo las piedras del fogón quedarían demasiado suaves, lo cual se considera mal agüero. Mientras que los hombres no fueron a la milpa y mucho menos de caza, pues los animales podrían adoptar una actitud muy distinta a la habitual y herir a los cazadores (Amador, 1995:314).

Como práctica defensiva contra la influencia dañina del sol eclipsado, en algunos grupos nahuas de Guerrero las mujeres embarazadas de inmediato conseguían un objeto con filo como unas tijeras, un machete, un cuchillo o cualquier otro fierro filoso para metérselo dentro de la ropa interior y pegárselo al vientre. El fin de esta acción es defender al feto de la

²⁸ De manera similar, los nahuas de Mamiquetla afirman que si se señala un arcoíris se caen las uñas, y si es una embarazada quien lo hace, aborta (véase el apartado 3.10 El arcoíris).

fuerza nociva del eclipse y así evitar que nazca con la ausencia de un dedo, una oreja, un brazo, un pie o algún pedazo de otra parte del cuerpo (Ramírez, 1991:87).²⁹ En la comunidad purépecha Ihuatzio, la mujer embarazada también debe colocarse un cuchillo sobre el estómago con la punta hacia abajo para proteger al feto (Pérez y Gómez, 1991:94). Esta medida y su fin esperado se remontan a época precolombina, pero era efectuada durante el eclipse lunar (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:139). Tal práctica se va a estudiar más adelante.³⁰

3.1.5 Eclipse de sol, ceguera, transgresión y castigo

Los términos mayas que indican eclipse de sol son *tupa'an u wich k'in* y *tupul u wich k'in*. *Tupa'an* significa “borrado, apagado” y *tupa'an ich* “el que está deslumbrado o encandilado y ciego que no ve”; mientras que *tupul* refiere a “apagarse, borrarse, desvanecerse, cegarse”. Para referirse a eclipse de luna se dice *tupul u wich ú* (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980, primera parte maya-español:824-825). En la concepción maya yucateca, cuando la luz de los astros se desvanece por causa de un eclipse es como si éstos quedaran cegados, de manera que se hace la analogía entre la luz y la visión. Así, se elabora una proyección humana hacia el ámbito natural.

Por otro lado, a partir de prácticas contemporáneas realizadas durante el eclipse solar, se infiere que si se le ve directamente uno puede perder la vista. Por tal motivo, se acostumbra utilizar un recipiente con agua para ver el fenómeno a través de su reflejo en aquél,³¹ con lo cual no

²⁹ Las mujeres que han quedado embarazadas sin estar casadas son, por lo regular, descubiertas en estos momentos, porque es tan fuerte el mandato que también buscan algún objeto filoso o de hierro para metérselo en el vientre para proteger al hijo (Ramírez, 1991:87).

³⁰ Véase el apartado 3.2.2 Peligros y prácticas atenuantes durante el eclipse lunar.

³¹ En el caso de los nahuas de Chicontepec se colocaban unas monedas dentro de un guacal con agua para que éstas reflejaran la luz solar durante el eclipse (Cabrera, 1991:84).

se recibirán los efectos negativos del eclipse, según afirman los purépechas de Angahuan (Pérez y Gómez, 1991:94).

La explicación tzotzil sobre la ceguera durante un eclipse solar fue proporcionada por el informante Manuel Arias Sojom en la década de los 60, quien comenta que durante el fenómeno, el *chojchojotro* -águila o gran halcón que se relaciona con las fuerzas destructoras y nocturnas- baja a sacarle los ojos a la gente, por lo que se los cubren con cera (Guiteras, 1996:169, 262).

Entre los antiguos nahuas se encuentra de manera indirecta esta relación. Ellos dejaron asentado que soñar con un eclipse de sol auguraba ceguera -además de que la persona sería vendida- (*Primeros Memoriales*, en Sahagún, 1969b:101). Por lo tanto, se infiere que soñar con dicho fenómeno equivalía a verlo directamente. Sin mayores rodeos, una mujer nahua de Xolotla indica que uno no puede voltear a ver un eclipse “porque ahí está la Luna que se está pegando con el Sol, están haciendo el Sol con la Luna, [y] ya no va uno volver a ver”. Y si una mujer embarazada voltea a ver el eclipse, el bebé nacerá ciego.

Un dato interesante proporcionado por los nahuas de Mecayapan y Tatahuicapan, en Veracruz, es que nunca se debe mirar al Sol, su padre, porque implica un “insulto serio” que es castigado quitándoles la vista (Sedeño y Becerril, 1985:61). Aquí estamos frente a un registro diferente de la ceguera: el del castigo, y es a este punto al que hemos querido llegar. En efecto, uno puede quedarse ciego al contemplar un eclipse solar, pero la consecuencia real de observar dicho evento se explica mediante un hecho de carácter simbólico.

Retomemos la hipótesis planteada páginas atrás que enuncia que durante un eclipse los astros están teniendo relaciones sexuales. Ésta se sustenta a partir de dos relaciones metafóricas: el sexo y el acto de comer - en el discurso indígena se expresa que durante un eclipse el astro es comido; y el sexo y el fuego -una fuente maya antigua indica que el sol es quemado durante dicho evento.

Ahora, algunos grupos étnicos como los mayas de Quintana Roo (Villa Rojas, 1978:446), los nahuas de Veracruz (Sedeño y Becerril, 1985:61) y los otomíes (Galinier, 1991:531), consideran que Sol y Luna son padre y madre. De hecho, los nahuas de Tlaxcala del siglo XVI creían que los dos astros eran marido y mujer (Muñoz Camargo, 1998:148). Si una de las explicaciones del eclipse es que los astros están en combate, esto es, que uno se come al otro -como lo indica, por ejemplo, el concepto *tonatiuh cualo* para los nahuas-, tal acción puede ser concebida como la realización del acto sexual entre padre y madre.

A partir de lo anterior, interpretamos que al contemplar un eclipse se presencia la escena primigenia: la relación sexual entre los padres, lo cual implica una transgresión que es castigada con la ceguera. Varios datos confirman que ésta, o la disminución visual, es el castigo ante una transgresión sexual, como sería observar el acto carnal de los progenitores.³² En un mito lacandón, Hachäkyum, el dios creador de los hombres y las estrellas, no quiso que los hombres vieran qué hacía en la lejanía con Nuestra Señora. Así que tomó los ojos de los hombres, los tostó en el comal y los volvió a colocar en las órbitas; por esta razón, los

³² La etnografía ilustra bien la asociación entre el daño a los ojos y la falta sexual. En los años 60, en Tecospa, Milpa Alta, aquel hombre que tenía relaciones sexuales con una prostituta o que solamente pasaba por un campo donde una pareja estaba teniendo sexo extramarital, contaminaba a su esposa embarazada con aire de mujer (*yeyecatlcihuahatl*) o “aire de basura”, lo cual provocaba que su bebé naciera ciego (Madsen, 1960:191). También es común que la presencia de la persona sexualmente inmoral dañe con sus emanaciones a los recién nacidos, afectándoles los ojos (*idem*; Lewis, 1968:156). Me voy a extender un poco más para exponer la información que me fue proporcionada en Xolotla y Mamiquetla sobre la asociación que se viene tratando. El *tlazolli* es la emanación producida por la relación sexual que puede afectar principalmente a los más pequeños. Por ello, cuando la partera atiende un parto o cuando una persona visita a un bebé, deben evitar el sexo para no perjudicarlo. De no seguir esta precaución, la persona “sucía” le provocará ceguera. Este padecimiento es llamado *ixtlazolcocoliztli* o *ixtlazolmiquiliztli*, “enfermedad de basura de los ojos” y “muerte de basura de los ojos”, respectivamente. Precisamente el *tlazolli* produce su afección. Asimismo, *tlazolmicqui* es el acto y efecto de que un niño o un adulto mueran de sarampión tras haber sido visitados por alguien con emanaciones sexuales.

hombres quedaron reducidos en su capacidad visual (Bruce, 1974:128-132).³³

La ceguera atribuida al dios Iztlacoliuhqui en los códices indica su falta (*CTR*, 1964, I, parte II, lám. XVIII:212; *CVL* 3738, 1964, III, lám. XXXVII:90). En Tamoanchan, Tezcatlipoca sedujo a Xochiquetzal, Tlazolteotl, Cihuacoatl o Itzpapalotl, siendo el fruto de esta unión Cinteotl-Itztlacoliuhqui (Olivier, 2000:340). En este caso, es el hijo el que carga con la transgresión sexual que cometió su padre.³⁴ Asimismo, entre los mayas yucatecos arrancar los ojos era “castigo antiguo para los amancebados” (Pérez, 1866-1877, citado por Barthel, 1968:95, nota 54).

Con este pequeño apartado nos hemos desviado del tema central que es el miedo a los fenómenos naturales, pero no queríamos dejar de señalar el vínculo simbólico entre el eclipse solar y la ceguera, y proponer una hipótesis para éste. Por sí misma, la ceguera resulta muy rica en connotaciones simbólicas y requiere de un estudio específico.

3.2 El eclipse lunar

3.2.1 La Luna y sus influjos sobre los seres vivos

El segundo astro en importancia entre los nahuas precolombinos fue la luna, cuya peculiaridad física, explicada a través del mito, promovió su relación con el conejo, de la cual derivó su asociación con el pulque y el maguey. Y debido a sus fases de desarrollo, fue vinculada con la sexualidad femenina. Yólotl González (1975:100, 175) ha comentado que a

³³ Este mito parece ser una versión de un antiguo mito quiché narrado en el *Popol Vuh* (2005, tercera parte, cap. II:104-107), el cual asienta que los primeros cuatro hombres creados fueron dotados de tal inteligencia y conocimiento que les permitía saber todo, hecho que no les agradó a los dioses, pues los hombres debían ser solamente un reflejo de ellos, pero no iguales. Decidieron entonces echarles “vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca”; sólo un poco de la faz de la Tierra.

³⁴ Esto nos recuerda la ceguera autoinfligida por Edipo al darse cuenta de la relación incestuosa que mantuvo con su madre, Yocasta (Sófocles, 1999:204). El contenido sexual de la ceguera fue identificado por Sigmund Freud (2000:132) al señalar que funge como una castración simbólica.

diferencia del sol, la luna no recibía un culto directo, mientras que la información referente al influjo que tenía sobre los humanos es escasa, y nula en su influencia sobre animales y plantas. La estudiosa explica que debido a que los españoles compartían las mismas creencias respecto a la luna que los nahuas, les resultaron demasiado obvias como para registrarlas.

La gran preponderancia que tuvo el astro solar y su culto en la vida religiosa mexicana, y nahua en general, parece hacer desvanecer la importancia atribuida a la luna y las acciones rituales emprendidas directamente a ésta. Si somos cuidadosos en la revisión de las fuentes, encontraremos información que nos habla de un culto al astro nocturno y sobre la importancia que tenía en la agricultura.

Leemos en Torquemada (1975, III, lib. VIII, cap. XIII:225) sobre la existencia de un templo llamado Tecucizcalco, “en la casa de caracoles”, ubicado en el recinto ceremonial de Tenochtitlan, donde se realizaban muchos sacrificios por tiempos intercalados del año. El nombre del templo de inmediato nos remite a Tecuciztecatl, el dios que se convirtió en Luna. Así, el templo y los sacrificios estaban dedicados a tal astro, conclusión a la que llega el franciscano al afirmar que a ésta le llamaban por el nombre de dicho dios. Los sacrificios intercalados nos pueden hablar de la frecuencia con que se realizaban durante el año.

Un dato que da indicios del valor ritual similar que tuvieron el sol y la luna también nos lo proporciona Torquemada (*ibid.*, cap. XII:222). Comenta que durante la fiesta dedicada al Sol inmolaban a dos hombres, uno a la imagen de este astro y otro a la de la Luna, quienes eran ataviados con los ornamentos de estos dioses.³⁵

³⁵ Sin negar la importancia que tuvo el culto a la Luna entre los mexicanos, los otomíes mostraron un marcado culto al astro. Los habitantes de Xaltocan, que eran de filiación nahua y principalmente otomí (Carrasco, 1950:33-34, 137), adoraban preponderantemente a la Luna (Sahagún, II, 2002, lib. VII, cap. II:698). De igual manera, la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. II:129) afirma que los otomíes creían que la Luna era la creadora de todas las cosas. En términos diferentes, un buen informante xoloteco me

Ahora, si revisamos la descripción que realizaron los informantes de Sahagún sobre el buen horticultor (*in qualli quilchihquì*), éste es descrito bajo los términos *amoxmatini*, *tonalpohuani*, *metztlapohuani* y *xippohuani* (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. XII:42), cuyas traducciones correspondientes son: “el que conoce los libros”, “el que cuenta los días”, “el que cuenta las lunas (meses)”, y “el que cuenta los años”. La lámina que acompaña esta información (fig. 17) refuerza su contenido: está compuesta por un hombre que consulta un *amoxtli* (libro); a la derecha de él está representada la luna bajo un diseño occidental; mientras que a su izquierda está dibujada una planta. Sin lugar a dudas, las informaciones escrita y pictórica refieren a la observación cuidadosa de las fases de la luna que tenía que seguir el buen sembrador a lo largo del año agrícola, con el fin de obtener una buena cosecha.



Figura 17. El agricultor lee el libro de los meses para obtener buena siembra (*Códice Florentino*, 1979, lib. X, cap. XII)

Los códices *Vaticano Latino 3738* (1964, III, lám. XXVI:68) y *Telleriano-Remensis* (1964, I, parte II, lám. XI:198) son contundentes sobre la relación entre el astro lunar y la fecundación. Señalan que a Metztli la tenían por diosa de la “generación humana”, lo cual se indicaba por otro de sus nombres, Tecciztecatl, caracol marino, porque así como el caracol

comentó que los otomíes -por lo menos los otomíes de San Pablito- adoran principalmente al sol, mientras que los nahuas al agua.

sale de los pliegues de aquel hueso o concha, de igual manera el hombre sale del útero de su madre. Esta es la explicación de por qué algunas veces la luna, representada en los códices a través del corte de una vasija, tiene en su interior un caracol (fig. 18) (*Códice Nuttal*, 2008, lado 2, lám. 19a:53).



Figura 18. Luna con un caracol en su interior
(*Códice Nuttal*, 2008, lado 2, lám. 19a:53).

Debido al ciclo periódico de nacimiento, crecimiento, plenitud, decaimiento y muerte, la luna estuvo asociada con otros fenómenos cíclicos semejantes como la menstruación y la reproducción (González Torres, 1975:85). *Metztli* es luna y mes -también pierna-, y el verbo que indica tener menstruación es *metzhuia* (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 55v), que literalmente significa “tener luna o mes” (véase Siméon, 2002:270). El periodo de desarrollo lunar dura cerca de 30 días, que es semejante al número de días en que se presenta el periodo menstrual.³⁶ De acuerdo con los nahuas de Xolotla, la fase en la que se encuentra la luna influye en la cantidad de sangre que se menstrúa: en

³⁶ Un mito huave sobre el origen de la menstruación explica la relación entre el conejo, la luna y la sangre. Cuenta que en tiempos pasados, un joven subió a la Luna en su etapa nueva y la desfloró, pues era virgen. La pérdida consecuente de sangre derivada de esto acto dio origen a las menstruaciones, mientras que el joven fue castigado al ser transformado en conejo. Ahora, el conejo es el que muerde a la Luna haciéndola sangrar (Lupo, 1991:231).

luna llena las mujeres menstrúan más, mientras que en luna nueva casi no. Asimismo, señalan que el astro golpea a las mujeres cada mes y por eso sangran. Según el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, parte II, lám. XXVII:230), las mujeres que estaban menstruando durante el día *chicome cuauhtli* (siete águila), ofrendaban a la Luna, a quien estaba dedicada tal fecha del calendario, para que dejaran de sangrar.

Las fases lunares son nombradas por los xolotecos *celecmetztli*, “luna tierna” o luna nueva, y *chicahuacmetztli*, “luna recia” o luna llena, e influyen en la constitución de los recién nacidos, el grado de sangrado de una herida, la calidad de los árboles, la siembra y los animales. En luna nueva los niños nacen débiles; las cortadas sangran mucho y tardan en sanar; los árboles tienen mucho líquido, por lo que su madera no prende y sólo humea, o se apolilla; si se siembra maíz en esta fase la mazorca se pudre; o si se encuban huevos de pollo o de guajolote las aves no salen resistentes. Mientras que los niños que nacen en luna llena son fuertes; las heridas sangran poco y se curan rápido; y los árboles están macizos, pues no tienen mucho líquido.

Esto se debe a que la luna es un recipiente -como su representación iconográfica lo indica- que retiene y vierte líquido. Cuando está recia lo guarda, y cuando tierna lo ha vertido y casi no refleja luz. “Guarda en la estación de secas; vierte en la de lluvias” (López Austin, 1994b:72-73). Este líquido invisible que deja escapar la luna en la fase nueva daña a los seres vivos al penetrar en ellos, o modifica ciertos eventos fisiológicos.

Otro de los daños provocados por la luna ocurre cuando ésta es rodeada por un halo. Según los xolotecos, este signo, así como las nubes negras que lo oscurecen, predicen enfermedad en los animales, sobre todo en los domésticos. Para otros pueblos dicho halo también predice el tiempo: si el anillo es blanco, augura calamidades como un terremoto o algún otro fenómeno natural (González Torres, 1975:100).

Además de ser representado el astro con un caracol marino en su interior, también se figura en los códices con un pedernal (fig. 19) (*Códice*

Borgia, 1980:lám. 50) o un conejo (fig. 20) (*ibid.*:láms. 10, 55, 71). La relación de la luna con este animal es establecida a partir del mito de la creación del Quinto Sol en Teotihuacan. Tecuciztecatl y Nanahuatzin iban a arrojarse a una hoguera para convertirse en Sol y Luna, respectivamente, pero al momento de hacerlo, Tecuciztecatl tuvo miedo y dudó varias veces, en tanto que Nanahuatzin se arrojó al primer intento. Ya cuando los dos se hubieron aventado a la hoguera, ambos se convirtieron en astros igualmente brillantes. Al ver esto los dioses, uno de ellos decidió arrojarle un conejo a la cara de Tecuciztecatl con el fin de disminuirle su resplandor.³⁷ Por tal motivo, la luna tiene marcada en su rostro la figura de un conejo (Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. I:694-697).



Figura 19. Luna con un pedernal en su interior (*Códice Borgia*, 1980:lám. 50)

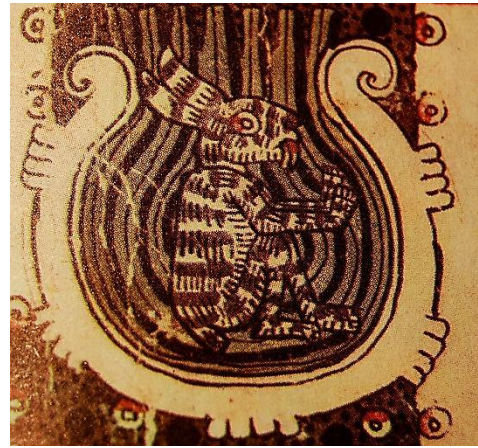


Figura 20. Luna con un conejo al interior (*Códice Borgia*, 1980:lám. 55)

3.2.2 Peligros y prácticas atenuantes durante el eclipse lunar

Si bien el registro de eclipses de sol -entre otros eventos naturales portentosos- fue un recurso utilizado para situar en el tiempo eventos políticos y militares relevantes, y, en general, una característica del

³⁷ La *Leyenda de los Soles* (2002:185) narra que Papaztac, uno de los dioses del pulque (Sahagún, 2002, I, apéndice del lib. I:124), le golpeó el rostro a la Luna con un *tochtecomatl*, descrito por Tena como un “jarro o vaso para pulque con forma o decoración de conejo” (en *Leyenda de los Soles*, 2002:185, nota 5).

registro histórico entre los nahuas,³⁸ no se llevaba la cuenta de los eclipses de luna “...porque dezían que el sol se comía a la luna cuando acaecía haber eclipse de luna” (CTR, 1964, parte III, I, lám. XXVI:310). Esta cita indica la mayor importancia que le otorgaron los nahuas al sol sobre la luna por considerarlo el garante de la vida, de manera que un ataque al astro podía derivar en la destrucción del mundo. A diferencia del eclipse solar, el lunar no representó semejante catástrofe, y sus daños estaban bien focalizados en un sector de la población: las embarazadas, y más bien, en su producto, razón por la cual no causó tanto temor como el eclipse solar,³⁹ pero no por ello dejaron de tomar precauciones contra tal eventualidad. La diferente apreciación entre ambos eclipses, entonces, repercutió en su registro.

Para referirse al eclipse lunar utilizaron los conceptos *metztli cualo*, “la luna es comida”, y *metztli icualoca*, “había sido comida la luna” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 55v), de forma análoga al eclipse de sol. Los nahuas describieron los cambios que experimentaba el astro con su eclipse así como el miedo y el peligro que ocasionaba en los siguientes términos:

Cuando se eclipsa la luna, surge negro su rostro, surge lleno de hollín su rostro. Se extiende la negrura; se extiende la oscuridad.
Cuando esto acontece se atemorizan mucho las preñadas; lo consideran portentoso; temen que sus hijos en verdad se conviertan en ratones, se hagan ratones sus hijos (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:136-137).

La transformación de los niños en ratones era un temor también compartido durante la ceremonia del Fuego Nuevo: si éste no se lograba encender, los niños sufrirían tal metamorfosis. Un daño a los astros lunar

³⁸ Véase el apartado 3.11 Fenómenos naturales y su relación con eventos políticos y militares.

³⁹ Esta idea no debe proyectarse hacia los grupos indígenas contemporáneos, pues algunos consideran que el eclipse lunar puede ser más peligroso que el de sol, porque en la noche casi todos se encuentran dormidos y no se dan cuenta del momento en que sucede el eclipse. Por ello, es más fácil que los nonatos nazcan con labios leporinos, tal como señalan algunos nahuas de Guerrero (Ramírez, 1991:88) y los de Xolotla.

y solar influía en el desarrollo de los humanos, especialmente en los fetos y los niños pequeños. Una disminución en la fuerza de aquéllos, esto es, en su resplandor, hacía que su irradiación se volviera perjudicial. O visto de otro modo el eclipse de luna, el derrame violento del líquido lunar (López Austin, 1994b:75) que provocaba el fenómeno resultaba igualmente peligroso para los seres indefensos. Además de la debilidad de los nonatos, el aumento de calor en la mujer durante el embarazo pudo convertirlas en blanco de ataque de la sustancia lunar de carácter frío (*véase* Castro, 1995:336).⁴⁰ Si el aumento de calor era necesario para que el bebé se formara, un descenso drástico en la temperatura de la embarazada dejaba el proceso inconcluso, de tal manera que el feto se convertía en ratón por dicha ausencia de calor.

La cita anterior del *Florentino* parece indicar que la simple aparición del eclipse dañaba a los niños de vientre, sin embargo, en otra parte del códice se precisa que éstos nacerían con malformaciones si las mujeres encinta miraban el eclipse lunar -también el solar- (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:81). La deformación más común era el labio leporino, pero el bebé también podía nacer con la nariz cortada, los labios y los ojos torcidos, así como con el rostro tullido (*idem*; *Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:139; *véase* también Serna, 1987, cap. XIII:373). Pero no sólo el eclipse lunar podía provocar el labio leporino, la simple mirada a la luna por las embarazadas lo podía ocasionar, específicamente cuando su hijo todavía no estaba bien formado, por eso les decían: “no vean la luna” (*macamo xoconittacan in metztli*) (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:81). Para una xoloteca, el feto de uno

⁴⁰ La luna, como las menstruantes, es fría, según los huaves, y en virtud de su menor luminosidad en comparación del sol, es menos fuerte y por lo tanto hembra -así como la mujer es más débil que el hombre- (Lupo, 1991:230). Para los nahuas de Milpa Alta, la luna es fría porque usualmente es vista de noche, que también es fría (Madsen, 1960:169). De igual manera, el conejo es el animal relacionado con la naturaleza fría de las cosas (López Austin, 1994a:22). Estas concepciones también se presentan entre los mayas (Nájera, 1995:325).

o dos meses sufre el resplandor del eclipse lunar, pero a uno de cinco meses ya no le pasa nada porque ya está formado.

Los informantes nahuas igualmente señalaron que el niño nacería *atlacacemele*, *amo tlacamelahuac*, términos que son traducidos por Anderson y Dibble como *monstrous* e *imperfect*, respectivamente (Sahagún, FC, 1955, lib. VII, cap. II:9). López Austin también les dio la misma versión: “monstruosos, hombres imperfectos” (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:139). Es curioso que el vocablo *tlacacemele*, cuyo contrario es *atlacacemele*, haya sido traducido en primera instancia como monstruo por Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 114v), y en segundo lugar como “persona de buena conservación y pacífica”. Quizá esta primera acepción es lo que motivó a los autores anteriores a traducir *atlacacemele* de tal manera. Por otro lado, este término, según el franciscano, refiere a un hombre “revoltoso desatinado y loco” (*ibid.*: fol. 8r); mientras que Siméon (2002:39) agrega turbulento, insensato y hombre perverso. A la persona pacífica se le opone la bulliciosa y loca.

El otro concepto, *amo tlacamelahuac*, es antónimo de *tlacamelahuac*, “persona justa, verdadera”, en una traducción literal del vocablo. Por lo tanto, el primero podría traducirse como una “persona malvada”. *Amo tlacamelahuac* y *atlacacemele* sin lugar a dudas conllevan una carga de inmoralidad. Es así que estos dos conceptos aparecen pareados cuando los informantes nahuas de Sahagún describieron a las personas inmorales como el loco, el joven malvado o el homosexual, quienes son presentados como *atlacacemeleque*, *amo tlacamelahuaque*, cuya versión dada por los traductores del *Códice Florentino* en esta ocasión es “*the vicious, the perverse*” (Sahagún, FC, 1961, lib. X, cap. XI:37), la cual está más apegada al sentido literal de los términos.

Si bien los dos conceptos que venimos revisando refieren al ámbito del carácter y del comportamiento, en el contexto del eclipse lunar ponen mayor énfasis en el aspecto físico. Al estar centrados los efectos de este evento en la deformación del feto, aquellos vocablos se encargaron de

expresarla. Sin embargo, no podemos separar el ámbito físico del comportamental. Hay que recordar que en el pensamiento mesoamericano, la monstruosidad se concibió como un fenómeno en el que confluyeron la deformidad física y el comportamiento transgresor (Echeverría, 2009b:67-68, 81-89). Esta idea está muy bien expresada en la descripción del *ayectli conetontli*, “el mal niño pequeño”, asentada en el *Códice Florentino* (Sahagún, FC, 1961, lib. X, cap. III:13): es “intranquilo, no descansa, está dañado, tiene labio leporino, es cojo, es manco, está dañado. Enferma, agrava, muere”⁴¹ [*acemelle aonmanamic, teupoliuhqui, tencua, xocotonqui, matzicul, itlacauhqui, mococoa, tlanahui, miqui*]. La malformación, la fealdad y la maldad se oponían en bloque a las características corporales ideales, la belleza, la rectitud y la bondad.

La esencia vertida sobre la Tierra en tiempo de eclipse lunar era de un carácter maléfico que volvía a los nonatos seres perversos cuyo cuerpo monstruoso delataba dicha condición. Asimismo, de manera indirecta señalaba la falta en que habían incurrido sus madres al exponerse a un eclipse en estado de embarazo, o al no haber tomado las precauciones necesarias.

Con respecto al labio leporino, uno de los nombres en náhuatl del que padecía esta deformidad era *tencuatic*, adjetivo que refiere a que uno de sus labios fue comido. Según López Austin (1994b:73), el líquido lunar está compuesto por múltiples esencias, y una de ellas es la del conejo, en extremo peligrosa para el ser en el vientre de la embarazada. Si la fuerza del conejo penetraba en el útero, el feto sería poseído por ésta mediante la propia marca del animal: el labio leporino.⁴² Así como la Luna era comida durante el eclipse, como lo indica el término *metztli cualo*, mediante un

⁴¹ Traducción de López Austin (1996, II:270).

⁴² Una de las explicaciones que ofrece Roberto Castro (1995:335-336) sobre la relación entre el conejo y el labio leporino está basada en el augurio nahua del conejo del siglo XVI, que señala que al entrar dicho animal a la casa de alguien, pronosticaba robo de propiedades y huida al bosque de uno de los habitantes de la misma (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:41). Con base en esto, propone que durante el eclipse lunar y la luna llena, el conejo entra en la casa de uno, que sería el vientre materno, y roba algo: una porción de los labios.

principio de magia simpatética (Nájera, 1995:325), el ser humano más débil, el feto, también padecía las mordidas, por ello señalaron los nahuas que además del labio leporino los niños tendrían la nariz comida (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:138).

Si el resplandor de la luna eclipsada toca a las embarazadas xolotecas, sus hijos nacerán con una parte del cuerpo “comida”: pueden nacer sin una mano, sin dedos, orejas, con labio leporino, o en la forma más extrema, vacíos de la parte del cuerpo que va de la coronilla hasta la mitad de la espalda, que es el área en la cual se concentra la fuerza física necesaria para cargar cosas con el mecapan.⁴³ Sobre el niño nacido con labio leporino dicen que “le comió el labio la Luna”, por ello la mujer embarazada no debe salir de su casa durante un eclipse lunar.

Para López Austin (1994b:73, 75), el daño producido en los niños de útero se debe al líquido lunar, más que al eclipse, pero los medios son la fuerte irradiación sobre los ojos de la mujer en cinta o el derramamiento del líquido sobre la superficie de la Tierra, el cual ocurre de golpe durante el eclipse. Y en ambos casos, señala, es la esencia del conejo, contenida en el líquido, la que se posesiona de los nonatos. Debido a que el refugio al interior de la casa no bastaba para que las embarazadas no fueran penetradas por tal líquido, éstas se colocaban una navaja de obsidiana en la boca o sobre el vientre, estando en contacto con la piel (*Códice Florentino*, lib. V, lib. VII, en Sahagún, 1969b:81, 139; Serna, 1987, cap. XIII:373). Agrega Jacinto de la Serna (1987, cap. XIII:373) que con esta medida, las embarazadas ya podían mirar al sol o la luna eclipsados sin daño alguno. Con tal práctica se pretendía proteger el orificio vaginal de la embarazada que conducía directamente al feto del mal provocado por el eclipse, lo cual se infiere a partir de los lugares donde era puesta la

⁴³ Los xolotecos también señalan que el eclipse lunar puede provocar mareos tanto en mujeres como en hombres.

obsidiana: el vientre, cercano a la vagina; y la boca, que es una metáfora de aquélla (*véase* Sullivan, 1969:287).⁴⁴

Similar práctica defensiva durante el eclipse lunar se llevaba a cabo cuando la embarazada salía de noche, quien se colocaba en el vientre unas navajas de obsidiana con ceniza del fogón y un poco de copal o de *iztauhyatl*. Con esto se evitaba que la criatura fuera muy llorona (Serna, 1987, cap. XIII:373), o que la mujer encinta se encontrara una aparición (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:73). Los momentos de oscuridad propiciaban la aparición de entidades sobrenaturales que podían dañar a los seres más débiles y espantar a la gente. De esta manera, las navajas eran utilizadas para proteger al feto, mientras que la naturaleza caliente de la ceniza, el copal y el *iztauhyatl* repelía las apariciones nocturnas frías. Estos elementos igualmente pudieron dotarles al ser en el útero y a la madre de fuerza y valor para evitar asustarse ante dichas apariciones. De lo contrario, un susto hacía abortar a la madre (*supra*, apartado 5.3.3.1 Causas).

Roberto Castro (1995:336) ha indicado que la lógica del eclipse reside en la oposición frío/caliente -con lo cual coincidimos y así hemos ofrecido una explicación del daño contra el feto-, e inserta en la misma lógica el uso de la obsidiana para impedir el daño. Ante la contradicción en la utilización de un objeto frío como la obsidiana para prevenir el daño causado por una esencia igualmente fría, explica la posibilidad de que tal vidrio hubiera servido para “neutralizar” el estado caliente de la embarazada. De esta manera, confundiría a los seres divinos fríos, conejo y luna, que buscaban seres calientes para dañarlos.

Esta lógica de principios térmicos es utilizada entre los nahuas de Milpa Alta durante el eclipse lunar para evitar el labio leporino en el feto,

⁴⁴ Esta relación metafórica se expresa en un mito sobre los primeros fundadores de Tetzaco, en el cual se narra que del cielo cayó una flecha en el lugar llamado Tezcalco, y del hoyo hecho por ésta salió un hombre y una mujer. Su cuerpo sólo consistía de los hombros hacia arriba; y para engendrar, el hombre metía su lengua en la boca de la mujer (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. I:125).

así, oponen las calidades fría y caliente: un pariente de la embarazada le cubre su abdomen con monedas de cobre o un cuchillo de acero, ambas calientes, para evitar el daño frío del eclipse (Madsen, 1960:169). La utilización de objetos metálicos puntiagudos para protegerse de tal acontecimiento está bastante extendida en los pueblos indígenas. En Xolotla, la embarazada se coloca un alfiler en el vientre. De manera similar, los totonacas se ensartan en las ropas, sobre el vientre, una aguja o un alfiler doble (Ichon, 1973:109). Algunos grupos mayas utilizan clavos, ganchos o llaves en forma de cruz sobre el estómago: el metal servirá para proteger de las fuerzas dañinas y la cruz concentrará en el punto de intersección los poderes del metal (Nájera, 1995:325).

Es posible que una de las características comunes a casi todos los objetos colocados sobre el vientre sea el ser puntiagudos y/o cortantes, utilizados como una arma de defensa contra los seres sobrenaturales malignos. Así como la embarazada se colocaba una navaja de obsidiana en la boca o en el vientre durante ciertos momentos, en el día *nahuecatl*, cuatro viento, por temor al daño que ocasionaban los *tlatlacatecolo*,⁴⁵ la gente colocaba en las aberturas para el humo “espinas del fruto de *tlacatecolotl*” (*tlacatecoloxocohuitztl*),⁴⁶ pues decían que de esta manera los ahuyentaban (*Códice Florentino*, lib. IV, en Sahagún, 1969b:167). Esta práctica seguía realizándose hace algunas décadas en Xolotla para ahuyentar a la *tlahuepoche*⁴⁷ (bruja) de las casas donde había recién

⁴⁵ Plural de *tlacatecolotl*, “hombre-búho”.

⁴⁶ Era costumbre entre los antiguos nahuas llamar a una determinada planta con el nombre de la enfermedad o la parte del cuerpo que aquella misma curaba. Es así que el *tlahuelilocacuahuatl* (Hernández, 1959, tomo II, vol. I, lib. IV, cap. LX:185) “árbol de la locura”, era utilizado contra aquella locura producida por la posesión de seres sobrenaturales o para evitar su intrusión; mientras que la *yolloxochitl*, “flor del corazón”, era remedio para diversas afectaciones cardíacas o para tonificar al órgano (véase Echeverría, 2005:116, 118-119). El *tlacatecoloxocohuitztl* siguió un principio similar.

⁴⁷ La *tlahuepoche* es aquella mujer o aquel hombre que se desprende una pierna junto al fogón y ejecuta una determinada acción mágica -darle siete brincos al fogón, comerse siete carbones- para convertirse en guajolote, lo cual se realiza generalmente de noche. Ya en esa forma vuela hacia las casas donde hay recién nacidos, y les chupa la sangre por medio del pellejo que le cuelga del hocico, el cual remata en una especie de aguja que se alarga y se introduce desde el techo de la casa hasta la cuna del bebé. Esta información

nacidos. Anteriormente, cuando las casas eran de zacate o bajareque, se colocaban espinas de naranjo en el techo y en toda la casa, lo cual ahuyentaba a las brujas y se evitaba que chuparan la sangre de los bebés.⁴⁸

En Mamiquetla se coloca con el mismo fin un sombrero boca arriba con un alfiler enterrado cerca de la cabecera del niño. Y para protegerse del *mocuepani*⁴⁹ disponen un machete o tijeras con la punta hacia arriba en el marco de la puerta. Estos seres se aparecen generalmente de noche, pero también lo pueden hacer durante el día.

Apartados atrás se afirmó que tanto el sol como la luna influían en el desarrollo del feto, y el eclipse de ambos podía ocasionar lesiones semejantes, como el labio leporino, lo cual se observa con mayor énfasis en la etnografía. Sin embargo, siempre será la luna el astro relacionado con lo femenino y, por lo tanto, el que esté más ligado con el embarazo y el desarrollo del futuro ser. Es por ello que los efectos del eclipse lunar invariablemente -o casi invariablemente- recaen sobre las mujeres, específicamente las embarazadas, por ser las portadoras del feto. Veremos en un momento que las reacciones de temor frente al eclipse de luna fueron más intensas entre las mujeres, y sigue persistiendo en la actualidad. Y retomando la similitud en la concepción de los eclipses de ambos astros, las prácticas culturales destinadas a evitar sus daños eran y son parecidas.

La producción de ruido que se revisó anteriormente también fue promovida para contrarrestar los males producidos por el eclipse lunar, y para ayudar al astro en su momento de trance. Páginas atrás citamos una información proporcionada por Sánchez de Aguilar (1987:83) concerniente

corresponde a las comunidades nahuas de Pahuatlán. Sobre el *tlahuipuchtli* en la antigüedad y la época actual véase Martínez, 2011:391-410.

⁴⁸ Misma práctica fue registrada por Montoya (2008:174) en Atla, comunidad vecina de Xolotla, en la década de los 60.

⁴⁹ El *mocuepani*, literalmente “el que se transforma”, es aquella persona que puede tomar forma de animal, y que bajo el encargo de un hombre rapta a una joven para que se case con él. La manera de raptar a sus víctimas es induciéndolas en un sueño profundo. Estos datos proceden de Xolotla y Mamiquetla.

a dicha producción, que es necesario retomar. Durante aquel evento, los mayas yucatecos hacían aullar a sus perros pellizcándoles el cuerpo o las orejas, y daban de golpes en los bancos, puertas y otras tablas. Entre los pokomanes de Mixco, Fuentes y Guzmán (1969-1972) (citado por Nájera, 1995:321) consignó semejantes actitudes frente a tal fenómeno en el siglo XVII. Se produjeron alaridos de forma inesperada; hubo ruido de tambores y golpes en tablas y objetos de metal, mientras que “...lloraban a grito herido y lastimero las indias porque moría la luna, diciendo que aquello era ayudarla...”.⁵⁰

Es posible que entre los pokomanes haya existido una producción diferencial del ruido basada en el género durante los contextos de miedo, tal como ocurrió con los nahuas: los hombres daban alaridos de boca y mano mientras que las mujeres -también los niños- lloraban. Probablemente los hombres pokomanes fueron los que daban alaridos y hacían ruidos con tambores y otros objetos, quizá simulando ruidos guerreros; en tanto que se precisa que las mujeres lloraban. La mayor expresividad de las mujeres, además de ser sustancial a su género, se debió con seguridad a que la luna era el astro que mayormente influía en ellas y su producto.

Traspasando la frontera sur mesoamericana, en el pueblo de Chiribichí actual Venezuela, en el siglo XVI, durante el eclipse de luna la gente andaba extremadamente triste, pero “las mujeres eran las que mayormente lloraban”. Las jóvenes en edad casadera se sacaban sangre de los brazos y las piernas con una espina. Toda la comida y bebida era desechada arrojándola al mar o al río, y se abstenían de su consumo durante el tiempo de eclipse, mientras “la luna padecía su trabajo”. Una

⁵⁰ De manera muy similar a lo narrado por Fuentes y Guzmán se encuentra el relato de un tzotzil en los 60 sobre un eclipse lunar (Guiteras, 1996:133), quien afirmó que éste “nos muestra cómo sería la muerte de la Luna. Si la Luna muere, morirán muchas mujeres. Los hombres lloran pensando en sus mujeres y sus hijas”. Las mujeres lloran más aún. “He visto a mi madre llorando, hincada, rezando, en tanto nosotros tocábamos palos y tablas haciendo ruido grande. Dejábamos sólo de tocar cuando se aclaraba la Luna”.

vez que el astro empezaba a recobrar su luz “saltaban y cantaban de regocijo”. La explicación que daban los sacerdotes del eclipse era que el Sol, encolerizado, le propinaba a la Luna una gran herida que era sanada cuando aquél aplacaba su enojo (Las Casas, 1967, II, lib. III, cap. CCXLV:549-550).

La participación de las mujeres de Chiribichí, específicamente las púberes, en el derramamiento de sangre mediante autosacrificio durante el eclipse lunar, posiblemente nos habla del vínculo existente entre la luna y la menstruación. Así como la sangre en el contexto de eclipse solar entre los nahuas era derramada para vivificar al astro diurno y ayudarlo a enfrentar a su agresor, este líquido vital pudo haber desempeñado un rol parecido en dicho pueblo de Venezuela con la luna. Pero a diferencia del autosacrificio llevado a cabo por toda la población nahua, en Chiribichí sólo un sector es el que se autosacrificaba, el más relacionado con el astro nocturno. En el texto también se destaca que las mujeres eran las que más sufrían por el acontecimiento. Igualmente se distinguen dos grupos de sonidos: el que demostraba el miedo y la tristeza, el llanto; y el canto de regocijo al ir aclarándose la luna. El último aspecto a destacar es que la esencia maligna liberada por el eclipse lunar afectaba los alimentos, mismo daño consignado por Chimalpain para el caso del eclipse solar (*supra*, apartado 3.1.4).

Otras maneras contemporáneas de protegerse del eclipse de luna es colgar botes para evitar que los niños o los animales nazcan sin alguna parte del cuerpo, según algunos grupos nahuas de Guerrero (Ramírez, 1991:89). O la embarazada puede atarse un paño rojo a la cintura, con lo cual contrarresta el frío emanado del eclipse, de acuerdo con grupos mayas (Nájera, 1995:325). Esta práctica es semejante a la llevada a cabo por los purépechas de San Andrés Tziróndaro para proteger las plantas del eclipse solar (*supra*, apartado 3.1.4).

Otro de los efectos producidos por la exposición de las embarazadas al eclipse lunar son las manchas en los bebés, que son llamadas mordidas

de la Luna, las cuales aluden a las manchas que se producen en el astro durante el eclipse, tal como señalan los huaves, quienes precisan que tales manchas en la luna son producidas por el conejo al momento de morderle el rostro (Lupo, 1991:231). Los mayas de Quintana Roo tienen una creencia similar a la de los huaves con respecto al daño que produce el eclipse lunar en el feto. Algunos informan que no es dañino que las embarazadas se expongan al eclipse, sino que se rasquen el abdomen durante el fenómeno. De hacerlo, el niño nacerá con manchas rojizas en la cara u otra parte del cuerpo, las cuales son llamadas *chibal-luna*, mordida-luna; mientras que rascarse durante el eclipse de sol provocará que el bebé nazca con manchas oscuras, nombradas *chibal-kin*, mordida-sol (Villa Rojas, 1978:402). En maya yucateco, el término *chi'ba k'in* significa eclipse solar y mancha o lunar. Esta asociación viene del hecho de que el sol durante su eclipse aparece manchado con una sombra de forma corva como si fuera una mordida (Amador, 1995:415).⁵¹

3.3 Cometas

Fray Alonso de Molina (2004, sección español-náhuatl: fol. 27v) señala varios conceptos que refieren al cometa: *citlalimpopoca*, “cometa que parece como globo o gran llama”. Mientras que en la sección náhuatl-español (*ibid.*: fol. 22v) se dice del *citlalimpopoca*: “cometa que dura mucho tiempo”, y “exalacion de cometa” del *citlalin tlamina*. De forma general, el cometa era considerado una estrella (*citlalin*) -como en realidad lo es. Así, *citlalin popoca* significa literalmente “estrella que humea”, y la manera de representarla es la fiel imagen de su concepto: una estrella con vírgulas de

⁵¹ La entrada *ch'bil k'in* del *Diccionario Maya Cordemex* (1980, primera parte maya-español:93) dice: “eclipsarse el sol, porque en los eclipses la sombra o parte eclipsada es corva como la señal que dejan los dientes en las mordidas o bocados quitados”. Y la entrada *chi'ba ú* señala: “eclipse de luna; las manchas o mancha que suelen tener los niños desde su nacimiento” (*idem*).

humo (CTR, 1964, I, parte III, láms. XXX:319; XXXI:321; XXXII:323) (fig. 21).



Fig. 21. Estrella humeando (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXXI:321)

La percepción nahua de este cometa radicó posiblemente en su curso demasiado lento, como puede inferirse a partir de la descripción que da el franciscano de tal: “cometa que dura mucho tiempo”. El *citlalin popoca* se percibía como una estrella humeante fija en el firmamento, lo cual contrasta con el *citlalin tlamina*, “cometa que corre” según Molina, que literalmente significa “estrella tira flecha”, la cual corresponde a la imagen de un cuerpo celeste encendido que atravesaba rápidamente por el cielo, y que cuando se dirigía a la tierra se observaba como una flecha. Y más bien, debemos de considerar que ambos conceptos refieren a dos momentos del cometa: uno en el que todavía no se ha formado la cola por su lejanía del sol (*citlalin popoca*); y otro, en el que su cauda se ha desarrollado por su cercanía con aquel astro (*citlalin tlamina*).

Se creía que en el quinto cielo había serpientes de fuego creadas por el dios del fuego, y de ellas provenían los cometas y demás “señales del cielo” (HMP, 2002, cap. XXI:81). De hecho, el cometa era representado como una *xiuhhcoatl*, serpiente de fuego (CVL 3738, 1964, III, lám. CXXII:265; CTR, 1964, I, parte III, lám. XX:299) (fig. 22). Como más adelante se señalará, el cometa fue considerado un mal augurio; incluso

su materialidad era de carácter dañino. Esta visión funesta del fenómeno se cristalizó en la lengua, pues el vocablo *xiuhcoatl* formó parte de una metáfora que significaba desgracias. De esta manera, asienta el *Códice Florentino* que Huitzilopochtli “arroja sobre la gente la *xiuhcoatl*, el *mamalhuaztli*, esto es, la guerra” (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. I:1). Para una mayor comprensión de la metáfora contamos con una frase registrada por Olmos (2002, III parte, cap. VIII:190, también 192) que versa: *Xiuhcoatl, mamalhuaztli tepan quimotlaxilia, tepan quimochiuilia yn Dios*, traducida por el franciscano como “Da Dios hambre o enfermedad”, literalmente, “Dios le arroja a la gente el *xiuhcoatl*, el *mamalhuaztli*; los crea sobre la gente”. *Xiuhcoatl* y *mamalhuaztli* referían al hambre y la enfermedad enviadas por Huitzilopochtli a los humanos, y que eran provocadas por la guerra, especialmente animada por este dios. La relación entre la *xiuhcoatl* y Huitzilopochtli es muy estrecha al ser aquélla su instrumento de guerra (Sahagún, 2002, I, lib. III, cap. I, párr. I:302).

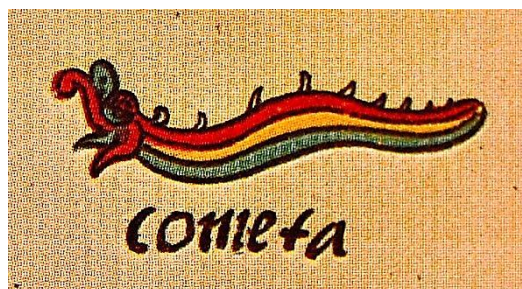


Fig. 22. Cometa representada como una serpiente de fuego (CTR, 1964, I, parte III, lám. XX:299)

Xiuhcoatl y *mamalhuaztli* eran objetos celestes, cometa, uno, y constelación, otro, identificada con Astillejos (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 52r; Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. III:699). A la vez, ambos estaban asociados con el fuego, pues *mamalhuaztli* era también el

nombre que recibían los palos para hacer el fuego.⁵² Con estos dos conceptos se indicaba que los males que azotaban al hombre provenían del ámbito divino, del cielo.⁵³ Por otro lado, existe una relación entre la tribulación y la sensación de quemazón que se refleja en el vocablo *cococ* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fols. 100v, 115r).⁵⁴ De esta manera, el hambre, la enfermedad, igualmente la guerra, eran expresados por medio de objetos que poseían una naturaleza ardiente. La desgracia se experimentaba como si ésta quemara.⁵⁵ Adelantándome al siguiente capítulo (apartado 4.2.3), el *mixpantli*, la columna de fuego que formó parte de los augurios de la Conquista, igualmente constituyó una figura retórica que indicaba la pobreza y el hambre.

Debido a su presencia inusual, los cometas fueron considerados señales de mal agüero, e incluso podían ocasionar daños directos, como era el caso del *citlalin tlamina*, motivos por los cuales fueron vistos con gran temor. Los cometas eran augurio de mortandades, pestilencias, guerras, hambres “y otros trabajos y calamidades de la tierra” (Muñoz Camargo, 1998:149; Motolinía, 1996, cap. XLIX:311). De acuerdo con Fernando Ramírez (en Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. C:486, nota 1), la forma y el color del cometa indicaban la naturaleza de la calamidad que presagiaba; y su dirección, el lugar donde había de causar estragos. Por ejemplo, el cometa rojo indicaba guerra; el oscuro, muerte; y el amarillo, peste.

Decían que el *citlalin popoca* era *tlatocatetzahuitl*, “augurio real”, pues predecía muerte de señores o de algún noble importante; (fig. 23) la captura de alguno de ellos; o la guerra. Pero también era augurio del

⁵² Debido a la semejanza de forma que veían entre los palos hacedores de fuego y Astillejos, esta constelación recibió tal nombre (Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. III:699).

⁵³ Véase el apartado 2.3.1 El agotamiento de las diosas nutricias...

⁵⁴ Cuando Tezcatlipoca andaba en la Tierra introducía *cococ teopouhqui* (Sahagún, FC, 1950, lib. I, cap. III:2), esto es, “angustia, aflicción y trabajo”, en palabras de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 101r).

⁵⁵ Vimos en el capítulo anterior que el hambre extrema se experimentaba como un gran ardor que quemaba (apartado 2.3.3 Chicomecoatl: deidad ambivalente). Asimismo, recuérdese la expresión *atl tlachinolli*, agua quemada, para referirse a la guerra.

pueblo, dado que anunciaba hambre general (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:149). De manera similar al *citlalin popoca*, cuando se capturaba el ave *cuapetlahuac* (“cabeza desnuda”), que era muy rara, se auguraba muerte de nobles y guerra (*Códice Florentino*, lib. XI, en *ibid.*:125).

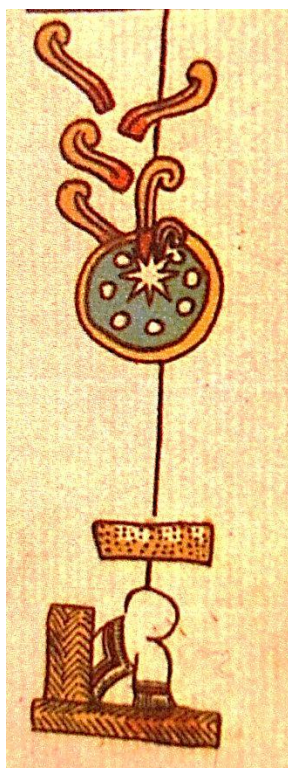


Fig. 23. Aparición de un cometa relacionada con la muerte de un principal (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXXI:321)

En el año *chicunahui tochtli* (nueve conejo), 1618, se registró en Tecamachalco al amanecer un *citlalin popoca* sobre del cerro del lugar. Así fue visto durante 15 días. Se fue moviendo hacia Huehuetlan y ahí desapareció durante un mes. Posteriormente se vio otro cometa humeante encima del volcán Poyauhtecatl, que también duró un mes y llegó a desplazarse hasta la cima de la Matlalcueye. En ese mismo mes se incendió Veracruz; desaparecieron muchos bienes; y se quemaron muchos hogares, junto con la iglesia de Huehuetlan (*Libro de los guardianes...*,

1995:91). El *citlalin popoca* es el cometa que destaca por su estatismo en el cielo y posterior desaparición, como ya se había mencionado, y que se confirma en este ejemplo, en el que se muestra como augurio de un gran incendio.

Por otro lado, los *citlalin tlamina* son los cometas que tienen “grandes colas de humo o centellas de fuego” y que corren de una parte a otra (Muñoz Camargo, 1998:149), razón por la que Sahagún (2002, II, lib. VII, cap. IV:700) lo llama “inflamación [cauda] de la cometa”. Para Anderson y Dibble (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. IV:13) corresponde a la estrella fugaz. El *citlalin tlamina* también fue considerado un evento que pronosticaba infortunios. Éste correspondió con seguridad al cuarto *tetzahuitl* que predijo la llegada de los españoles (*infra*, apartado 4.2.3).

Los nahuas tlaxcaltecas decían que estos cometas “eran flechas de las estrellas y que mataban las cazas de los campos y montes” (Muñoz Camargo, 1998:149). Los informantes de Sahagún afirmaron que los animales que morían de esta manera se agusanaban al haber sido flechados por la estrella. Por ello se decía: “ya no es comido; es visto con temor; es visto con asco; está peído; da mucho asco” [*Aocmo cuallo; mauhcaitto; tlaelitto; iyelo; tlatlayeltia*]. Como los cometas también podían flechar a la gente durante la noche, se envolvían bien con sus mantos por el miedo a ser dañados (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:151; 2002, II, lib. VII, cap. IV:700). En el *Vocabulario...* de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 159v) se registra el verbo *xihuitl huetzi* “caer cometa”.

En el *citlalin tlamina* encontramos la expresión de un miedo muy particular: la aprensión. Es un sentimiento que está a medio camino entre el asco y el miedo. Es la aversión a tocar un objeto (Marina y López, 2005:247), que deriva del temor a verlo por considerarlo repugnante. Esto hace que se considere peligroso. El alimento agusanado por el flechamiento de las estrellas provocaba asco, y esto generaba un miedo a la vista. Seguramente se evitaba tocarlo y, por supuesto, ingerirlo, pues lo consideraban dañino. En Xolotla se le nombra al cometa *icuitlcitlalin*,

“excremento de estrella” -para otros es la estrella fugaz. En ciertas noches bajan unos pequeños gusanos luminosos provenientes de las estrellas. Al siguiente día se ve en el suelo un puñado de éstos, los cuales mueren a causa del calor. Estos animalitos son precisamente el excremento de las estrellas en el pensamiento nahua xoloteco.

El material proveniente del cometa o de cualquier otro cuerpo celeste que caía a la Tierra fue posiblemente imaginado como gusanos, que al entrar en contacto con los seres vivos los mataba y echaba a perder. Por esa razón la gente se arropaba muy bien durante la noche, pues así evitaba el contacto directo de la flecha de la estrella con la piel, hecho que podía enfermar, o incluso, podríamos pensar que producía la muerte. De forma semejante, los otomíes creen que los restos en superficie de estrellas fugaces, considerados también excremento, provocan llagas en los animales de las que salen gusanos. Estos restos también son nefastos para los humanos (Galinier, 1991:527).

Los textos etnográficos igualmente dan cuenta de la persistencia de la concepción del cometa como una señal de mal augurio entre los grupos indígenas. En los 60, los nahuas de Milpa Alta señalaron que cuando una estrella veía un animal de noche sentía el deseo de poseerlo y lo golpeaba en la forma de una estrella fugaz. El reflejo de ésta podía provocar tifus o escarlatina, enfermedades consideradas calientes debido a que los cometas y las estrellas están hechos de fuego, y por lo tanto son calientes. Los cometas eran temidos porque presagiaban guerra, revolución o hambruna (Madsen, 1960:168-169).

Los huaves interpretan la cola del cometa como una señal enviada por Dios para anunciar desgracias y calamidades naturales. En la zona donde cae un meteorito se difunden enfermedades, pero raras veces de efectos mortales (Lupo, 1991:221). Para los otomíes, los cometas también anuncian enfermedades (Galinier, 1991:527). Por último, los nahuas de Xolotla consideran *tetzahuitl* al cometa, pues puede predecir enfermedades, muertes, una epidemia muy grande y mortal, como de

sarampión, y fuertes lluvias, a las que especialmente se les teme debido a que muchos xolotecos consideran que el fin del mundo va a ser precedido por inundaciones.⁵⁶

3.4 Erupción y humo de volcanes

Cuando los volcanes hacían erupción y humeaban era pronóstico de que habría grandes mortandades y pestilencias (Muñoz Camargo, 1998:280). Y así sucedió, según Torquemada (1975, I, lib. XIV, cap. XLI:425), en 1545, año en que hubo una gran pestilencia.

Toribio de Benavente (Motolinía, 1996, cap. LIX:378) narra la actividad de un volcán cerca de Huexotzinco que se podía ver desde las ciudades de los Ángeles (Puebla) y de México, así como el miedo que tuvieron los pobladores cercanos ante tal acontecimiento.

Y lo que más ponía admiración y espanto era que salía de aquel volcán muy grandes piedras, ardiendo, hechas brasas. Algunos afirman que eran tan grandes como un buey, y venían rodando hasta el pie del volcán. Y puso tanto miedo a los moradores de la ciudad, especialmente a los indios, que muchos de ellos desamparaban sus casas.

Los eventos naturales extraordinarios fueron considerados señales de infortunios. La interpretación que hicieron los antiguos nahuas de la erupción y la fumarola de los volcanes fue análoga a la de los cometas: eran signo de mortandades y pestilencias. Esta correspondencia en significado pudo deberse a que ambos fenómenos estaban relacionados con el humo y el material ígneo arrojado a la superficie.

3.5 El temblor

Es representado en los documentos pictográficos mediante la unión de los glifos *ollin* (movimiento) y *tlalli* (tierra); y a partir de estos dos se conforma el concepto *tlalollin*, “movimiento de tierra” o sismo (García,

⁵⁶ Sobre esta creencia en Xolotla, véase el final del capítulo anterior.

1995:104) (fig. 24). Este vocablo no se encuentra en el *Vocabulario...* de Molina ni en el diccionario de Siméon, pero se halla el verbo *tlalolini* “temblar la tierra” (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 112r.), que se compone del verbo *olini*: ir, moverse, agitarse (Siméon, 2002:355), y en conjunción de *tlalli* refiere a temblar. De este verbo se origina el sustantivo *tlalloliniliztli*, “la acción de temblar la tierra”, esto es, el temblor. Algunas veces, el glifo *ollin* es acompañado por dos (CVL 3738, 1964, III, lám. CXII:244; CTR, 1964, I, parte III, lám. X:278) o tres fajas de tierra (CTR, 1964, I, lám. XXVII:312) (figs. 25-27), con lo cual se podría indicar la intensidad del temblor, tal como sugiere Corona Núñez (en *idem*; CVL 3738, 1964, III, lám. CXII:244).



Figura 24. Signo de movimiento sobre tierra indicando temblor (CTR, 1964, I, parte III, lám. IX:277)



Figura 25. Temblor de doble intensidad (CTR, 1964, I, parte III, lám. X:278)



Fig. 26. Temblor de triple intensidad (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXVII:313)



Figura 27. Temblor que muestra una gran intensidad (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXXIII:325)

Los grupos nahuas propusieron varias explicaciones sobre el origen de los temblores. Los tlaxcaltecas pensaban que los dioses que sostenían el mundo llegaban a cansarse de esta actividad y entonces se movían. Dicho movimiento era el causante de los terremotos (Muñoz Camargo, 1998:148).⁵⁷ De acuerdo con los nahuas del centro de México, Toci era la causante de los temblores, y por tal motivo también la llamaban Tlalli iyollo, “corazón de la tierra” (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro I:122; Durán, 2002, II, tratado II, cap. XV:150).

Benavente señala que los terremotos o las tempestades eran pronóstico de hambrunas (Motolinía, 1996, cap. XLIX:311). Así, se afirmaba que el temblor auguraba la pronta consumación del maíz de las trojes (*ibid.*, cap. XLIII:379-280; Mendieta, 2002, I, libro II, cap. XIX:226; Las Casas, 1967, II, lib. III, cap. CXLII:39).⁵⁸ ⁵⁹ Esta relación simbólica quedó fielmente plasmada en el signo del quinto Sol y en los acontecimientos que lo destruirían. De acuerdo con los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:5), el Sol de movimiento u Ollintonatiuh perecería por terremotos y hambre general.

Además de los eventos aciagos que podían predecir, los nahuas temían a los terremotos por su conocimiento de que el mundo había sido destruido anteriormente por éstos, tal como ocurrió en el Sol llamado Tlalchitonatiuh,⁶⁰ del cual hablaremos en un momento. Del mismo modo, cada temblor les recordaba de forma dramática la amenaza de destrucción total de la era presente (*véase CTR*, 1964, I, parte III, lám. IX:276).

Cuando temblaba, los nahuas acostumbraban alzar rápidamente por el cuello a sus hijos pequeños para que la acción del temblor no impidiera su crecimiento. De no hacerlo, crecerían con dificultad. Decían: “Si no

⁵⁷ Para una interpretación de esta concepción, véase el final del apartado 4.2.3 Caída de Tenochtitlan y llegada de gente extranjera.

⁵⁸ Para los nahuas contemporáneos de la Montaña de Guerrero, los temblores son uno de los signos que auguran la aparición del temporal (Villela, 1997:228).

⁵⁹ El temblor, como se verá en el último apartado del capítulo (3.11), estuvo igualmente vinculado con las sujeciones de pueblos y con las guerras.

⁶⁰ Véase apartado 4.1 La destrucción de eras pasadas por fenómenos naturales.

toman [al niño] por el cuello, se lo llevará el temblor”. Y le rociaban la cara con agua (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:75). El *Códice Carolino* (1967:55, núm. 165) precisa que rociaban el agua con la boca, tanto a los niños como a las mujeres embarazadas, quizás con el mismo propósito de que no se impidiera el crecimiento de los niños de vientre. También rociaban todas sus posesiones, casas, trojes de maíz, ollas, pues decían que lo que olvidaban rociar se lo llevaría el temblor (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:74-75).

Con respecto a la abusión anterior, López Austin (*ibid.*:191) recuerda la ceremonia de estirar a los niños y niñas por las orejas que se realizaba durante la fiesta de Izcalli con el propósito de que crecieran (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:286).

Entre los nahuas del Alto Balsas, Guerrero, después de un temblor los niños también deben ser levantados de las sienes varias veces para que tengan un buen crecimiento, lo cual evitará que se queden de corta estatura. “Si la tierra no se los tragó, deben de crecer fuertes y robustos” (Matías y Medina, 1985, citado por García, 1995:117).

Debido a las condiciones geográficas del centro de México, los nahuas de esta región⁶¹ debieron haber experimentado de forma dramática fuertes terremotos que ocasionaron graves agrietamientos en la tierra así como en los cerros, destrucción de casas y de otras propiedades. Tales imágenes de destrucción, acompañadas de una buena dosis de terror, se proyectaron en su cosmovisión y discurso mítico. Contamos con relatos de la catástrofe ocurrida durante el Sol Tlalchitonatiuh, Sol de movimiento, que aunque breves, muestran los graves efectos que podían causar los temblores -no hay que dejar de considerar la posible magnificación de sus efectos con el fin de mostrarlos como causa de fin del mundo:

⁶¹ El Estado de Guerrero también es una zona de alta sismicidad, por lo que no es extraño que los nahuas del Alto Balsas dispongan de prácticas atenuantes contra los peligros que encarnan los terremotos, situación opuesta a la de los nahuas de Pahuatlán, asentados en la Sierra Norte de Puebla, quienes al no percibir los temblores, no muestran ningún tipo de creencia o precaución con respecto a éstos.

La segunda edad llamaron Tlalchitonatiuh, que significa sol de tierra, por haberse acabado con terremotos, abriéndose la tierra por muchas partes, sumiéndose y derrocándose sierras y peñascos, de tal manera que perecieron casi todos los hombres [el historiador se refiere a los gigantes] (Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. I:7).

[La destrucción de los gigantes] fue de un gran temblor de tierra, que los tragó y mató, reventando los altos montes volcanes (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:264).

El principal peligro del temblor era que la tierra se abriera y se tragara a los niños y las posesiones. Como en otras situaciones de peligro, los nonatos y los infantes son siempre los que se ven expuestos al daño debido a su condición de debilidad y a que se encuentran en un periodo de desarrollo, el cual puede verse afectado desde varios flancos. Pero frente a los peligros, la cultura dispone prácticas para contrarrestarlos: se alzaba a los niños por el cuello durante un temblor para evitar que estuvieran en contacto con la tierra, que los jalaba hacia dentro de sí. Para López Austin (1996, I:274-275), esta práctica impedía que los seres de épocas anteriores, que podían ser liberados durante los sismos, se apoderaran del poder de crecimiento de aquéllos. Es posible que la forma de levantar a los niños resultara una medida preventiva para el *tonalli*, entidad anímica que precisamente permitía el crecimiento.⁶² Y específicamente para el *tonalli* en desarrollo, como el de los infantes.

La acción de rociar agua a los niños, mujeres embarazadas y a las propiedades, forma parte de los recursos paliativos que evitaban la afectación del crecimiento y la pérdida de las propiedades. Un dato proporcionado por el *Códice Carolino* que ya ha sido apuntado nos podría arrojar luces sobre el sentido específico de dicha práctica: rociaban el agua con la boca, y precisa que el rocío iba dirigido a los niños y las embarazadas. Al entrar en contacto el agua con la saliva, aquélla pudo haber transmitido las propiedades fértiles (*Popol Vuh*, 2005, segunda parte, cap. III:58-59; Graulich, 1999:115) de ésta a los seres que se

⁶² Sobre las características del *tonalli* véase el apartado 5.3.1.

encontraban en pleno crecimiento. Aún más, la saliva porta la descendencia, “...los hijos [...] son como la saliva y la baba...”, declara el *Popol Vuh* (2005, segunda parte, cap. III:58-59). La estrecha identificación entre este elemento y los descendientes ayudaría a proteger su crecimiento de la fuerza succionadora de la tierra.

Un pasaje en cierta forma confuso referente al temblor es presentado por Benavente, y copiado de éste con error por Mendieta y Las Casas. Motolinía (1996, cap. XLIII:279) dice: “Cuando temblaba la tierra donde había mujer preñada, cubrían de presto las ollas e quebrábanlas porque no amoviese...”. Mendieta (2002, I, libro II, cap. XIX: 226) cambia el verbo conjugado “amoviese” por “moviese” y Las Casas (1967, II, lib. III, cap. CXLII:39) por “moviesen”. Pareciera que este cambio verbal no tuviera mayor implicación, pero sí la tiene, pues el sentido del verbo amover difiere mucho de mover. Amover es un verbo en desuso que significa abortar.⁶³ Entonces, cuando temblaba se tapaban y rompían rápidamente las ollas para que las embarazadas no abortaran. Éste es el mismo sentido que mantiene López Austin (1996, I:275) de la cita,⁶⁴ y agrega que se quebraban las ollas para que los seres de épocas anteriores no atacaran al feto, tal y como el estudioso explica el alzamiento de los niños durante el temblor.

Una explicación de la relación entre el aborto y el temblor puede ser estructurada a partir del cercano vínculo entre la mujer y la tierra, y el papel que ejecutaba Toci durante la fiesta de Ochpaniztli. Una vez que el personificador de esta diosa había chupado con un dedo la sangre de sacrificio, se inclinaba y empezaba a hacer gemidos dolorosos, de los cuales todos se estremecían de miedo, “y dicen que la tierra hacía sentimiento y temblaba en aquel instante” (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XV:152-153). Graulich (1999:116) interpreta esta mímica como la escenificación de un parto. Toci encarnaba la tierra y originaba sus

⁶³ *Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entrada “amover”.

⁶⁴ Sin embargo, el historiador cita a Las Casas en lugar de Motolinía.

movimientos, y cuando ésta temblaba era como si estuviera pariendo. La mujer también representaba a la tierra: ambas eran fecundadas por el hombre para que dieran hijos y frutos, respectivamente. De esta manera, por una suerte de efecto imitativo, lo que padecía una sufría la otra: cuando la tierra temblaba (paría), la mujer embarazada corría el riesgo de expulsar el feto, de abortar. Por lo mismo, Toci era adorada por las mujeres que daban yerbas para abortar (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. VIII:76).

Frente a la amenaza que representaba el temblor, los nahuas acostumbraban dar gritos pegándose con la palma en la boca para avisar a los que no sabían que estaba temblando (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:75). Este gesto se efectuaba en las situaciones de peligro, tanto como una manifestación del miedo como una práctica defensiva, pues la producción de ruido ayudaba a que el fenómeno natural siniestro llegara a su fin (*supra*, apartado 3.1.3). En el caso del temblor, este gesto corporal fue en cierta manera de carácter previsor, pues hacía que la gente alzara a sus niños y los rociara con agua junto con sus propiedades para que no se perdieran. Respecto a la función previsor del miedo, José Antonio Marina (2007:21) afirma que “Una de las ventajas de la vida en grupo es que las respuestas de miedo evolucionan para convertirse en señales de alarma ante las cuales pueden reaccionar los otros miembros del grupo”. Esto ocurre gracias al carácter social de la emoción.

Durante la colonia también se siguió efectuando la producción de ruido frente a los temblores. Se registra que durante unos temblores acaecidos en 1626 y 1627 en la región de Cuauhtinchan, se tocaron las campanas de las iglesias en toda la comarca (*Libro de los guardianes...*, 1995:111, 113). Esta práctica se sigue realizando durante los eclipses en comunidades nahuas y mayas.⁶⁵

⁶⁵ Véase el apartado 3.1.3 Prácticas propiciatorias en torno al eclipse de sol.

Entre los nahuas del Alto Balsas, los niños constituyen un medio para hacer que el temblor pare debido a su “naturaleza no pecaminosa”. Durante el terremoto y cuando éste se prolonga, acuestan a los niños y niñas boca abajo en posición de abrazar a la tierra (*quipalehuiya tlalticpactli*), con las manos extendidas como si trataran de sujetarla para que ya no se mueva más. Se cree que entre más niños estén en esta posición, tendrán mayor fuerza para hacer que cese el temblor. Y cuando éste está a punto de finalizar, si la tierra no se agrietó significa que los niños la sujetaron bien (Matías y Medina, 1985, citado por García, 1995:118).

3.6 Venus

Se dice que Quetzalcoatl se convirtió en este astro al morir en Tlillapan o Tlillan Tlapallan, por lo que le nombraron Tlahuizcalpantecuhtli, Señor del alba. *Citlalpol*, *huey citlalin*, la gran estrella de la mañana, salía cuatro veces por el oriente durante este momento del día; y algunas veces se le veía arrojar de sí un rayo como lanza. Las tres primeras salidas alumbraban poco, pero en la cuarta vez relucía con todo su esplendor. Los nahuas tenían por mal agüero la primera salida de Venus porque decían que traía enfermedad, pestilencias u otras calamidades consigo;⁶⁶ y cuando salía “se extendía gran miedo, había temor” [*cenca mahuiztli motecaya, nemauhtiloya*]. Por el peligro de ser tocados por los rayos de luz del Lucero cerraban todas las salidas de humo (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:11; *Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:148-149; 2002, II, lib. VII, cap. III:699; Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. V:188; Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XLV:124). González Torres (1975:110) sugiere que tal vez su peligrosidad radicaba en que el astro todavía estaba contaminado por los muertos, pues acababa de llegar

⁶⁶ Para los tepehuas, Venus es responsable de numerosas enfermedades, por ello se le llama “estrella de la viruela”. Mientras que para los totonacos Venus vespéral es hostil (Ichon, 1973:114).

del inframundo. Decían que después de haber muerto, por cuatro días no apareció Quetzalcoatl pues había ido a morar al Mictlan; y en otros cuatro días se proveyó de flechas. Así que hasta el octavo día de su muerte apareció la estrella (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:11).

A Venus le ofrendaban sangre mediante el sacrificio de cautivos, y se la arrojaban con los dedos. De esta manera le alimentaban (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:149). Este ofrecimiento pudo haber constituido una práctica propiciatoria que evitara o aminorara los daños que podía causar Venus en su primer salida. También sería una manera de darle fuerzas para que efectuara sus cuatro apariciones y emprendiera su curso.

Al ser este astro percibido como un cometa en algunas ocasiones, igualmente presagiaba pestilencias, y la gente podía ser flechada a través de su rayo y enfermar, por ello se evitaba ser tocado por él, tal y como se prevenía con el *citlalin tlamina*. Dependiendo del día en que Venus se mostrara, sus rayos podían flechar y perjudicar a determinadas personas o elementos, lo cual era muestra de su enojo. Si aparecía en el día *ce cipactli* flechaba a los viejos y viejas; en el *ce ocelotl*, *ce mazatl* o *ce xochitl*, los flechados eran los niños. En *ce acatl* flechaba a los gobernantes, así como en *ce miquiztli*. Cuando aparecía en *ce quiyahuitl* flechaba a la lluvia y no llovería; mientras que en *ce ollin* eran los muchachos y muchachas los flechados. Por último, si flechaba en *ce atl* habría sequía (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:11).

Aunque existe una correspondencia entre los días en que Venus aparecía y las personas a las que flechaba, no puedo determinarla en todos los casos. Al ser *cipactli* el primer día del calendario y referirse al monstruo de la tierra del tiempo mítico, este signo se vinculaba con lo antiguo, razón por la que se relacionaba con las personas de mayor edad. *Ce acatl* es el signo de Quetzalcoatl, quien fue gobernante en Tula y se instaló como señor al aparecer como Venus en el cielo (*idem*). Por otro lado, *miquiztli* era signo de Tezcatlipoca, deidad que estaba muy vinculada

con el *tlatoani* y con los nobles en general (Sahagún, 2002, II, lib. VI, caps. IV-V, IX; lib. IV, cap. IX:367). Y por simple deducción, los días de signo *quiyahuitl* y *atl* correspondían a la lluvia y el agua, respectivamente.

3.7 Los vientos de los rumbos

El viento era atribuido a Quetzalcoatl, y soplaba por los cuatro rumbos por mandato suyo (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. IV:14). Cuando el viento arreciaba, el polvo bullía, oscurecía y había truenos, se decía que Quetzalcoatl estaba enojado (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. V:3). Así, temían el zumbido de los árboles y el ruido que se hacía en los montes por el viento, creyendo que Ehecatl hablaba. Y con el fin de aplacar su ira ayunaban, le ofrendaban, oraban y derramaban su sangre (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIX:174).

Del oriente, del Tlalocan, provenía un viento al que nombraban *tlalocayotl*. Éste no era furioso, “no espantaba mucho a la gente” [*amo cenca temauhti*]. El segundo viento, el *mictlampa Ehecatl*, soplaba del norte, el cual era furioso y por eso “éste es temido mucho; se le tiene mucho miedo” [*In in huel imacaxo, huellamauhtia*]. Cuando él soplaba no podían andar las canoas por el agua, y los que lo hacían se “salen de miedo” (*mauhcaquiza*) cuando soplaba, con la mayor prisa posible porque muchas veces los hacía peligrar. El tercer viento soplaba del occidente, rumbo en el que habitaban las diosas *cihuapipiltin*, y se llamaba *cihuatlampa Ehecatl*. También se le llamaba *ce Ehecatl* o mazahua, porque venía de Mazahuacan. Este viento no era furioso, pero sí muy frío. Las personas sufrían mucho por éste, se volvían pálidas y tíasas de frío; las hacía temblar; les daba dolores de estómago y en los pulmones. A pesar de ello, con éste se podía navegar y “no espantaba a la gente, no atemorizaba la gente” [*amo temauhti, amo temahuizcuiti*]. El cuarto viento soplaba del sur y se llamaba *huitztlampa Ehecatl*. “Éste es temido muchísimo, se teme” [*auh inin, cenca vel imacaxo, mimacaci*]. Era un viento furioso, peligroso

para navegar. Tanta era su furia que algunas veces arrancaba árboles y hacía pedazos las paredes. Levantaba olas tan grandes que sumía al fondo las canoas o las arrojaba por el aire.⁶⁷ El viento del norte también hundía las canoas (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. IV:14; 2002, II, lib. VII, cap. IV:700-701).⁶⁸

Los vientos del norte y del sur eran los más recios y los que infundían mucho miedo. El verbo que utilizan los informantes nahuas para expresar su temor a éstos es el ya citado *imacaci*, que indica el temor reverencial. Debido a que el viento era potestad de Quetzalcoatl, y más bien, él mismo era el viento, se le respetaba y a la vez se le temía en una forma reverencial, pues se estaba en presencia de la divinidad. Además del dios, ciertas personas podían ser descritas con este verbo. El sustantivo *imacaxtli*, “persona grave y de autoridad” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 37v), que deriva de *imacaci*, le fue conferido a la persona noble y al *nahualli* (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15; cap. IX:31).

Por otro lado, a partir de las frases en náhuatl también se observa la utilización de superlativos para indicar la intensidad de la experiencia del miedo. Cuando la partícula *huel* acompaña a un verbo de emoción la intensifica en un cierto nivel; mientras que *cenca huel* la vuelve aún más intensa. Esto ocurre con el temor que producían los vientos del norte y del sur.

3.8 Relámpagos y truenos

El relámpago (*tlapetlanillotl* o *tlapetlaniliztli*) o rayo y el trueno eran atribuidos a los *tlaloque* o *tlamacazque*, y con éstos herían a quien

⁶⁷ *Ehecatepuztli*, “hacha de viento”, es expresión para una furiosa tormenta que va, en cierto modo, talando los árboles. Muy posiblemente es imagen del poder destructivo de Tezcatlipoca (Díaz Cíntora, en Sahagún, 1995, lib. VI, cap. X:123, nota 175).

⁶⁸ Los nahuas de la Montaña “baja” de Guerrero consideran que cada uno de los vientos cardinales -que son representados por gigantes- tiene una función determinada. “El del oriente atrae las nubes para hacer llover la lluvia buena; el del norte atrae el granizo, las heladas y la lluvia mala; el del oeste aleja las nubes y provoca la sequía; y, el del sur algunas veces atrae lluvia buena y otras veces mala” (Sepúlveda, citado por Villela, 1997:231).

deseaban (Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. IV:701). De hecho, los rayos y los truenos significaban el enojo de las deidades del agua (*ibid.*, lib. VI, cap. VIII:509), los cuales espantaban a la gente con su deslumbrante luz y su estruendo. “Cuando relampaguea, relampaguea mucho, nos iluminamos, nos paralizamos, tenemos miedo, nos espantamos [del ruido]” [*In icoac tlapetlani, tlatlapetlani: tispoyahua, tismimiqui, titismauhtia, titocuitihuetzi*] (Sahagún, FC, 1955, lib. VII, cap. IV:15). Del que nacía bajo el signo *ce mazatl* se decía: “Cuando percibía los truenos o los rayos, los relámpagos, lo relampagueante, no lo soportaba. Después que relampagueaba y tronaba bien se espantaba, lo hacía temblar de miedo, lo hacía tomar miedo [...]. Que fuera golpeado por el rayo es en verdad de lo que temía y vivía con miedo”⁶⁹ [*in icuac quicaquia tlatlatziniliztli, anozo tlahuitequiliztli, tlapetlanaliztli, tlapetlanillotl: niman aconiecoaya, huel quizahuiaya, quicuicuitihuetziltia, quimahuizcuitia in onotlapetlan, onotlatlatzin [...] huel huitecoya, ipan mochihuaya in quimacaci, in quimamattineml*] (Sahagún, FC, 1979a, libs. IV-V, cap. III:10).

Además de *cuitihuetzi*, el verbo *tlacizahuia* también refleja el miedo que producía el trueno. Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 117v) lo define como “estremecerse todo el cuerpo y espantarse del trueno, o de algún gran estruendo súbito”; mientras que la persona espantada por el trueno o por un ruido semejante era nombrada *motlaquizahui* (*ibid.*: fol. 61v). Este verbo está compuesto por los vocablos *tlactli*, que refiere a la mitad superior del cuerpo, y el verbo *izahuia*, espantarse, escandalizarse (*ibid.*: fol. 32r; Siméon, 2002:165, 570-571, 580). Esta derivación indica que un ruido estruendoso, como el de un rayo, hacía temblar de espanto la parte superior del cuerpo. Esta sensación de estremecimiento igualmente está presente en el verbo *cuitihuetzi*.⁷⁰

El miedo que se experimentaba por la caída del rayo sobre uno era señalado con los verbos *imacaci* y *mamati*, los cuales expresan un miedo

⁶⁹ Traducción propia.

⁷⁰ Véase el apartado 1.4 Tipos de espanto y la manifestación corporal del miedo.

relacionado con la reverencia, la vergüenza y el respeto (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 112r; sección náhuatl-español: fol. 37v). Su utilización es justificada a partir de la sobrenaturaleza atribuida al rayo. En el apartado anterior vimos la atribución de miedo reverencial a otro fenómeno natural divinizado: el aire.

Los rayos y truenos impactaron a la vista y al oído, al grado de escandalizar a la persona. Posiblemente el verbo *tlahuiteco*, “caer rayo” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol.145r), dejó constancia en la lengua de la frecuencia del hecho. Y no sólo eso, también pudo aludir al peligro que representaba el impacto del rayo sobre la persona. La consecuencia -o una de ellas- de este hecho se expresa en el concepto *aacqui*, traducido por López Austin (1996, I:407) como “el que ha padecido intrusión”, del cual Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 1r) da la versión de “atronado o furioso”. El golpe del rayo producía un tipo de locura furiosa que podía ser entendida como posesión de los seres pluviales (López Austin, 1996, I:407).

A la persona espantada por el rayo se le ungía con el jugo del árbol en el que había caído éste, así como con toda la clase de hierbas que allí mismo había o que crecían en la cercanía, que se aplicaban molidas (De la Cruz, 1991, fol. 53r:77). Semejante procedimiento se observa en la terapéutica del susto entre los nahuas de Santiago Yancuihtlalpan, en la Sierra Norte de Puebla. El especialista médico o *tapahtihque* hace beber al paciente una poción mágica que contiene un poco de tierra del lugar donde se produjo el susto, o si fue el agua el elemento causante de éste, se efectúa el mismo procedimiento (Signorini y Lupo, 1989:129).

La yerba *yiauhtli* era utilizada para aliviar a los locos, a los espantados y atontados por el rayo; y en general era favorable al pecho (Hernández, 1959, tomo II, vol. I, lib. VI, cap. CLII:324). Igualmente se recomendaba arder esta yerba junto al que se hacía malvado (López Austin, 1971:133). La enfermedad no estaba dissociada del aspecto moral. El que enfermaba de locura, por ejemplo, transgredía las normas, de

manera que se volvía malvado (*véase* Echeverría, 2005). El fuerte susto que producía el rayo podía ocasionar la salida del *tonalli* del espantado. Como esta entidad anímica se sentía atraída por los olores gratos (López Austin, 1996, I:241), el aroma del *yiauhtli* era propicio para hacer regresar el *tonalli* al enfermo.⁷¹

Por el peligro que ocasionan, el miedo a los rayos está muy presente entre los nahuas de Xolotla y Mamiquetla. Éstos son considerados malos porque pueden caer en la cabeza y matar a la persona. Aunque uno se encuentre resguardado en su casa, si el rayo cae en ésta puede matar a sus habitantes. Para indicar la acción de caer un rayo dicen *tlahuitecoli*, y *huitecoc* para señalar que “le cayó un rayo” a alguien. El rayo no siempre mata a la persona de manera instantánea, pero sí la afecta y llega a morir al año o dos años. También la gente se puede enfermar de susto por un rayo o un trueno, y son los *tlapetlancame*, los dueños de los rayos, quienes se llevan el espíritu de la gente.

La visión que se tiene de los rayos en Xolotla es ambivalente. Por un lado, la caída del rayo en la persona provoca su muerte, y puede ser enviado por un brujo para dañar a alguien. Por otro lado, se invoca a los *tlapetlancame* en las sanaciones. De esta manera, uno de los signos que indica la curación de una persona es la caída de un rayo cerca de la casa del recién aliviado.⁷²

Para protegerse de aquél durante las tormentas, los habitantes mixtecos de Yosotato arrojan al fuego sal y una cruz de palma bendita en el Domingo de Ramos, y plantan en el suelo un machete en forma vertical (Katz, 1997:116). Esto último recuerda la utilización de objetos

⁷¹ Sobre el padecimiento del susto, véase el apartado 5.3.

⁷² Un informante de Xolotla comenta que cuando cae un rayo, éste se lleva el alma de las personas malvadas, aquéllas que han cometido crímenes como la violación de la madre, de la hija o de otro familiar; el asesinato de mucha gente; o la invasión y el robo de terrenos. Esto se observa de forma precisa cuando una persona de tal condición enferma, si está a días de que fallezca o si ya se le sepultó, y cae un rayo. En la comunidad nahua vecina de Mamiquetla, cuando una persona enferma está a punto de morir llega un rayo para “levantar” su alma. Por tal motivo, el significado de soñar con un rayo es la muerte.

puntiagudos para alejar a los seres sobrenaturales malévolos entre los antiguos nahuas y los de Pahuatlán.⁷³

3.9 El granizo y la lluvia no deseada

Cuando se colocaban sobre los cerros nubes blancas se decía que iba a granizar. Del granizo (*tecihuitl*) dijeron los nahuas: “...golpea la cabeza de la gente, apedrea a la gente. Así muere, así se daña, así se muere nuestro sustento” (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:151). Por esta razón le tenían “muy grande miedo” (Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. VI:704). Frente a esta desventura los nahuas contaron con dos tipos de magos llamados *teciuhltlazque*, “los que arrojan el granizo”, y *quiyauhtlazque*, “los que arrojan la lluvia”, quienes se encargaban de ahuyentar las nubes cargadas de granizo y de agua de los campos de cultivo y de cualquier lugar con vegetación hacia las llanuras y zacatales (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:153). La gente común también disponía de medios mágicos para alejar la lluvia y el granizo de sus sembradíos. Para tal efecto, esparcían fuera de su casa, en el patio, la ceniza del fogón (*Códice Florentino*, lib. V, en *ibid.*:87).

Jacinto de la Serna (1987, cap. II:289-290) comenta que debido al temor que tenía la gente del daño que ocasionaba el granizo en los cultivos, había en varios pueblos “personas que ahuyentaban los nublados”. Aunque muchos se dedicaban a esta actividad, hasta diez por pueblo, no todos tenían el mismo modo de conjurar. Unos lo hacían con el Manual Romano y concluían su conjuro con soplos a distintas partes y fuertes movimientos de cabeza; y con estas acciones “se apartaban los nublados y tempestades”. Otros utilizaban un palo que tenía enrollada una serpiente viva, el cual era dirigido hacia los nublados; además de hacer soplos, movimientos de cabeza y decir ciertas palabras rituales. Otros más decían estas palabras: “A vosotros los Señores *Ahuaque* y *Tlaloque* [...], ya

⁷³ Véase el apartado 3.2.2 Peligros y prácticas atenuantes durante el eclipse lunar.

comienzo a desterraros, para que os apartéis unos a una parte, y otros a otra”. Esto lo decían santiguándose; soplaban con la boca y giraban la cabeza de norte a sur, con el fin de que el soplo y los movimientos alejaran los nublados. Y otros más utilizaban las siguientes palabras: “Señor, y Dios mío, ayudadme, porque con prisa, y apresuradamente viene el agua, y las nubes, con lo cual se dañarán las mieses, que son criadas por [...] [vuestra] ordenación...”.

Las acciones corporales de contenido mágico pretendían imitar fuertes vientos (soplos) y movimientos (giros de cabeza) direccionados en el cielo para alejar a los nublados que se avecinaban de los cultivos. Estas actitudes corporales se ven reforzadas por las palabras conjuradoras dirigidas a los dueños del agua o a Dios. A los *ahuaque* y *tlaloque* se les ordena que se vayan a otro lugar; mientras que a Dios se le solicita su ayuda. Esto se debe a la relación que mantuvieron los indígenas con las divinidades autóctonas, y la que posteriormente establecieron con el Dios cristiano. Además de implorarles, a aquéllas se les mandaba, e incluso, imprecaba. En el caso de Dios, sólo se le pide y ruega.

Un aspecto que resalta de los recursos mágicos destinados a impedir el granizo y la lluvia es la serpiente. Anteriormente vimos que este reptil poseyó significados ambivalentes: por un lado, se le relacionó con el agua y la fertilidad; por el otro, estuvo vinculado con la sequía y la falta de mantenimientos (apartado 2.3.3). En el contexto de dichos conjuros se ponía en práctica el simbolismo seco de la serpiente, que se oponía a la lluvia y el granizo, para hacer ahuyentar a los nublados.⁷⁴ Para los nahuas de Tlapa, en Guerrero, la serpiente obstaculiza las lluvias anunciadas y provocadas por el rayo. Sin embargo, ambas entidades divinas pueden

⁷⁴ De forma opuesta, en Atemoztli se llevaba a cabo un rito de propiciación de la lluvia en el cual se quemaba *yiauhtli* en un *tlemaitl*, cuyo mango representaba una serpiente (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II:139). Aquí, el ofidio simbolizaba el rayo (Graulich, 1999:230) y se vinculaba con el agua.

representar significados contrarios respecto a la sequía, los mantenimientos, las lluvias y su abundancia (Neff, 1994:37-38).⁷⁵

Los *Procesos de indios...* (2002:57, 62, 66) añade que para conjurar las nubes y evitar la lluvia utilizaban el *iztauhyatl*. Decían que el humo de esta yerba subía al cielo y echaba a las nubes. También señalan que Andrés Mixcoatl utilizó plumas rojas de papagayo para tal fin (*ibid.*:66). De igual manera, él ponía a quemar papel y copal en un *tlemaitl*, lo alzaba y lo dirigía hacia a las nubes para que no lloviera (*ibid.*:70). A diferencia del *iztauhyatl*, en los ritos de Atemoztli se utilizaba el *yiauhtli* para propiciar las aguas (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II:139).

La utilización diferenciada de plantas para atraer y repeler las nubes estaba dada en función de las características de aquéllas, especialmente por su olor. El *iztauhyatl*, identificado con el estafiate o el ajeno, es una yerba olorosa y amarga (Sahagún, 2002, III, lib. XI, cap. VII, párr. V:1091; párr. VI:1110); mientras que el *yiauhtli* o pericón es de un olor parecido al anís (Siméon, 2002:164). Con base en esto, el olor desagradable del *iztauhyatl* alejaba las nubes; en tanto que el olor placentero del *yiauhtli* las atraía. Además, se consideraba que Tlaloc era su dueño (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VIII, fol.28r:59).⁷⁶

3.10 El arcoíris

Las fuentes coloniales son muy parcas con respecto a los efectos que podía ocasionar el arcoíris, de hecho, sólo enfatiza su naturaleza seca. Esto contrasta radicalmente con la información que proporciona la etnografía, la cual abunda sobre los peligros que ocasiona este fenómeno, principalmente en las embarazadas.

⁷⁵ Para los huaves, la serpiente de las aguas se considera el enemigo del rayo, dueño de las lluvias. Aquélla es metáfora mítica del aspecto hostil del agua. Además de “agua mala”, la serpiente pertenece al campo de la podredumbre, la oscuridad y la muerte (Signorini, 1997:88, 91).

⁷⁶ Sobre el olor fétido y su relación con la transgresión, véase la nota 20 del capítulo anterior.

Del *cozamalotl* o *ayauhcozamalotl*, “arcoíris de niebla”, decían que si se posaba sobre un maguey volvía amarillas sus pencas, las secaba, o las marchitaba, poniéndolas coloradas. Cuando permanecía por mucho tiempo indicaba que ya se iba a terminar la lluvia. Señalaban que ya se irían los dueños del agua (*ahuaque*), que ya saldrían los *tlaloque* (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:150-151).

Un dato que sugiere la relación entre el arcoíris, la serpiente y la sequía es proporcionado por Chimalpain (2003a, 5ª relación:85-87), quien narra que en Texalco Omemazac, el *chichimecatl tlailotlacteuhctli* Cuahuitzatzin venía a ver diariamente una especie de evaporación que se levantaba en medio del bosque, junto al pequeño *tzacualli*, al momento de salir el sol. Aquello que humeaba a orillas del agua era una serpiente que llamaban *chiconcohuatl*, que tenía siete marcas trazadas sobre su lomo. Esta niebla o evaporación que se levantaba era semejante a un arcoíris, y fue interpretada como el aliento (*iyotl*) de la serpiente.

La *chiconcohuatl* está relacionada con el arcoíris y, sin lugar a dudas, con la diosa Chicomecoatl; por consiguiente, ésta se vincula con el arcoíris. El punto de unión de tales relaciones se funda en los conceptos de lo seco y la hambruna. Así como el arcoíris indicaba el fin de la lluvia y la sequedad, Chicomecoatl, en uno de sus simbolismos, señalaba la ausencia de alimentos y la hambruna. El arcoíris, simbolizado por la serpiente, también pudo representar la falta de mantenimientos en el pensamiento nahua.⁷⁷

A pesar de la consistencia que hay en estos datos, la esencia del arcoíris resulta paradójica al confrontarla con su nombre, *ayauhcozamalotl*, pues indica que se forma de niebla (*ayahuitl*), que está compuesta de agua. La concepción del arcoíris entre algunos pueblos indígenas de hoy no es homogénea y refleja dicha paradoja. En el pensamiento mixteco (Katz, 1997:117) y nahua (Xolotla) contemporáneos,

⁷⁷ El simbolismo nefasto de Chicomecoatl y la serpiente está ampliamente abordado en el apartado 2.3.3.

el arcoíris está ligado al agua, pues se forma donde hay cuerpos que la contienen. Aunado a esto, la aparición de varios arcoíris presagió lluvia abundante para una xoloteca. Sin embargo, la creencia sobre el arcoíris entre los nahuas de la región de Tlapa, en la Montaña de Guerrero, mantiene coherencia con el pensamiento nahua prehispánico. El arcoíris, contrariamente al rayo, obstaculiza las lluvias. Su aparición en el cielo significa el fin de la época de lluvias o la sequía (Neff, 1994:37). Françoise Neff (*ibid.*:48) también señala que diversos hechos aluden al arcoíris como un elemento que provoca la sequía: seca las milpas sobre las cuales pasa y seca la mano que lo señala.

En los textos históricos brilla por su ausencia la información concerniente a la influencia que ejercía el arcoíris en el ser humano, tan abundante en la etnografía. Podríamos pensar que las creencias sobre el arcoíris asentadas en los relatos indígenas contemporáneos son una continuidad de las creencias prehispánicas. Sin embargo, debemos partir de la idea de que todos los contenidos cosmovisionales indígenas han variado a través del tiempo.

La creencia en los peligros que ocasiona el arcoíris es una de las más arraigadas entre los nahuas de Xolotla y Mamiquetla, debido a que atañe de manera alarmante a las mujeres embarazadas. De acuerdo con un informante xoloteco, la propia etimología de *acocemalotl* (arcoíris) indica su calidad negativa: “agua amarilla que contagia”. Cuando el agua de un manantial empieza a borbotear es cuando sale y se extiende el arcoíris. Si una mujer embarazada se encuentra cerca de éste -porque estuviera lavando en el manantial donde nació-, si lo ve o lo señala, aborta. El arcoíris devora al feto, tal como lo hace la luna durante el eclipse; mientras que otra explicación es que se roba el *itonal* del bebé que está en el vientre, y en ese momento aborta la mujer. Por tal motivo, al medio día se escucha llorar al *itonal* del bebé abortado.⁷⁸

⁷⁸ Anteriormente, las parteras ofrecían al agua hilos de colores, papel china, pan, flores, cigarro y refino, en el primer día en que iban a lavar la ropa de la recién parida. Si no

Si se le señala también se caen las uñas.⁷⁹ En el caso del hombre, si orina mientras está presente el arcoíris o lo ve, enferma de mal de orina, que se manifiesta en ardor y dificultad al orinar. Este mal es llamado *tlapiazcocoliztli*, “enfermedad de orinar”.

Se distinguen dos tipos de arcoíris. El llamado arcoíris de arco se extiende muy alto, hasta las nubes, y llega al otro lado; es considerado hembra. Mientras que el nombrado *comalacocemalotl*, que se extiende en forma redondeada, como comal, es más chico que el de arco y de color azul. Éste tiene la particularidad de perseguir a aquéllos que se encuentran cerca del manantial donde surge. Para alejarlo se le avienta excremento de toro. Este arcoíris es el más maligno,⁸⁰ y es considerado macho.

3.11 Fenómenos naturales y su relación con eventos políticos y militares

No quisiéramos concluir este capítulo sin dejar de abordar el vínculo que establecieron los nahuas entre ciertos fenómenos naturales y determinados eventos políticos y militares. Hubo un gran interés en el registro de los fenómenos naturales de naturaleza extraordinaria, que sirvió para poder precisar mejor en el tiempo eventos de Estado relevantes. Es posible que con esta estrategia no se registraran todos los fenómenos, sino sólo los que confluían al mismo tiempo con acontecimientos relevantes, o si su fecha era cercana a éstos; costumbre que también

ponían la ofrenda, el niño se podía asustar. Los colores de los hilos eran el negro, rojo, blanco, azul, que representaban los colores del agua y los del arcoíris.

⁷⁹ Entre los mixtecos, no se debe de señalar el arco iris porque se pudre el dedo (Katz, 1997:117).

⁸⁰ Para los mixtecos, el “arcoíris del mar” es especialmente peligroso para las mujeres embarazadas, las recién paridas y su bebé. Es capaz de provocar abortos o hemorragias, de hacer morir a la mujer embarazada o parturienta y al niño, o de afectar al feto. Si aparece este arcoíris, las mujeres deben regresar de inmediato a su casa o protegerse - como en el caso de los eclipses- con un trapo rojo sobre el vientre. Se le reconoce por el hecho de que proviene del mar y porque es blanco o de un color más intenso (Katz, 1997:117).

parece haber sido practicada por los pueblos mayas (Closs, 1986:389). O que existiera la costumbre de hacer establecer un fenómeno natural portentoso en la misma fecha de un acontecimiento militar o político de importancia. Si es así, esto respondería a una de las características del registro histórico en tiempos prehispánicos, la cual serviría como un recurso nemotécnico: era más fácil recordar un evento importante si estaba asociado a un hecho natural de relevancia.

Benavente (Motolinía, 1996, cap. XLIX:311) registró las asociaciones que establecieron los nahuas entre fenómenos naturales y ciertos eventos infaustos:

La experiencia nos enseña que cuando alguna gran tribulación ha de venir, primero muestra Dios algunas señales en el cielo o en la tierra, demostrativas de la tribulación venidera. Y aquí es que comúnmente, antes de las mortandades y pestilencias suelen aparecer cometas,⁸¹ y antes de las grandes hambres anteceden terremotos o tempestades,⁸² y antes de las destrucciones de los reinos y provincias, aparecen terribles visiones.⁸³

Aunque nos parecen muy atinadas las relaciones que establece Motolinía, que son confirmadas por otras fuentes como lo hemos constatado en apartados anteriores, no dejan de ser en cierto sentido mecánicas, pues son expresadas como causa-efecto; además de que no podemos adjudicarle a cada uno de los eventos mencionados un solo significado. Algunas veces encontramos en las fuentes documentales repetidas asociaciones entre un fenómeno natural determinado y un evento político o militar específico, lo cual nos puede conducir a establecer tal relación. Sin embargo, este mismo evento puede estar vinculado con otro tipo de fenómenos naturales, que si bien no invalida lo anterior, nos obliga a no plantear asociaciones únicas. Lo que si deja bien claro el franciscano es que un evento aciago era pronosticado por un fenómeno

⁸¹ Véase el apartado 3.3 Cometas.

⁸² Véase el apartado 3.5 El temblor.

⁸³ Véase todo el apartado 4.2. Los eventos naturales como augurios de la destrucción de un orden político.

natural extraordinario o por “terribles visiones”, que podían consistir en eventos naturales totalmente extraños, como la pirámide de fuego en tiempos mexicas,⁸⁴ o en monstruos, seres que están íntimamente ligados con la destrucción de reinos (Echeverría, 2009b:73-81), tal como indica Motolinía.

Las fuentes históricas generalmente presentan a los fenómenos naturales vinculados entre sí, vaticinando hechos funestos y asociados a actos políticos y militares, tal como lo señala Virginia García (1995:108-109) para el caso de los temblores. Y dependiendo de su extrañeza, concurrencia e intensidad, los nahuas pudieron inferir la severidad de su pronóstico, como sería el fin de un orden político o del mundo.⁸⁵ Por otro lado, a través del vínculo entre tales acontecimientos -naturales y sociales- los nahuas establecieron determinadas relaciones simbólicas que tuvieron un impacto emocional, como lo veremos a continuación.

Existió una correspondencia simbólica entre el eclipse de sol y la muerte del *tlatoani*, eventos que, según las fuentes, ocurrieron alternadamente. Las muertes de Axayacatl, de Tenochtitlan (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:57; *Códice Aubin*, 1980:74); Tenancaltzin, de Tenayuca⁸⁶ (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:309); Totoquihuatzin, de Tlacopan; Huitzilatzin, de Huitzilopochco (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LV:239; cap. LXIX:270); y de un señor que tenía por nombre glífico un espejo de obsidiana (*tezcatl*) (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXVI:310), estuvieron relacionadas con eclipses de sol.

En efecto, el *tlatoani* era identificado con el astro solar. En los discursos del libro VI del *Códice Florentino* dedicados al *tlatoani* encontramos en varias ocasiones referencias a este vínculo simbólico. Al morir el gobernante se decía: “Fue una vez, salió una vez; se apagó,

⁸⁴ Véase el apartado 4.2.3 Caída de Tenochtitlan y llegada de gente extranjera.

⁸⁵ Véase el capítulo 4. La historia cíclica: destrucción y advenimiento de eras.

⁸⁶ Además de eclipses de sol, con la muerte de este gobernante también hubo eclipses de luna, cometas, y otras “grandes señales y prodigios en el cielo y en la tierra” (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:309).

oscureció; se apagó la tea, se acabó la luz y el resplandor; ha quedado huérfana la ciudad” (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. V, fol. 16v:31). Se le pedía a Tezcatlipoca que se eligiera un nuevo *tlatoani* con las siguientes palabras: “Amo y señor nuestro, has que salga el sol, que amanezca” (*ibid.*, fol. 18r:32). Mientras que del recién electo soberano expresaban: “Ahora en verdad ha clareado, ha amanecido, ha venido a salir, a brillar el sol...” (*ibid.*, cap. IV, fol. 12v:19).

También Durán (2002, I, tratado I, cap. XLI:375) alude a esta relación. Al morir Tizoc, su hermano Ahuizotl fue elegido como sucesor por Tlacaelel. Tras ser aceptada su propuesta, éste mandó dar la noticia de que “ya en Mexico auia tornado á resplandecer el sol que se auia escurecido...”. La muerte del gobernante se asemejaba a la llegada de la noche, por lo que la elección de un nuevo *tlatoani* representaba el renacimiento de un nuevo sol y el comienzo de una nueva era (Olivier, 1995:131; 2008:279). En el mismo sentido, la muerte de aquél representaba el desfallecimiento del astro solar, que podía ser escenificado mediante un eclipse. Esto corresponde a la finalización de un periodo de tiempo dentro de la secuencia temporal más amplia de un imperio.

Es muy posible que durante el lapso de tiempo que transcurría entre la muerte del *tlatoani* y la elección de su sucesor, dominara el desconcierto y la preocupación en la población debido a que la ausencia del gobernante-sol simbolizaba la pérdida de seguridad. Él se erigía como padre defensor del pueblo, el orden y el equilibrio en la Tierra.⁸⁷ Cuando había fallecido el *tlatoani* se oraba a Tezcatlipoca y se le expresaba el peligro que ello representaba bajo estos términos, según las palabras de Sahagún (2002, II, lib. VI, cap. V:494):

¿Es cosa conveniente por ventura, que por la ausencia del que murió, venga al pueblo, señorío o reino algún infortunio en que sean destrozados y desbaratados y ahuyentados los vasallos que en él viven? [...]. Peligro es

⁸⁷ Véase el apartado 6.4.4 El *tlatoani* como figura paterna.

grande que este vuestro pueblo, señorío y reino no corra gran riesgo si no se elige otro con brevedad que le ampare.

También se decía: “Ya está desamparado, ya está a oscuras el pueblo y señorío de nuestro señor Dios que él regía y alumbraba. Y agora está a peligro de perderse y destruirse este pueblo y señorío que llevaba a cuestras” (*ibid.*, cap. X:516).

Durante la batalla contra Xiquipilco Axayacatl fue herido en un muslo; y aunque aquélla se ganó, tal herida le provocó una cojera permanente. Un año después hubo un eclipse de sol (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LIX:250-251; véase Chimalpain, 2003:145). Tanto la muerte de un *tlatoani* como la herida infligida sobre éste indicaban un ataque contra el astro solar, motivo por el cual hubo un eclipse de sol un año después del suceso.

Las fuentes también vinculan el eclipse de sol con la dominación y destrucción de un pueblo, la toma de cautivos y la inundación de una ciudad por el exceso de lluvias que provocó hambruna. Los eventos fueron la dominación de Zultepec por los mexicas en 1496 (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXII:302; también *CVL* 3738, 1964, III, lám. CXXIV:268); la destrucción de los xicochimalcas; la toma de cautivos en Huexotzinco por los acolhuas (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:58); y en tiempos de Ahuitzotl, las excesivas lluvias y la entrada del agua del Acuecuexatl hicieron que creciera el nivel de agua de la laguna, lo cual provocó que se inundaran las calzadas de Tenochtitlan⁸⁸ y se cayeran muchas casas de la ciudad. A este anegamiento sobrevino una gran hambre porque no pudieron cosechar lo suficiente por las aguas torrenciales. Para los mexicas, este desastre pareció haber sido anunciado por un eclipse de sol que hubo (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LXVI:265).

“...haberse eclipsado el sol tantas veces en el discurso de ellos”, fueron las palabras expresadas por fray Juan de Torquemada (*ibid.*, cap.

⁸⁸ Cuando los nahuas soñaban que se los llevaba el agua temían que les robaran sus pertenencias (Durán, 2002, II, tratado segundo, cap. XIII:139).

LXXVI:289), ante la recurrencia de tal fenómeno en el discurso histórico nahua (*véase* González Torres, 1975:138).

Ahora pasemos a los temblores. Estos están relacionados con las sujeciones de pueblos y batallas. En el año *chiconahui tochtli* (nueve conejo), 1462, hubo una batalla entre los de Michhuacan y Xiquipulco, y en este mismo año tembló (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. X:278; *CVL* 3738, 1964, III, lám. CXII:244). En 1467, los mexicas y tlaxcaltecas sostuvieron una batalla, y en 1469 murió Moctezuma Ilhuicamina; mientras que en el año intermedio, 1468, se registró un temblor (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XII:282; *CVL* 3738, 1964, III, lám. CXIV:248). Esto nos lleva también a asociar el temblor con la muerte de un gobernante, como ocurrió en 1530, donde tembló dos veces e igualmente murió un principal; en tanto que un año después hubo un eclipse de sol (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXIX:316).

En la provincia de Xuchitepec temblaron tres cerros durante el gobierno de Axayacatl, los cuales pronosticaron su futura situación de sojuzgamiento (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LVIII:243). A su sexto año de gobierno tembló tan fuerte que se cayeron muchas casas y se desmoronaron montes y sierras. Después de este suceso venció a los ocuiltecas, a los de Malacatepec y Coatepec (*ibid.*, cap. LIX:250). Al cuarto año del reinado de Ahuitzotl tembló fuertemente, y entre los eventos acaecidos, los tepanecos de Tlacopan derrotaron a los rebeldes cuextecas (*ibid.*, cap. LXIII:258).

En 1495, los mexicas sometieron al pueblo de Teutzapotlan, cabecera de Oaxaca; y también hubo un temblor (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXII:302; también *CVL* 3738, 1964, III, lám. CXXIV:268). Mientras que en 1512 se registraron tres temblores, y sujetaron al pueblo de Quimichintepec (*CTR*, 1964, I, parte III, lám. XXVI:310). Un año después, los mexicas dominaron al pueblo de Tototepec y nuevamente tembló, lo cual ocurrió con una triple intensidad, a juzgar por las tres barras

horizontales que se encuentran debajo del signo *ollin*, tal como lo sugiere Corona Núñez (*ibid.*: lám. XXVII:312).⁸⁹

Dijeron los viejos que en este pueblo se hallaron multitud de aves -lo cual tiene una correspondencia con la definición etimológica de Tototepec, “en el cerro de pájaros”- que iban de oriente a poniente, lo cual hacía que taparan el sol. Se tomaron algunas de ellas, las abrieron y no les encontraron tripas, sino que todo su interior estaba lleno de palillos y basura (*idem*).

Este relato recuerda el augurio que tenían los nahuas sobre el *atotlin*, pavo acuático, que al flecharlo, rápidamente lo agarraban del pico para que no vomitara lo que tenía dentro; y aún vivo le rasgaban el vientre. Decían que si al abrirlo no encontraban en su interior jade o plumas, habría carbón, señal de que moriría el flechador; mientras el que encontraba los objetos preciosos tenía por señal que siempre cazaría diversas clases de aves y peces, y que se haría rico (*Códice Florentino*, lib. XI, en Sahagún, 1969b:127, 129). De forma análoga, si al abrirle el vientre al animal cazado encontraban yerbas verdes, era signo de un año abundante, pero si hallaban yerbas secas simbolizaba un año de hambre (Muñoz Camargo, 1998:162).

A partir del augurio del *atotlin* se infiere que los palillos y la basura que encontraron los mexicas al interior de las aves en el pueblo de Tototepec debieron haber constituido una señal de mal agüero, posiblemente un anuncio de muerte. A este mal augurio se suma la multitud de pájaros y la dirección de su vuelo que hizo que el sol fuera oscurecido, otro signo de infortunio.

En el cuarto año del reinado de Ahuitzotl tembló fuertemente; y aconteció la aparición del que llamaban *toyohualitohua*, según Torquemada, el cual debió ser anuncio de “algunas muertes”. Cuando apareció murió Tecocohuatzin, señor de Coyohuacan; mientras que

⁸⁹ Véase el apartado 3.5 El temblor.

muchos señores mexicas murieron cuando Chimalpopocatzin, *tlatoani* de Tlacopan, combatió a los de Cuextlan que se habían rebelado (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LXIII:258). Según el *Códice Aubin* (1980:76), en *matlactli calli* (10 casa), “aquí tembló cuando se manifestó *moyohuallitohua*” [*Nican tlallolin iquac monexti in moyohuallitohua*]⁹⁰ (véase también Chimalpain, 1997, 3ª relación:205). El nombre de la aparición con el prefijo reflexivo de la tercera persona del singular (mo-) proporcionado por el código anterior parece ser el correcto, pues Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 58v.) registró el vocablo *moyohualitoani*, del cual dice “cierto demonio o encantador”, literalmente “el que se acomide en la noche”, según López Austin (1966:107). Este concepto es el sustantivo agentivo derivado de *moyohualitoa*, que significa “se acomide en la noche”.

Por otro lado, mencionan los códigos *Telleriano-Remensis* (1964, I, parte III, lám. XX:298) y *Vaticano Latino 3738* (1964, III, lám. CXXII:264) que durante el gobierno de Ahuitzotl, precisamente en el año 10 casa, 1489, murió Chimalpopoca, Señor de Tlacotepec. Y en este mismo año apareció un gran cometa (*xihuitl*).

A partir de la información vertida por el *Códice Aubin* y los dos anteriores, Walter Lehmann (1968:42-43) supone que el cometa debe corresponder al *moyohualitoa*. Esta analogía puede sustentarse en que ambos eventos ocurrieron en el año 10 casa en tiempos de Ahuitzotl; y que los dos predijeron muertes de personajes nobles. Pero también puede pensarse que son objetos diferentes, y que la aparición del *moyohualitoa* tuvo un vaticinio parecido al del cometa -uno de ellos-, que era precisamente “la muerte de señores o de algún noble importante” (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:149).⁹¹

Además de ser una aparición, *moyohualitoani* también era la forma en que se transformaban los brujos *temacpalilotique* para atacar

⁹⁰ El glifo que acompaña este texto es una cara humana y delante de ella una lengua como señal del habla; también el glifo *ollin* debajo de aquél.

⁹¹ Véase el apartado 3.3 Cometas.

sexualmente a sus víctimas (López Austin, 1966:108; *Códice Carolino*, 1967:35, núm. 70). De acuerdo con López Austin (1966:108), era otro nombre de Xipe Totec.

Finalmente, anteriormente vimos que Motolinía (1996, cap. XLIX:311) señaló al cometa como augurio de “mortandades y pestilencias”. Dicho pronóstico puede ser corroborado a través de las fuentes documentales. En el año *nahui acatl* (cuatro caña), 1535, se registró un cometa -“humeava la estrella”- y la muerte de un señor indígena. Dos años después, en *chicuace calli* (seis casa), los negros de la ciudad de México se sublevaron y sus líderes fueron ahorcados. También se registró un cometa y un gran temblor (CTR, 1964. I, parte III, lám. XXXI:320). Posteriormente, en *chicome tochtli* (siete conejo), 1538, mucha gente murió de viruela; y un año después apareció un cometa (*ibid.*, lám. XXXII:322).

Los eventos naturales sobresalientes fueron uno de los principales acontecimientos que registraron los antiguos nahuas, y que conformaron parte de su discurso histórico y mítico. Los eventos políticos y militares tales como muertes de gobernantes, conquista de ciudades y toma de cautivos; igualmente inundaciones, hambrunas y sucesos de muerte en general, estuvieron recurrentemente asociados a eclipses de sol, temblores y cometas; también a otros tipos de *tetzahuitl* como ciertos animales y apariciones de seres sobrenaturales. Ambos sucesos, naturales y sociales, pudieron algunas veces haber coincidido en fecha o estar muy cercanos temporalmente; pero en otras ocasiones fueron manipulados para hacerlos empatar (*véanse* Umberger, 1987:63; Aguilera y Galindo, 1991:64; Aveni y Calnek, 1999:96).⁹² En palabras de Aguilera y Galindo (1991:67):

...es indudable que hay una manipulación intencionada de las fechas de los acontecimientos naturales. Se trata de hacerlos coincidir con años especialmente auspiciosos [algunas veces, como en el caso de conquistas

⁹² Aveni y Calnek (1999:96) sugieren que los mexicas “reestructuraron su historia al establecer estrechos vínculos entre ciertos eventos naturales e inicios importantes particulares pertenecientes a su Estado, tales como la fundación de la ciudad, la obtención de su independencia, y las grandes conquistas”.

mexicas, pero generalmente no es así] o con sucesos humanos de significación particular, o ambas cosas a la vez. Estas maniobras reflejan una concepción del acontecer histórico particular de los pueblos mesoamericanos.

Los eventos naturales considerados *tetzahuitl* no se redujeron a su particularidad portentosa, aunque sí fue determinante para concebirlos de tal manera. Su mera naturaleza consistió en ser anunciadores de acontecimientos desafortunados, y ahí radicó el núcleo del temor a ellos. Si bien la peligrosidad de una estrella fugaz o de un temblor sobre los humanos y sus posesiones era algo latente, la severidad de su presencia radicó en ser predictores de desgracias de mayor envergadura: muerte de gobernantes, epidemias o hambrunas. El miedo a estos *tetzahuitl* incrementaba de manera exponencial cuando ocurría su conjunción, pues la presencia de variados signos funestos apuntaba directamente al fin de una era. Sin embargo, un sólo fenómeno natural podía precipitar la destrucción universal: el eclipse de sol.

CAPÍTULO 4

LA HISTORIA CÍCLICA: DESTRUCCIÓN Y ADVENIMIENTO DE ERAS

Otro de los mayores terrores de los nahuas fue uno de carácter cosmológico, el cual refiere a la visión cíclica que experimentaba su clímax en la hecatombe del mundo, para después volver a ser creada otra era. Los fenómenos meteorológicos, motivados por la intervención de los seres sobrenaturales, fueron los causantes de cada una de las destrucciones de los Soles, mientras que al quinto Sol también le estaba reservada la misma suerte.

Este capítulo va a centrar primeramente la atención en el papel que desempeñaron los fenómenos naturales en las edades anteriores a la que vivieron los toltecas del Posclásico Temprano (900-1200 d.C.) y los nahuas del Posclásico Tardío (1200-1521 d.C.), con el fin de señalar la importancia que tuvieron aquellos eventos en la memoria colectiva nahua. Posteriormente, se analizará la presencia conjunta de los fenómenos naturales que vaticinaron el derrumbamiento de un imperio, lo cual anunciaba la imposición de uno nuevo. La caída de un imperio se interpretaba como la destrucción de una edad, mientras que la imposición o restauración de uno diferente correspondía a una nueva edad. Los eventos naturales también están delatando las faltas morales en que habían incurrido los gobernantes de tales órdenes políticos así como su pueblo (*véase* Graulich, 1990:105), las cuales se convertían en la justificación de su extinción.

Estos apartados son la antesala del estudio del miedo al fin del mundo experimentado por los nahuas. Aquí confluyen los temores que existían cuando ocurría un eclipse solar y momentos antes de que fuera prendido el fuego nuevo. Además de la particularidad que representaba este evento y los propios peligros que conllevaba, en la ceremonia del Fuego Nuevo y durante el eclipse solar existía el terror de que el Sol no

volviera a salir, descendieran ciertos seres sobrenaturales monstruosos y acabaran con toda la humanidad. Igualmente, se estudiarán otros peligros provocados por las tinieblas perpetuas, así como los recursos destinados por los nahuas para atenuar sus efectos. Para este fin, las fuentes etnográficas nos ofrecen una rica información que complementará aquélla que será vertida sobre los antiguos nahuas, por lo que se podrá obtener un mayor nivel interpretativo.

4.1 La destrucción de eras pasadas por fenómenos naturales

Los eventos naturales repercutieron más allá de la existencia diaria. Formaron parte de la memoria histórica que remitía al tiempo mítico, en el cual se expresaba el carácter apocalíptico y cíclico de la cosmovisión nahua. Ciertos fenómenos naturales fueron la causa de la destrucción de los Soles o edades anteriores, y también iban a intervenir en la aniquilación de la humanidad al fin de los tiempos. Los nahuas de Tlaxcala afirmaron que el mundo iba a ser consumido por el fuego; la tierra se iba a abrir y tragarse a los hombres; mientras que iban a descender los dioses y las estrellas a destruir a los humanos (Muñoz Camargo, 1998:164; véase Clavijero, 2003, lib. VI:249). También los acolhuas señalaron que iba a destruirse el mundo por causa del fuego (Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. I:9).

En la tradición oral se conservaron vívidos recuerdos de las destrucciones pasadas, al igual que el destino que sufrieron los que habitaron en aquellos tiempos remotos. Esto motivó a los nahuas y a otros grupos indígenas a llevar un registro en la cuenta de sus años de los fenómenos naturales y de otros acontecimientos que pudieran provocar su aniquilación, pues tenían conocimiento de que el mundo iba a perecer. Los indios de Yucatán registraron en sus libros pestes, huracanes, inundaciones, hambres, y otros sucesos; y también tuvieron noticia del cataclismo final (Sánchez de Aguilar, 1987:95). De igual manera, a partir

de un temblor registrado en el año *chicome tecpatl* (siete pedernal), 1460, en el *CTR* (1964, I, parte III, lám. IX:276; también *CVL* 3738, 1964, III, lám. CXI:242) se señala que “es de saber que como ellos [los nahuas] tenían que se había de perder el mundo otra vez por temblores de tierra, yban pintando todos los años los agüeros que acaecían”. Asimismo, Motolinía (1996, cap. XCV:551) señala que las cosas notables que sucedían en el cielo como eclipses de sol y luna, cometas, u otra señales, así como las de la tierra, las iban registrando en sus pinturas.¹

Dependiendo de las tradiciones indígenas y los intereses políticos, las sucesiones de edades fueron registradas de diferentes maneras,² aunque se conserva una estructura común a todas ellas. Los Soles entre los nahuas recibieron los siguientes nombres (*véase* Graulich, 1990:80):

- Atonatiuh o Chalchitonatiuh: Sol de agua o Sol de chalchihuites, que simbolizan el agua (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:147; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:263).
- Ehecatonatiuh: Sol de aire (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:145; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:264).

¹ La información proporcionada por Motolinía con respecto al registro de los eclipses de luna debe de contrastarse con lo asentado por el *CTR*, el cual señala que no se llevaba la cuenta de dichos eclipses, sólo los de sol (*véase* el inicio del apartado 3.2.2 Peligros y prácticas atenuantes...). Esto se ve corroborado por el propio *Códice Telleriano* y el *Vaticano Latino*, en los que no se registra ni un sólo eclipse lunar, a diferencia del solar.

² Con respecto a la sucesión de los Soles, Roberto Moreno de los Arcos (1967:200) opta por el orden ofrecido por la *Leyenda de los Soles* al ser una de las fuentes que proporciona la lista más antigua y completa, y por ser la que más se amoldó a su estudio del mito. Por su parte, Graulich (1990:101, 296-298) considera que la sucesión de los Soles debió haber sido de la siguiente manera: agua, viento, fuego y tierra. Él los ordena en un plano vertical con base en la idea de progreso, donde las creaciones son cada vez menos imperfectas y el alimento va de lo silvestre hasta llegar al producto cultivado, el maíz, alimento de la era presente. En tal modelo evolutivo se transita de lo pesado a lo ligero: al término de cada era, los humanos se elevan cada vez más cerca de la pareja suprema, pues en las transformaciones sucesivas de éstos, primero fueron peces, luego monos y, al último, pájaros. El último Sol correspondió al de la era mexicana, asociado con el centro y caracterizado por el movimiento. Yo he seguido el orden propuesto por el investigador belga.

- Tletonatiuh o Quiyauhtonatiuh: Sol de fuego o Sol de lluvia (de fuego) (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:145; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. I:9).
- Tlalchitonatiuh, Ocelotonatiuh o Yohualtonatiuh: Sol de tierra, Sol de jaguar o Sol de noche (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:145; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:264).
- Nahui Ollin (*Leyenda de los Soles*, 2002:181) u Ollintonatiuh (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5): cuatro movimiento o Sol de movimiento.

Michel Graulich (1990:87-89) ha distinguido dos tipos de sistemas de soles: el de cuatro soles y el de cinco. El sistema de cuatro soles transmite una tradición más antigua y extendida que el de cinco soles, pues se encuentra entre los mayas, los mixtecos, la cultura Mixteca-Puebla de la región de Cholula, los tlaxcaltecas y los toltecas. El sistema de cinco soles es exclusivo de los mexicas, quienes hicieron de su llegada al valle de México el comienzo de una nueva era. Para ellos, la edad presente era la quinta, mientras que para la mayoría de los otros pueblos era la cuarta.

Se narra en la *Leyenda de los Soles* (2002:195-197) que cuando terminaron los cuatro años de hambruna que habían asolado a Tollan, los *tlaloque* le anunciaron a Huemac, a través de un tolteca, que “ya va a perecer el tolteca, pues ya prevalecerá el mexica” [*ye pollohuiz in toltecatl, ca ye onoz in mexicatl*]. Esta fuente, claramente mexica, anuncia que el cuarto Sol, la cuarta edad, les corresponde a los toltecas, el cual va a ser destruido para dar paso al Sol de los mexicas, el quinto. Esto trae aparejado un cambio político de grandes dimensiones en el centro de México, pues indica que la edad presente es del dominio mexica, con lo cual se instaura y justifica un Estado bélico, expansionista y demandante de tributo, y sacrificial.

El nombre de cada uno de los Soles indica su tipo de destrucción. El Sol Atonatiuh, de signo *nahui atl* (cuatro agua), fue destruido por las aguas tempestuosas y rayos, y fue tanta su intensidad que se cayeron o hundieron los cielos. Se produjo un diluvio que arrasó con todas las cosas, animales y gentes; igualmente desaparecieron los montes. Algunos se murieron ahogados, mientras que otros se convirtieron en peces. Y sólo unos pocos se escaparon dentro de un *toptlipetlacali* -especie de arca cerrada con una funda-, de tal manera que pudieron nuevamente multiplicarse (Muñoz Camargo, 1998:164; Motolinía, 1996, cap. XCIV:548; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; *Leyenda de los Soles*, 2002:177; *HMP*, 2002, cap. IV:35; *Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:145; Hernández, 1986, cap. XIX:145; *CVL 3738*, 1964, III, lám. V:18; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:263).

En el Sol de viento, Ehecatonatiuh, de signo *nahui Ehecatl* (cuatro viento), hubo grandes tempestades de viento que asolaron las construcciones, los árboles y las montañas; incluso el sol fue arrastrado por el viento. Las gentes fueron levantadas del suelo hasta perderse de vista, para luego caer y hacerse pedazos. Otros se escondieron entre las montañas y los riscos, quienes fueron convertidos en monos y se esparcieron por los bosques; y los que escaparon se refugiaron en cuevas. Al salir de ellas “estuvieron en tinieblas [...] sin ver el sol ni la luna”³ (Muñoz Camargo, 1998:164; Motolinía, 1996, cap. XCIV:548; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; *Leyenda de los Soles*, 2002:175; *HMP*, 2002, cap. IV:35; *Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:145; Hernández, 1986, cap. XIX:145-146; *CVL 3738*, 1964, III, lám. VI:22; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:264).

Con respecto al Sol de fuego, Tletonatiuh o Quiyatonatiuh, de signo *nahui quiyahuitl* (cuatro lluvia), éste fue destruido por una lluvia de fuego

³ En este sol se aprecia el vínculo existente entre Quetzalcoatl, el viento y el mono, el cual está muy bien expresado en la escultura mexicana del mono-Ehecatl (*Dioses del México antiguo*, 2003:110).

que quemó a todas las personas y sus casas, y también ardió el sol. Algunos se convirtieron en guajolotes, otros en mariposas y otros en perros. Para los acolhuas ésta era la última edad, igualmente para los tlaxcaltecas, quienes además afirmaron que iba a haber temblores. Creyeron que la destrucción de este Sol iba a ser el fin de los tiempos, pues descenderían del cielo los dioses y las estrellas a destruir a los humanos (Muñoz Camargo, 1998:164; Motolinía, 1996, cap. XCIV:548; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; *Leyenda de los Soles*, 2002:175; *HMP*, 2002, cap. IV:35; *Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:145; Hernández, 1986, cap. XIX:145; *CVL 3738*, 1964, III, lám. VII:24; Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. I:9).

El Sol donde ocurrió mayor número de catástrofes, y en el que se aprecia un mayor simbolismo en cuanto a la identidad de los seres que en él habitaron y los eventos que se desarrollaron, es Tlalchitonatiuh, Sol de tierra, que se puede equiparar con los Soles Ocelotonatiuh y Yohualtonatiuh, a partir de los elementos comunes que aparecen en sus descripciones. Su signo fue *nahui ocelotl* (cuatro jaguar). Los habitantes de esta edad, los *quinametin*, gigantes, así como el astro solar, perecieron de formas variadas según nos narran las fuentes: 1) ocurrieron grandes temblores que se tragaron a los pobladores; se quebraron las piedras y muchas otras cosas; y se reventaron los montes y volcanes. 2) Se cayó el cielo sobre los gigantes. 3) El sol se quedó inmóvil al medio día y luego se eclipsó, así como la luna, entonces todo se oscureció y los gigantes fueron devorados por jaguares.⁴ Una fuente señala que Tezcatlipoca se convirtió en uno de ellos y fue él quien los mató.⁵ Y, como en soles anteriores,

⁴ La *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VI:145) señala que las bestias salvajes que devoraron a las gentes se llamaban *quinametin*, pero con seguridad es un error, y son éstos los aniquilados por las bestias (*véase* Moreno de los Arcos, 1967:190).

⁵ Tal como en el Sol Ehecatonatiuh vimos algunas asociaciones con Quetzalcoatl, en el Sol Tlalchitonatiuh podemos notar algunos aspectos relacionados con Tezcatlipoca: el jaguar es una de sus advocaciones; y está vinculado con los gigantes y la noche (*Código Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:51). Por otro lado, el eclipse de sol está asociado a los jaguares, pues son uno de los seres que van a destruir a los humanos cuando la Tierra se hunda en completa oscuridad.

algunos gigantes lograron escapar y se asentaron entre Puebla y Cholula (Motolinía, 1996, cap. XCIV:548; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5; *Leyenda de los Soles*, 2002:175; *HMP*, 2002, cap. IV:35; *Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:145; Hernández, 1986, cap. XIX:145; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:264-265; 1997b, II, cap. I:7-8).

Fray Toribio de Benavente (Motolinía, 1996, cap. XCIV:548) resumió muy bien la visión cíclica y destructiva de los Soles, señalando las causas de su aniquilación:

Los soles fueron destruidos por eclipse, diluvio o tempestad, terremotos, pestilencia, y toda la gente también moría. Y pasada aquella tribulación e infortunio comenzaba otro sol y nueva edad, y de hecho piensan que el sol perecía y comenzaba y nacía otro nuevamente criado. Estos soles o edades no saben cuántos años duraron cada uno de ellos, pero les quedó la memoria de sus nombres y de cómo perecieron, y que la gente moría junto con el sol.

A través del estudio de los Soles podemos percibir que una buena parte de los temores nahuas radicaron en los fenómenos naturales -como ya lo hemos hecho notar en el capítulo anterior; y en el caso de aquéllos, dichos fenómenos son mostrados en su máxima expresión para dar cuenta de su efecto destructivo: temblores que se tragan y derrumban todo; lluvias estrambóticas que provocan un diluvio; ráfagas de viento extremas que vuelan lo que está a su paso, incluso los cerros; largas duraciones de eclipses que provocan el descendimiento de seres devoradores. Todos estos eventos que se aprecian en el relato mítico tuvieron su correlato en el tiempo humano, y más bien partieron de él. Es así que al causarles tanto impacto a los nahuas en su mentalidad y supervivencia, lograron arraigarse en su pasado mítico y formar parte esencial de su cosmovisión. Pero también sabían que la destrucción final era inminente. Cuando un eclipse solar durara demasiado, o cuando no se pudiera encender el fuego nuevo, todo permanecería en tinieblas y perecería el género humano.

Esta forma de concebir los fenómenos naturales y su inserción en el mito guarda total concordancia con la forma de pensar la historia entre los

pueblos prehispánicos. Ésta era cíclica, y fue el resultado de una dialéctica entre el pasado y el presente, en la cual los eventos eran vistos como tipos de repeticiones. Los sucesos cotidianos se interpretaban para ser acomodados dentro de patrones establecidos por el pasado, y el pasado era reconcebido para ser ajustado a circunstancias presentes (Umberger, 1987:63).

No podemos pasar de vista la voluntad divina y la acción humana que se encuentran detrás de cada destrucción del mundo; así como las causas profundas que originan el aniquilamiento de cada era, pues si bien tenemos conocimiento de la acción de temblores, eclipses, de la lluvia de fuego o del diluvio en los diversos Soles, estos fenómenos son sólo la causa final de su destrucción, pero no la primaria.

Los nahuas pensaban que los dioses creaban los Soles, y que ellos mismos los hacían destruir, junto con los humanos que habitaban en cada uno de ellos. Pero si los dioses encolerizados provocaban las hecatombes, es porque previamente los hombres habían cometido graves faltas. Los ancestros les habían narrado que el mundo había sido destruido por las aguas y, así, “todos los hombres fueron ahogados por causa de los pecados que habían cometido contra los dioses” (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VI:147). Esto es ejemplar en la destrucción de la cuarta edad, la cual les correspondió a los toltecas, según los mexicas, pues dicen que se perdió por causa de sus vicios. Hubo grandes hambres y señalan que llovió sangre “y muchos murieron de espanto” (CVL 3738, 1964, III, lám. VIII:26).

A partir del estudio de los mitos nahuas prehispánicos, Michel Graulich (1990:16, 288) ha visto un proceso cíclico de sucesión entre orden y desorden en la historia de una era, un pueblo, una vida y un año, siguiendo el modelo del día de la alternancia entre la luz y la oscuridad. Dicho proceso se puede resumir en tres puntos: 1) unión de los contrarios; 2) separación de los contrarios; 3) equilibrio de los contrarios basado en su alternancia. El detonante de la destrucción de una era y el paso a otra es la transgresión que cometieron los habitantes de aquélla, la cual recuerda

la falta original cometida en Tamoanchan por los dioses. En este esquema, el desorden no se ve como algo negativo, sino como un aspecto que le da dinamismo al cosmos.

Ante la inminencia de la destrucción futura del mundo, los nahuas tomaron ciertas previsiones para tratar de escapar a la muerte. Si el primer día del año iba a ser regido por el signo *acatl* (caña), tenían que ayunar 13 días antes de que entrara el año, en memoria de la vez que se perdió el mundo, que fue en dicho signo; y debido a que esperaban que se había de perder otra vez, realizaban este ayuno para evitar la destrucción. Y cuando el año era regido por el signo *tochtli* (conejo), ayunaban ocho días en memoria de la pérdida del primer hombre (CVL 3738, 1964, III, lám. XIV:42).

Basado en los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano Latino* y el *Manuscrito Tovar*, el estudioso belga (Graulich, 1999:231, 425-426) también ha sugerido que en las fiestas Atemoztli, Tititl e Izcalli, se conmemoraban sucesivamente las destrucciones del mundo por el agua, el viento y el fuego, y se esforzaba para evitar que se reprodujeran.

A continuación examinaremos la conjunción de los fenómenos naturales como vaticinio de la destrucción de un imperio.

4.2 Los eventos naturales como augurios de la destrucción de un orden político

Las destrucciones de imperios y el advenimiento de nuevos también se encuentran enmarcadas dentro del mismo modelo arriba delineado que Graulich (1990) ha propuesto. Un orden político imperante es equiparado con un Sol, la edad en la que aquél rige. Posteriormente, debido a las transgresiones de su gobernante, y del pueblo en general, los dioses se encolerizan y envían a la tierra diferentes señas que auguran su ruina, y que pueden propiciarla.

Aquí queremos destacar el papel que desempeñan los fenómenos naturales como signos claros de la destrucción venidera de un imperio, los cuales se ven acompañados por otras señas como la aparición de monstruos (Echeverría, 2009b:73-78), sequías, hambrunas y guerras. Aunque todos son fenómenos diversos, se encuentran conectados al apuntar hacia un mismo significado: la destrucción de un orden político.

Este esquema es compartido por otros contextos culturales como el medieval. Los años previos y posteriores al año mil en Europa estuvieron marcados por una gran cantidad de señas celestes y terrestres, pues al cumplirse el milenio de la muerte de Cristo,⁶ era normal que en memoria de Él se mostraran los mayores prodigios. El orden del mundo se vio entonces perturbado por trastornos diversos pero vinculados entre sí, pues todos procedían de un mismo y profundo malestar. Dentro de la clasificación que hace Georges Duby de los signos de desorden propios del milenio, encontramos las señas en el cielo, conformadas por cometas, eclipses y combates de estrellas; los desórdenes biológicos, consistentes en la aparición de monstruos, epidemias y hambres; el trastorno espiritual, manifestado en el amor desmedido a las riquezas y a uno mismo; y la destrucción del Santo Sepulcro. En éste último signo de desorden, según el monje Ademar de Chabannes, “se mostraron señales en los astros, sequías desastrosas, lluvias excesivas, epidemias, hambres espantosas, numerosos eclipses de sol y de luna; y el Vienne, durante tres noches, desbordó sobre dos millas en Limoges” (Duby, 2000:77-84, 86, 90-91).

De manera semejante al contexto mesoamericano, estos eventos funestos fueron interpretados como castigo divino ante el pecado humano y la segura destrucción de la humanidad, tal como el monje cluniacense

⁶ Si tomamos como fecha de nacimiento de Jesucristo el año 1 -algunos disienten de esta fecha, proponiendo entre el 6 y 4 a.C. (“La vida de Jesús”, en *Biblia de Estudio NVI Arqueológica*, 2009:1678)-, el milenio de su muerte debía ocurrir aproximadamente en el año 1033. Jesús comenzó su ministerio alrededor de los 30 años (Lucas, 3:23), el cual duró tres años, de acuerdo con el número de pascuas que transcurrieron hasta su crucifixión (Juan, 2:13; 6:4; 13:1).

Raoul Glaber (citado por *ibid.*:81, 83) lo dejó asentado en sus escritos cuando el hambre asoló las comarcas de Borgoña:

Las condiciones atmosféricas se hicieron tan desfavorables que no se presentaba tiempo propicio para ninguna siembra y, sobre todo a causa de las inundaciones, era imposible levantar las cosechas. En verdad se hubiese dicho que los elementos hostiles combatían entre sí; y no es dudoso que ejercían venganza por la insubordinación de los hombres... El mundo, como castigo por los pecados de los hombres, fue presa de este azote de penitencia durante tres años... Creíase que el orden de las estaciones y elementos, que había reinado desde el comienzo sobre los siglos pasados, había vuelto para siempre al caos, y que esto era el fin del género humano.

Ahora veremos los ejemplos prehispánicos, donde nos centraremos en los últimos años de los imperios tolteca, tepaneca y mexica, en los cuales aparecieron señas celestes y terrestres que apuntaron a una misma dirección: la destrucción de la potencia política en turno y su cambio de poder.

4.2.1 Caída de Tollan

Según Alva Ixtlilxochitl (1997a, I:271), los augurios sobre la caída de Tollan comenzaron cuando el sacerdote Huemac predijo el nacimiento de un niño que habría de heredar el reino, quien sería favorecido por unos y rechazado por otros, y que nacería con ciertas señales en su cuerpo, siendo la principal tener los cabellos crespos⁷ con los cuales se formaría una tiara sobre su cabeza. Dicha seña lo acompañaría hasta la muerte. Huemac señaló que por un tiempo sería un gobernante sabio y justo, pero pasado el tiempo se volvería “necio y desventurado”, y que por cuya causa los de su nación habían de perecer con grandes castigos del cielo. En el

⁷ Esta seña física del niño recuerda la cabellera de Tlaltecuhlti y de Mictlantecuhlti, entre otras divinidades, quienes también tienen una cabellera rizada tal como se muestra en la escultura y en códices. “Este rasgo distingue a las temibles divinidades de la noche, la tierra, el inframundo y la muerte, pues es la antítesis del canon estético mexica que calificaba al pelo lacio como signo de belleza” (López Luján, 2010:77, basado en Sahagún, 1950-1982 y Nicholson, 1954). Los nahuas pudieron atribuirle al cabello crespo ideas de muerte y destrucción, de tal manera que este rasgo en el niño -quien se identifica con Quetzalcoatl, como se verá más adelante- vaticinaba la ruina de su pueblo y su ciudad.

año *ce tecpatl*, que tenían por muy malo los nahuas (véase Durán, 2002, II, tratado III, cap. I:228), habrían de revelarse algunos hombres de su mismo linaje y originar guerras contra él, por las cuales llegarían a morir casi todos los toltecas.

Algunos años antes de la destrucción de Tollan también habrían de aparecer señales de una inversión del orden en los ámbitos natural y humano, que muestran los excesos de los mismos: al conejo le saldrían cuernos como el venado;⁸ el pájaro *huitzitzilin* poseería espolón; las mujeres nobles tendrían relaciones sexuales con los sacerdotes de los templos. Ante tales ofensas, Tloque Nahuaque se enojaría con ellos y los castigaría con “rayos, granizos, hielos, hambres, sabandijas y otras persecuciones del cielo, y después de todo esto, con guerras, con que se acabarían de todo punto unos con otros” (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:271).

Aquel de quien se había profetizado era Quetzalcoatl, llamado en la obra del historiador acolhua Meconetzin, “hijito de maguey”, y por otro nombre, Topiltzin (*ibid.*:275). Después de gobernar cuarenta años empezaron las señales que Huemac había pronosticado. Y precisamente en los últimos años de estos cuarenta, Topiltzin había cometido graves faltas, imitándolo todos los de su ciudad y los de sus provincias. Quien introdujo estas faltas fue Tezcatlipoca (*ibid.*:277; véase también *CVL* 3738, 1964, III, lám. VIII:26).

Posteriormente, Quetzalcoatl volvió a ser la persona recta y sabia de antes. Vio los augurios que le habían pronosticado a su padre y le dio gran pena, pues eran signo de su destrucción. Después les señaló a sus sacerdotes que se debían hacer ceremonias y sacrificios a los dioses para aplacar su ira. Al siguiente año, en *ce calli*, las divinidades comenzaron a

⁸ Este hecho recuerda un mito mesoamericano citado por López Austin (1999a:51), en el cual el conejo poseía hermosos cuernos en forma de ramas, pero se los prestó al ciervo, quien, mediante engaños, se quedó con ellos hasta el momento final de la creación. En consecuencia, los conejos no poseen cuernos mientras que los ciervos tienen la cabeza adornada. Pudiera ser que tal hecho de inversión en el ámbito animal recordara el tiempo mítico, anterior a la creación definitiva del mundo, lo cual vaticinaba un regreso a los orígenes y, por lo mismo, la destrucción del tiempo presente.

castigar al pueblo tolteca “enviándoles grandísimos aguaceros, huracanes y sapos del cielo, que les destruía la mayor parte de sus edificios, lloviendo casi cien días sin cesar, lo cual ellos entendieron que el mundo se quería acabar con otro diluvio”. Al año siguiente, *ome tochtli*, “vino una grandísima calor y seca, que se secaron todas las plantas y árboles” (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:278). Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:13) señalan que en el año *chicome tochtli* hubo siete años de mucha hambre y muerte, y por eso se dice que los toltecas se sieteaconejaron. A partir de este evento, los dioses le demandaron a Huemac el sacrificio de sus propios hijos; y desde ese momento empezó una gran mortandad de sacrificios humanos (véase Díaz Barriga, 2009:116).

Así como el signo *tecpatl* era tenido por aciago, pues representaba la esterilidad (Durán, 2002, II, tratado III, cap. II:237) y la guerra (CVL 3738, 1964, III, lám. XIV:42), el signo *calli*, correspondiente al occidente, también era considerado de gran infortunio (Durán, 2002, II, tratado III, cap. I:228). De igual manera, cuando llegaba el año *ce tochtli*, que indicaba el inicio de un nuevo ciclo, “se tenía mucho miedo, se expresaba angustia, se mostraba congoja, porque en éste [año] había hambruna” [*cenca nemauhtiloia, tlatemmachoya, netemmachoa: ipampa, in ipan muchihuaya mayanaliztli*] (Sahagún, FC, 1955, lib. VII, cap. VII:21-22).⁹

Por ello, no es casualidad que en el año *ce calli* ocurrieran desgracias en el pueblo tolteca, y que en los años *tochtli* hubiera gran hambruna en dicho pueblo. Los siete años de hambre que sufrieron los toltecas según los *Anales de Cuauhtitlan* tampoco son casualidad, pues uno de los significados de este número fue funesto.¹⁰

La historia se concibió como una dialéctica entre pasado y presente. Los hechos pasados fueron concebidos bajo un patrón de acontecimientos presentes (Umberger, 1987:63). Si los años conejo, pedernal y casa, y en determinadas ocasiones el número siete, eran concebidos como años de

⁹ Véase el apartado 2.3.2 Los años conejo y la hambruna.

¹⁰ Véase el apartado 2.3.3 Chicomecoatl: deidad ambivalente.

hambruna, esterilidad e infortunio, tal como ocurría con los mexicas, era lógico suponer que en tiempos toltecas dichos signos de año hubieran vaticinado semejantes desgracias.

Posteriormente, al tercer año, *ey acatl*, cayeron unas heladas que abrasaron toda la tierra sin quedar cosa ninguna. Y al cuarto año, *nahui tecpatl*, rayos y granizos en abundancia destruyeron los árboles que permanecían, incluso las construcciones. Pasaron casi doce años; y en *nahui calli*, cuando la tierra empezaba otra vez a fructificar, fueron asolados con langostas, gusanos y aves que lo destruyeron todo. Por otra parte, acontecieron fuertes guerras con los señores herederos (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:278).

En este mismo año los graneros toltecas fueron asolados por gorgojos. También se produjo una gran peste en la que murieron muchos toltecas, provocada por un niño muy blanco y hermoso que se apareció en un cerro, a quien comenzó a pudrirsele la cabeza; y por el mal olor que despedía mucha gente murió. Los que se acercaban a él para matarlo igualmente fallecían¹¹ (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:278-279; también Torquemada, 1975, I, lib. I, cap. XIV:57).¹²

Los últimos augurios que hubo antes de que llegara a su fin Tollan fueron la aparición de un venado que arrastraba su cola por el suelo, eclipses de sol y de luna y cometas. Ulteriormente se llevó a cabo una cruenta batalla que provocó la diáspora tolteca al quedar disuelto el imperio (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:283-284). La aparición de los anteriores *tetzahuitl* y el inicio de la guerra, incitada por Yaotl, pudieron haber sucedido en el año 13 *acatl* (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:14).

Los eventos desastrosos que padeció Tollan por culpa de las transgresiones de Quetzalcoatl, coinciden a la perfección con los castigos que lanzaba la divinidad contra una determinada ciudad, motivados por la

¹¹ Desde ese momento se estableció por ley que al nacer un niño albino sería sacrificado a la edad de cinco años (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:279).

¹² Un pasaje similar está registrado en Sahagún (2002, I, lib. III, cap. IX:318).

desobediencia de su gobernante. Estos consistían en discordias al interior del reino, hambre, pestilencias, invasión de enemigos, y finalmente la destrucción de aquél (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. X:517). Tales puniciones eran la materialización del enojo del dios.

Aunque en la versión acolhua no se señala quienes serían los que vendrían a sustituir en el poder a los toltecas, los mexicas se encargaron de situarse como aquéllos en los que se continuaría el linaje tolteca, con sus debidas innovaciones. Vale la pena recordar un fragmento de la *Leyenda de los Soles* (2002:195-197) expuesto anteriormente, donde se muestra tal acontecimiento: cuando terminaron los cuatro años de hambruna que habían asolado a Tollan, los *tlaloque* le anunciaron a Huemac, a través de un tolteca, que “ya va a perecer el tolteca, pues ya prevalecerá el mexica” [*ye pollohuiz in toltecatl, ca ye onoz in mexicatl*].

Las causas de destrucción de las ciudades fueron comunes a todos los pueblos nahuas y recordaban los cataclismos de las edades pasadas. Es así que el *tlatoani* de Cuauhtitlan, Coxcochteuctli, al ser avisado de la destrucción de su ciudad por su nieto, se interrogó sobre las posibles causas de la misma y supuso que ocurriría por enfermedades, eclipses, temblores o por guerras (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:28).

4.2.2 Caída del imperio tepaneca

Con el asesinato de Ixtlilxochitl, padre de Nezahualcoyotl, se inicia el periodo de supremacía del gobierno tepaneca en manos de Maxtla. Durante este tiempo el acolhua sufrió la persecución del tepaneca. Sin embargo, debido seguramente a las faltas que cometió Maxtla para lograr obtener el poder, su imperio no duró mucho; y de hecho vivió con miedo de que Nezahualcoyotl recuperara su gobierno y lo destruyera. Así, una vez soñó que éste se le aparecía en forma de águila, la cual le desgarraba y comía a pedazos el corazón; otra vez lo soñó convertido en jaguar, que le despedazaba los pies. También soñó que un lobo y una víbora grande lo

devoraban, por lo que despertó lleno de espanto (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:38; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:349; 1997b, II, cap. XXI:54).

Durante el tiempo que duró la persecución de Nezahualcoyotl “hubo muchos prodigios y señales”. “En el cielo hubo cometas y eclipse del sol y otras señales; en la tierra se vieron muchos monstruos” (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:370). Estos signos vaticinaban un cambio de situación política (Lesbre, 2000:25). En Chiauhtla, territorio aculhua, se les apareció a Tlazacuilotzin y Tlacpanhuehuetzin un monstruo con un pie y dos manos como de persona, con unos cabellos gruesos que le cubrían el cuerpo. Aterrorizados, mientras más lo repelían más se les acercaba. Les dijo: “Mirad, Tlaxcala, Huexutzinco, Tula y otras partes, vienen sobre vosotros; el tirano Maxtla se acabará, y recobrará al que le viene de derecho”¹³ (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:370). En otra ocasión, un capitán tepaneca se encontró con un lobo con pies de palo y otras señas anormales, que venía aullando (*idem*).

Como en el caso tolteca, el presagio de destrucción del imperio tepaneca fue motivado por la transgresión de Maxtla, que consistió en la usurpación del poder que por derecho le correspondía a Nezahualcoyotl. Y con seguridad, por designio divino aparecieron augurios en el cielo que vaticinaron la derrota de los tepanecas. La aparición de un eclipse solar, por ejemplo, era clara indicación de la potencial destrucción del mundo, pues de prolongarse podían descender las *tzitzimime* a devorar a los mortales. Pero una vez que el Sol salía bien librado de ese crítico trance, el eclipse se convertía en un mal agüero, como la caída de un imperio. En el capítulo anterior vimos que el eclipse solar tenía estrechas ligas simbólicas con la muerte de gobernantes, por lo que dicho fenómeno pudo haber anunciado el deceso de Maxtla.

¹³ A partir del *Códice Xolotl*, Patrick Lesbre (2000:26) ha notado que no es el “monstruo” el que habla, sino los dos personajes que están en frente de él: Tlazacuilotzin y Tlacpanhuehuetzin.

En el caso del cometa (*citlalin popoca*), éste era concebido como un *tlatocatetzahuitl*, “augurio real”, toda vez que predecía la muerte de señores o de algún noble importante. También señalaba que un noble sería aprisionado o que habría guerra (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:148-149).

Precisamente, cuando Nezahualcoyotl entró con su ejército a Azcapotzalco, al ver la perdición de la ciudad, los señores tepanecas fueron tras de Maxtla y con gran vituperio lo llevaron casi arrastrando frente el acolhua; y con este acto se excusaron de las malas acciones que había cometido su *tlatoani*. Ante esto, Nezahualcoyotl mandó hacer un cadalso en medio de la plaza, donde lo sentenció y le dio muerte por su propia mano sacándole el corazón. Luego derramó su sangre por los cuatro rumbos. Posteriormente, mandó que el cuerpo fuera enterrado con todas las honras y solemnidad como tal señor se merecía (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:376).

Las señas celestes apuntaron con precisión a la muerte de Maxtla; mientras que la aparición de monstruos significó el estado de desorden que imperaba en el imperio tepaneca. Pero estos seres también se encargaron de anunciar el regreso al estado de orden con el advenimiento de Nezahualcoyotl al poder (*véase* Echeverría, 2009b:79).

4.2.3 Caída de Tenochtitlan y llegada de gente extranjera

El caso de la destrucción de Tenochtitlan sigue el mismo modelo que en los dos ejemplos anteriores: transgresión del gobernante; aparición de fenómenos celestes y de monstruos que anuncian la destrucción del orden imperante y la imposición de uno nuevo. Pero al mismo tiempo es diferente por ser los nuevos detentadores del poder de una naturaleza totalmente distinta. Sin embargo, los mexicas les redujeron su extrañeza al vincularlos con Quetzalcoatl y su promesa de retorno. También algunas

señas celestes fueron *sui generis*, lo cual denota un contexto futuro diametralmente diferente.

Michel Graulich (1992:93) señala que aunque la inmensa mayoría de las fuentes concernientes a los mexicas son posteriores a 1530, no debe de refutarse en bloque la autenticidad de todos los presagios de la conquista de Tenochtitlan. Entre el descubrimiento de América y la conquista de México hubo una veintena de años en los que debieron penetrar ecos de cataclismos hasta el México central, y “ahí crear sentimientos de angustia que hicieron interpretar los fenómenos naturales y visiones de espanto como anuncios de catástrofes”.

No estoy totalmente de acuerdo con el investigador. Si atendemos a lo que dicen las fuentes de tradición nahua, la concepción de los eventos naturales como anuncios de hechos aciagos no fue un producto del Posclásico Tardío, representado por los mexicas, sino que tuvo su antigüedad mínimo desde las postrimerías del Posclásico Temprano, con la caída del imperio tolteca, tres siglos antes del derrumbe de Tenochtitlan, tal como lo he presentado dos apartados atrás. Y seguramente dicha concepción fue mucho más antigua. Otro aspecto es que el material mítico referente a los Soles debió haber sido un aspecto de la cosmovisión mesoamericana de profundidad histórica, donde los fenómenos naturales conformaron un aspecto medular de aquéllos al ser los causantes de sus destrucciones. En lo que estoy totalmente de acuerdo es que la presencia de estos fenómenos provocó una gran angustia.

Aplicando el mismo modelo que siguió en su estudio de los mitos, Graulich (*ibid.*:96) observa en los presagios de la conquista una articulación basada en el sistema dualista característico del pensamiento mexica que opone lo masculino, celeste, ígneo, activo, ligero, solar, luminoso, a lo femenino, terrestre, acuoso y material, pasivo, pesado, lunar y oscuro.

Los informantes nahuas de Sahagún elaboraron una lista de ocho augurios que predecían la conquista, entre los cuales se encuentran varios

acontecimientos naturales y la aparición de monstruos (Sahagún, 2002, III, lib. XII, cap. I:1161-1162; también Muñoz Camargo, 1998:173-177). Sin embargo, en otras fuentes encontramos hechos diferentes -señas de orden natural, guerras, etcétera- que forman parte del conjunto de señales que pronosticaron la caída de Tenochtitlan.

Antes de la aparición del primer *tetzahuitl* oficial registrado por Sahagún, y recopilado por otras fuentes: la gran pirámide de fuego, los mexicas celebraron en el año *ome acatl*, 1507, la construcción del templo del Fuego Nuevo en la cima del Huixachtepetl, de acuerdo con los códices *Telleriano-Remensis* (1964, I, parte III, lám. XXV:308) y *Vaticano Latino* 3738 (1964, III, lám. CXXIX:278). Para Torquemada (1975, I, lib. II, cap. LXXVI:289; cap. LXXVII:291), se llevó a cabo la celebración del Fuego Nuevo en la cual se sacrificaron cautivos de Tecuhtepec. Durante la ceremonia hubo un eclipse de sol, que fue interpretado por Nezahualpilli como un pronóstico del cambio de gobierno y la instauración de uno nuevo por gente venida de fuera.¹⁴

Por su parte, el texto *Costumbres, fiestas y enterramientos...* (1945-48, fol. 387v:62-63) señala que en el año en que entró Cortés a México se intentó encender el fuego nuevo, pero no se pudo realizar sino hasta el tercer día. Esto fue concebido como vaticinio de perdición y calamidad. También se comenta que en el mismo año, todas las mañanas cuando salía el sol, el astro era cubierto por humo que exhalaba de la tierra, el cual se deshacía posteriormente en las nubes. Este acontecimiento fue tomado por *tetzahuitl*.

Un fenómeno totalmente inusual fue el que ocurrió diez años antes de la llega de los españoles, que consistió en una pirámide de fuego de

¹⁴ Es muy interesante el comentario que hace el franciscano (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LXXVI:289) sobre los dos eventos anteriores -Fuego Nuevo y eclipse-, pues sugiere que si el atado de años hubiera sucedido cuando los españoles entraron a la ciudad de Tenochtitlan, y debido a la frecuencia de eclipses de sol en el discurso indígena, la interpretación nahua sobre el fin de un imperio relacionado a estos eventos se hubiera visto corroborada. De esta manera, el poder de Motecuhzoma se habría oscurecido frente a los españoles tal como se oscurece el sol con un eclipse.

base ancha, que se originaba en el suelo después de media noche por el oriente, y se iba angostando al llegar al cielo hacia el occidente. Ésta salía con tanto resplandor que parecía de día; y cuando llegaba la mañana se perdía. Duró por espacio de un año cada noche y comenzó en el año 12 *calli* (Sahagún, 2002, III, lib. XII, cap. I:1161; Muñoz Camargo, 1998:173-174; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XC:320).

Esta señal les recordaba que ya se acercaban los tiempos en que Quetzalcoatl regresaría, y a quienes más les consternaba esto era a Nezahualpilli y Motecuhzoma, pues en ellos se habría de ejecutar el cambio de orden político. Y a partir de este mal agüero, “cada día se veían nuevas señales y grandes prodigios y portentos, que anunciaban la ruina y total destrucción de toda esta tierra y mudanza de todo el imperio” (Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. LXXII:181-182).

Fray Diego Durán (2002, I, tratado I, cap. LXIII:535, 537) describe este augurio en los mismos términos, pero señala un cometa en lugar de la pirámide de fuego. Tal signo fue interpretado por Nezahualpilli como pronóstico de hechos aciagos: grandes calamidades, muertes innumerables, pérdida de señoríos, y esto por la voluntad del “Señor de las alturas, del día y de la noche y del ayre”. Otros astrólogos y adivinos le predijeron a Motecuhzoma “pestilencias, muertes, hambres, guerras y mortandades; otros muertes de príncipes y grandes señores”. Aunque nos inclinamos a pensar que el augurio del que habla Durán es la pirámide de fuego, debemos de considerar que las anteriores interpretaciones corresponden tanto a uno como a otro, pues algunas de ellas son propias del cometa, como ya se ha mencionado.

Justamente en el mismo año que apareció este *tetzahuítl*, los ejércitos de la triple alianza fueron a combatir a la provincia rebelde de Amatlan. En medio del camino les sobrevino una gran tempestad de nieve junto con fuertes vientos; y como se encontraban entre las montañas y los bosques, a causa del frío murieron muchos, mientras que otros perecieron por los golpes de piedras que se derrumbaron sobre ellos. La nieve hizo

que también se perdieran plantas y arboladas. Al llegar los sobrevivientes a Amatlan, como eran un número insuficiente para la guerra murieron la mayoría. Pocos volvieron, y mucho menos fueron los cautivos traídos, lo cual no satisfizo el número esperado (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LXXVI:290; Alva Ixtlixochitl, 1997b, II, cap. LXXIII:184).

Existen otras versiones sobre este primer augurio. Dos fuentes dicen que fue una claridad muy grande y resplandeciente que duró más de 40 días, a la cual llamaron *mexpanitli*, que estaba en el oriente y que pensaban que era Quetzalcoatl (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXV:308; CVL 3738, 1964, III, lám. CXXIX:278). Mientras que Alvarado Tezozomoc (1944, cap. C:484) señala que se vio del oriente un humo espeso y tan blanco que relumbraba, y que parecía que venía andando como un gran gigante blanco.

Según fray Andrés de Olmos, *mixpanitl* (*mexpanitli*) significa “gran nube” (citado por Siméon, 1992:280), literalmente “bandera de nube”.¹⁵ Dicho vocablo formó parte de una expresión registrada por el franciscano (Olmos, 2002, III parte, cap. VIII:192), de la cual sólo reproducimos lo siguiente: *Auh tepan moquetza in mixpanitl, in tlemiahuatl*, “sobre la gente se levanta la bandera de nube, la espiga de fuego”, dando Olmos el significado de “Tener alguno pobreza o hambre”.

Por medio del verbo *quetza.nino*, erguirse, levantarse, se expresa el movimiento del *mixpanitl* en la metáfora, tal como fue percibido en vísperas de la conquista: como una columna de fuego que se levantaba del suelo hacia el cielo; mientras que la figura retórica de su levantamiento sobre la gente es lo que indica el mal venidero. Asimismo, el sentido de la frase guarda relación con algunas de las tribulaciones vaticinadas por este *tetzahuitl*: hambres y mortandades. Es posible que a partir de la aparición de esta nube de fuego, y su posterior interpretación como hecho desolador, haya quedado registrado el vocablo *mixpanitl*. Aquí también aplica la

¹⁵ Corona Núñez identifica al *mexpanitli* como una aurora boreal (CTR, 1964, I, parte III, lám. XXV:308; CVL 3738, 1964, III, lám. CXXIX:278).

relación entre la desgracia y la sensación de quemazón de la que hablamos en el capítulo anterior (apartado 3.3).

Este fenómeno celeste fue totalmente inusual y nunca antes visto, así como su duración, lo cual debió haber constituido los criterios que ayudaron a definir lo que presagiaba. La extrañeza del mismo reflejaba su gravedad, por lo que podía pronosticar una serie extensa de calamidades, pero al mismo tiempo dejaba constancia del desconocimiento y la imprecisión que se tenía de dicho augurio. También podríamos pensar que al ser el primer *tetzahuitl* de la conquista, éste delineó todas las calamidades que debían ocurrir antes de que llegaran los españoles e impusieran su nuevo orden de las cosas.

Resulta muy interesante la relación que se establece entre el cuerpo y la expresión de la emoción, y en nuestro caso la expresión del miedo. Ante la aparición de este mal augurio se produjo un temor muy intenso manifestado en gritos desgarradores, llantos y alaridos producidos con las palmas en las bocas, lo cual era la típica manifestación corporal masculina del miedo (*infra*, apartado 5.1). Estas expresiones estuvieron acompañadas de autosacrificios e inmolaciones de personas, como lo solían hacer cuando estaban frente a una gran tribulación: un eclipse solar. Esto lo efectuaron con el fin de conocer el significado divino de tal agüero (Muñoz Camargo, 1998:173-174; *Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:145; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XC:320). A partir del despliegue de estas prácticas culturales igualmente se infiere la gravedad del augurio.

En el caso del eclipse solar, como en otros eventos celestes inusuales, el llanto y los gritos no sólo fueron concebidos como expresiones de miedo, sino que eran propiciados para ayudar al Sol en su lucha contra la Luna (Guiteras, 1996:133; Muñoz Camargo, 1998:149), pues la producción de ruido era necesaria para generar un ambiente de vida que se oponía al proceso de muerte que padecía el astro solar. De igual manera, la sangre era un elemento que restituía las fuerzas

menguadas del Sol. Cuando había eclipse, la sangre que se extraía del cuerpo por autosacrificio era arrojada hacia el astro con los dedos (Motolinía, 1996, cap. IX:183; De las Casas, 1967, II, lib. III, cap. CLXXIV:201-202).¹⁶ El tratamiento ritual dedicado al eclipse solar trató de replicarse en el augurio de la pirámide de fuego, con el fin de que el fenómeno desapareciera o para contrarrestar los males que pudiera vaticinar, que fueron varios.

El cuarto *tetzahuitl* corresponde a la aparición de un cometa a plena luz del día. Éste tenía tres cabezas que parecían como tres estrellas juntas encendidas, que corrían a la par de occidente a oriente. Tenía unas largas colas y echaba centellas. Desde que la gente lo vio comenzaron a dar gritos y alaridos, y “sonó grandísimo ruido en toda la comarca” (Sahagún, 2002, III, lib. XII, cap. I:1161-1162; Muñoz Camargo, 1998:175-176; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XC:321). Aquí se observa de nuevo la producción de ruido en extremo, tanto como expresión de miedo como para aminorar el vaticinio funesto del cometa. Fue tan intenso el temor que provocó que parecía el fin del mundo (Durán, 2002, I, tratado I, cap. LXIII:538). Este augurio parece describir a una *citlalin tlamina*, “estrella tira flecha”.

La interpretación que dio Nezahualpilli de este signo consistió en que vendrían gentes blancas y barbadas de tierras extrañas a señorearse de esta tierra. Como llegarían de oriente, referirían a Quetzalcoatl, razón por la que serían invencibles, además de traer armas nunca antes vistas (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LXIV:260). Esta predicción se vio reforzada al desembarcar Cortés en las costas de Veracruz en el año *ce acatl* (1519) (CVL 3738, 1964, III, lám. CXXXIII:286). Precisamente Quetzalcoatl nació y abandonó Tollan en un año uno caña, y fue a morir a Tlapallan, en el oriente (*Leyenda de los Soles*, 2002:185; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, I:275).

¹⁶ Véase el apartado 3.1.3 Prácticas defensivas contra el eclipse de sol.

Al inicio de este capítulo se señaló que cada fenómeno natural puede tener un significado específico, pero al estar situado dentro de un contexto determinado y relacionado con otra serie de eventos, su significado podía ser más profundo y tener un mayor impacto. Y si dicho fenómeno se mostraba de forma inusitada su predicción debía ser de mayor envergadura. Aunque el cometa presagiaba desgracias terrenales específicas, la interpretación ofrecida por el *tlatoani* acolhua de este augurio fue más allá, era de orden cósmico.

El quinto *tetzahuitl* refiere que el agua de la laguna de Tenochtitlan se alteró sin haber viento alguno. Hervía y espumaba tanto que se alzaron las olas a gran altura y arrasaron e inundaron más de la mitad de las casas de la ciudad. La gente cobró mucho espanto ante insólito acontecimiento. Algunos años después de este incidente hubo una gran hambruna en toda la tierra, excepto en el Totonacapan (Sahagún, 2002, III, lib. XII, cap. I:1162; Muñoz Camargo, 1998:176; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XC:321). Con respecto al octavo *tetzahuitl*, éste correspondió a la aparición de monstruos (Sahagún, 2002, III, lib. XII, cap. I:1162; Muñoz Camargo, 1998:177; véase Echeverría, 2009b:75-78).

En Tlaxcala también se vio un remolino de polvo que se erguía por encima de la sierra de Matlalcueye, la cual parecía que subía hasta el cielo. Esta señal duró más de un año y también causó espanto. Igualmente fue un presagio de la conquista (Muñoz Camargo, 1998:178).

Estas fueron algunas señales que pronosticaron la consumación del mundo, así como la creación de otras gentes y la venida de nuevos habitantes, lo cual los tenía con una profunda tristeza y desconcierto por los eventos siniestros que podían ocurrir (*ibid.*:177). Hay que recordar que estos acontecimientos solamente sucedían por la voluntad divina: a los dioses se atribuía la destrucción y la creación de las edades.

En la lámina CXXXIII del *CVL* 3738 (1964, III:286) se aprecia a la derecha del año *ome tecpatl*, 1520, una serpiente que desciende del cielo, mientras que la escena mostrada debajo de este signo es la de la matanza

del Templo Mayor de Tenochtitlan llevada a cabo por los españoles.¹⁷ Anteriormente se vio que el signo *tecpatl* era de muy mal agüero, y que la serpiente podía indicar esterilidad, falta de mantenimientos y desgracias en general. De esta manera, ambos elementos se conjugaron para indicar la destrucción de los mexicas, aunque cada uno por separado poseyó una carga semántica similar.

Quisiéramos retomar unas palabras de Muñoz Camargo (1998:187) sobre lo que ocurría en el tiempo de la venida de los españoles: “los dioses mudos se caían de sus lugares: había temblores de tierra y cometas del cielo que corrían de una parte y otra por los aires, los grandes llantos y lloros de niños y mujeres, de gran temor y espanto de que el mundo perecería y se acababa”.

La frase “los dioses mudos se caían de sus lugares” puede tener dos interpretaciones. Una puede radicar en la propia explicación que dieron los nahuas -de Tlaxacala- sobre el origen de los temblores. Para ellos, se debían al cansancio que les daba a los dioses el peso del mundo, lo cual provocaba que dejaran de sostenerlo y entonces se producían los movimientos de tierra (*ibid.*:148). La caída de los dioses originaría los temblores. La otra interpretación, que me satisface más, remite a la pregunta ¿por qué se caen los dioses? En este caso no creemos que sea por el cansancio, sino porque ha llegado el tiempo de que sean reemplazados por una nueva divinidad, lo que los imposibilita a seguir sosteniendo el mundo y comunicarse con los humanos. La pérdida de la palabra implicaba la anulación del acto creador y de su poder. Este cambio de autoridad divina no podía manifestarse en la Tierra más que a través de eventos portentosos como temblores y cometas.

Por último, de acuerdo al modelo de la caída de imperios, la transgresión del gobernante era la causa primordial del fin de una era. Así como el tiempo tolteca terminó, según una de las versiones, por la

¹⁷ En el apartado 2.3.3 Chicomecoatl: deidad ambivalente, se comenta esta lámina con base en el significado de infortunio de la serpiente.

embriaguez y la relación incestuosa de Quetzalcoatl con su hermana (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:9-10), la explicación que se dio después de la conquista sobre el ocaso del Sol mexicana consistió en las faltas de Motecuhzoma Xocoyotzin. De ahí que se le acusara de soberbia, de desprecio hacia todos, de estar fuera de sí, y sobre todo de haber querido hacerse más grande que el dios mismo (Durán, 2002, I, tratado I, cap. LXVI:556; cap. LXVII:561).

4.3 Los peligros paralelos del eclipse solar y la celebración del Fuego Nuevo

Cada vez que ocurría un eclipse de sol los nahuas recordaban las destrucciones de las eras pasadas, en especial aquella que había sido destruida por un eclipse y cuyos habitantes -los gigantes- fueron devorados por jaguares (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5). También les traía a la memoria la finitud de su tiempo y la forma en que iba a perecer el mundo. Los eclipses tenían un significado apocalíptico (Closs, 1986:400). La historia mítica determinaba el tiempo presente. El tiempo cíclico señalaba la sucesión de edades, lo que predeterminada la destrucción de la era actual; y, por consiguiente, la futura creación de un nuevo Sol. Esto estaba sujeto a la voluntad de los dioses: si las transgresiones de los hombres -principalmente las del gobernante, como se acaba de exponer- ya habían agotado la benevolencia de aquéllos, el inevitable fin del mundo acaecía. A pesar del designio divino, los nahuas trataban de prolongar la existencia por sus propios medios. Así, desplegaban prácticas ritualizadas con las que trataban de revertir, o aplazar, lo que era ineludible.

De la misma manera, cada evento de eclipse solar reactualizaba el terror al fin del mundo. Si bien el fenómeno en sí mismo provocaba miedo, pues atentaba contra el principio elemental regulador de la alternancia necesaria para el mantenimiento del cosmos, las consecuencias de la pérdida del Sol era lo que más atemorizaba, pues representaba la

destrucción de la humanidad. El fin del mundo no sólo era el hundimiento en las tinieblas, que de por sí ya era desastroso, lo que más aterrorizaba era el descenso de las *tzitzimime* a la faz de la Tierra con el fin expreso de devorar a los seres humanos. La acción anquiladora de estas diosas fue uno de los aspectos que también determinó la oscuridad perpetua.¹⁸

Análogamente a los momentos de eclipse, cada 52 años existía el riesgo de la no continuidad de la existencia. Los dioses concedían la vida por tal número de años, y a través de la ceremonia del Fuego Nuevo se trataba de extender el plazo por otros 52 años (Torquemada, 1975, III, lib. X, cap. XXXIII:419). Las mismas consecuencias fatales se desataban si el fuego no podía ser encendido: la oscuridad perpetua, pues no volvería a salir el Sol; y el consiguiente descenso de aquellas divinidades femeninas monstruosas. Pero también desde los humanos surgían amenazas, debido a que las mujeres embarazadas se convertirían en *tecuanime* (Sahagún, FC, 1955, lib. VII, cap. X:27). Analizaremos más adelante las consecuencias que se desataban si no se prendía el fuego nuevo, y las prácticas de defensa ejecutadas por la población.

Retomando el momento de eclipse, el miedo más extremo debió ocurrir cuando todas las prácticas dirigidas a impedir la muerte del Sol y proporcionar seguridad no daban resultado. Mediante sus rayos el astro mantenía al margen a las fuerzas destructoras nocturnas; pero con la desaparición del Sol dichas fuerzas se liberaban y dirigían contra el ser humano.¹⁹

4.3.1 La oscuridad y la noche

Con anterioridad hemos aludido a estos dos conceptos, que serán tema recurrente en los siguientes capítulos -principalmente en el último.

¹⁸ Véase el final del apartado 2.3.1 El agotamiento de las diosas nutricias...

¹⁹ Según un nahua de Chicontepec, al no recibir el calor del sol durante un eclipse, los metates y tenamastles se podrían convertir en “unos animales grandes” (Cabrera, 1991:82).

Quisiéramos dedicar ahora un espacio particular a la exposición de algunas ideas sobre ellos, para lo cual vamos a retomar algunos datos y adelantar otros. Oscuridad y noche son dos vocablos de estrecha significación. Ambos son inseparables y pueden ser concebidos como sinónimos: un sitio muy oscuro fue asimilado con la densa noche (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 57r). En el mundo de los nahuas, la ausencia de luz fue una de las más incesantes fuentes inductoras de miedo.

La oscuridad y la noche semejaban al tenebroso Mictlan. Así como el Sol moría cada noche al internarse en el inframundo, idea conservada en uno de los nombres del occidente, Imiquiantonatiuh, “el moridero del Sol” (*supra*, apartado 2.3.4), los humanos experimentaban en dicho periodo de tiempo el Mictlan en la propia Tierra, la presencia cercana de la muerte. De hecho, el tiempo diurno podía invertirse al entrar a la cueva, donde automáticamente se ingresaba al inframundo, lugar cerrado y oscuro (*infra*, apartado 7.1).

Uno de los elementos que enfatizaba la peligrosidad de un determinado lugar fue la oscuridad. En el ámbito natural, la cueva era un sitio particularmente utilizado por las fieras para resguardarse. En el ámbito humano, el *tecpancalli*, la casa del *tlatoani*, era especialmente temible porque se encontraba inundado de la fuerza sagrada que encarnaba el gobernante. Así como la cueva, por cuestiones obvias, se relacionó fuertemente con la oscuridad, el *tecpancalli* estuvo identificado con ella (*infra*, apartado 6.4.3). De esta manera, los peligros de ser devorado y de entrar en contacto con lo sagrado se acentuaron por su asociación con la oscuridad y la noche.

La noche estuvo marcada por la inseguridad, el espanto y la desgracia latente. Fuerzas siniestras merodeaban libres de la protección de los rayos solares para acechar a los humanos. El tiempo nocturno propiciaba las apariciones en forma de gigante, jaguar, hombre decapitado y con el pecho abierto, envoltorio mortuorio, cráneo, o la grotesca figura de

una mujer enana, peluda y de nalgas prominentes. El encuentro con estas imágenes estuvo marcado por la desventura, pues fueron consideradas augurios de desgracia y muerte. Además, su presencia terrible era capaz de asustar sobremanera y hacer abandonar el *tonalli* a la gente, especialmente a los miedosos (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún 1969b:18-21, 28-33, 50-51, 52-59).²⁰

En las apariciones nocturnas quedaron cristalizados algunos de los temores de la población nahua, en especial de la clase común.²¹ El predominio en las imágenes de muerte y deformidad nos habla del miedo que se le tenía a estos aspectos. López Luján y Mercado (1996:53-55, 57) han hecho hincapié en el carácter temible de Mictlantecuhtli y el Mictlan.²² Aún más, la aparición de la figura masculina con las típicas marcas del sacrificio reflejó el impacto que tuvo este dramático evento en la mentalidad del pueblo (Clendinnen, 1998:247; Pablo Escalante, comunicación personal, octubre de 2008).

La etnografía muestra de forma explícita la confianza que se experimenta con la protección del Sol, así como el miedo y los peligros que representa la noche en los grupos indígenas. Con base en una visión donde el pensamiento de raigambre prehispánico y el católico se articulan, se establece una lógica de oposiciones en la que Dios-Sol ofrece seguridad a los humanos durante el día a través de sus rayos, pero a partir del ocaso, una vez que el astro solar se ha ocultado, el Malo o Diablo, dueño de la noche, y otros seres maléficos, aprovechan para acechar y espantar a los hombres. No obstante, pueden aparecerse a cualquier hora del día.

Se explica en Xolotla que el Sol alumbra y marca los días a través de su *tonalli*, llamado en forma reverencial *tonaltzintli*. Éste abarca desde que sale el astro hasta que se oculta, momento que recibe el nombre de *teotlactli*, la tarde, concepto que refiere al ocultamiento del Dios-Sol. En el

²⁰ Véase el apartado 5.3.2 *Tonalli fuerte y tonalli débil*.

²¹ Para García Quintana (1976:66), los augurios fueron fórmulas elaboradas preferentemente entre la gente del pueblo.

²² Véase el apartado 7.1 Lugares terrestres, oscuros e inframundanos.

momento en que Dios se oculta, las desgracias pueden sobrevenir: aparición de nahuales, tlahuepoches (brujas), *mocuepani*²³ o muertos, cuya presencia puede manifestarse a través de la posesión.²⁴ Aunque estos seres también se aparecen de día, son más frecuentes y espantan más durante la noche.

Un maya yucateco expone una visión muy similar:

Por la noche [...] es cuando debemos cerrarnos. Porque en la noche ya no hay sol para que nos defienda. Cuando ya pasaron las doce de la noche, entonces ya el sol está otra vez en la tierra y ya estamos en paz, no hay peligro. Pero desde que sean antes de las doce, nosotros estamos peligrando pues puede soltarse algún patán, eso que se dice *kaxibán*, ¡diablo!, puede salir y puede dañar. Después de las doce, ya no, ya el sol, ya está apareciendo el sol otra vez. Ya está volviendo (Amador, 1995:313).

En los años 60, en San Pedro Chenalhó, tan pronto como el sol se ponía los tzotziles se encerraban en sus casas para evitar el daño del mal que se desataba por la noche, y “esperar la gozosa venida del nuevo día” (Guiteras, 1996:222).

La noche era un tiempo determinado y previsto, cuyos peligros eran bien conocidos, pero existía otro tiempo de oscuridad totalmente imprevisible y de una ominosa peligrosidad, el eclipse solar, momento de inversión que, a diferencia del ingreso a la cueva, ocurría a escala universal. El oscurecimiento del Sol a plena luz del día indicaba el ataque mortal que sufría. Las tinieblas perpetuas, acompañadas del total silencio, eran signo inexorable de muerte y destrucción -este significado se matizará en un momento- (*supra*, apartado 3.1.3). Implicaban la pérdida del astro y el aniquilamiento de la humanidad, ambos procesos provocados por su

²³ Véanse las notas 47 y 49 del capítulo 3.

²⁴ Los muertos se hacen presentes mediante el sacudido de los árboles, apedrean o gritan. Cuando la gente duerme es cuando puede ser poseída por estos. La posesión se experimenta como una presión en el pecho; el oído empieza a zumbiar y se ven sombras. Por más que uno se resista hablando o defendiéndose con los pies y las manos, resulta inútil, “porque algo ahí nos tiene presionados hacia la cama, y nos sujeta y no podemos”. Finalmente, el cansancio que implica luchar con el muerto para quitarse ese peso de encima deja dormida a la persona.

engullimiento: el Sol era devorado por la Luna; los hombres, por las *tzitzimime* y jaguares.

El astro diurno marcaba los ciclos y la vida humana sobre la Tierra; mientras que la oscuridad se les oponía por medio del desorden. Como una forma de neutralizar y retrasar el irremediable fin del mundo; y conscientes de los riesgos que podía correr el Sol durante su recorrido diurno, los antiguos nahuas le ofrecían diariamente sacrificios de sangre para propiciarlo, además de retribuirle su trabajo. Asimismo, desde el amanecer hasta el ocaso le ofrendaban cuatro veces copal; y cinco veces durante la noche, con el fin de fortalecerlo en su paso por el Mictlan (*supra*, apartado 3.1.1).

Por más aterradora que fuera la noche, ésta no constituyó un tiempo de inmovilización y un estado de espanto generalizado, algunos solían tomar ventaja del tiempo nocturno. Aquéllos de corazón y *tonalli* valerosos deseaban el encuentro con las apariciones que eran manifestaciones de Tezcatlipoca, pues de ellas podían obtener riqueza y habilidad guerrera. Al mismo tiempo, estos encuentros constituían pruebas de valentía estimadas socialmente (*infra*, apartado 5.3.2). Para los nahuas de Tlacotepec, la persona que nace durante la noche tendrá más valor que quien lo haga de día (Romero, 2006:128).

La oscuridad tiene dos significados importantes: como muerte y como no-vida, que no necesariamente son la misma cosa. Muerte es básicamente destrucción, y para los nahuas, engullimiento. Todo lo que muere es devorado por la tierra; asimismo, las *tzitzimime* son representaciones de ella (*infra*, apartados 4.3.3, 4.4). Por su parte, no-vida implica lo primigenio, lo anterior a la existencia humana. Refiere al ámbito intrauterino. Sin embargo, no-vida y muerte se enlazan en la tierra: la no-vida aguarda en ella -tierra y cueva son análogas en cierto sentido- hasta

que se origine el proceso creador; y la muerte reposa en la tierra al perecer el cuerpo. Estos dos eventos están marcados por la ausencia de luz.²⁵

Noche -que debe ser concebida como la oscuridad cotidiana-, tierra y muerte conforman una unidad de significado en el pensamiento nahua que es expresada a partir de tres sintagmas sinónimos, traducidos por Molina (2004, sección español-náhuatl: fol. 89r; sección náhuatl-español: fol. 124r) como la “noche muy noche”, esto es, la negra noche -“cerca de las nueve horas”, indica el franciscano. Estos son *tlalli mictimoteca*, *tlalli mictoc* y *tlalli omictimoman*, “la tierra se acuesta muerta”, “la tierra está echada muerta”, y “la tierra estuvo extendida muerta”, respectivamente. En los tres se hace referencia a la postura horizontal del acto de dormir, que posiblemente estuvo equiparado con la muerte. Así, de *tlalli mictimoteca* Molina (*ibid.*, sección español-náhuatl: fol. 89r) también da la versión “noche cuando se acuestan todos”. Estas oraciones refuerzan la idea antes enunciada de que el periodo de noche era equiparable al Mictlan: así como la tierra yacía muerta, los humanos recostados durante el tiempo de sueño simulaban igualmente un estado de muerte. En ambos casos, la ausencia de los rayos solares era la determinante de tal situación.

4.3.2 La identificación de las *tzitzimime* con las estrellas

De acuerdo con el texto sahaduntino que narra el eclipse solar (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. I:2), que es la información más completa sobre este fenómeno, se establece como consecuencia de no volver a brillar el sol el descenso de las *tzitzimime*. Existen varios relatos que sugieren la asimilación de estas diosas con las estrellas. Y ya desde 1904, Eduard Seler (1980, I:139) había establecido dicha identidad a partir de algunos fragmentos de la obra de Chimalpain (2003b, 7^a relación:145) y de la de Sahagún (2002, II, lib. VIII, cap. I:724), donde se dice que al momento en

²⁵ Véase la nota 15 del capítulo 7.

que el sol se oscureció aparecieron las estrellas, y en ese instante descendieron las *tzitzimime*.²⁶

Ahora voy a citar y comentar los pasajes en donde se puede inferir el vínculo expuesto. En la *Séptima relación* de Chimalpain (2003:145), el chalca comenta: “Y también entonces fue comido el Sol, todas las estrellas aparecieron [...]; y también entonces aparecieron las comedoras de gente, las *tzitzimime*; vinieron a descender en el bosque” [*Auh ça no ihcuac yn cuallo tonatiuh, mochi nezque yn cicitlaltin [...], auh ça no ihcuac yn nezque yn tecuanime tzitzimime; hualtemoque yn cuauhtla*].

Por su parte, Sahagún, al narrar un eclipse en tiempos de Ahuitzotl, que ocurrió al medio día y duró cerca de cinco horas, señaló que “hubo muy grande escuridad, porque aparecieron las estrellas. Y las gentes tuvieron muy grande miedo, y decían que habían de descendir del cielo unos monstruos que se dicen *tzitzimis*, que habían de comer a los hombres y mujeres” (Sahagún, 2002, II, lib. VIII, cap. I:724; también Hernández, 1986, cap. XVI:140).

En los dos relatos se establece de forma automática la aparición de estrellas, ante un oscurecimiento repentino del día, y la aparición y descenso de las *tzitzimime*. Debido a la asociación entre aquellos cuerpos celestes y estas diosas monstruosas, es que los nahuas le temían a las estrellas, las cuales podían proyectarse sobre ellos en figuras horripilantes y devorarlos (Muñoz Camargo, 1998:164). El peligro que manifestaban éstas se conserva en la cosmovisión totonaca, pero de forma ambivalente, pues se habla de estrellas nefastas -las de la noche, del oeste- y estrellas favorables -las matutinas, del este-, que aunque siéndolo, pueden ser hostiles con el hombre si éste no las nutre (Ichon, 1973:113).

Un anciano nahua de Temoctla, Veracruz, narra que al ocurrir un eclipse solar hace algunas décadas, la gente se dio cuenta que las estrellas

²⁶ Dicken Everson señala que durante los eclipses totales de sol, las estrellas se ven tan próximas al astro que parecen que lo están amenazando (comunicación personal a Karl Taube, 1991) (Taube, 1997:116).

se desprendían del cielo,²⁷ una tras otra, y que éstas caían sobre las grandes piedras que empezaban a convertirse en animales y los mataban (Cabrera, 1991:84). En la primera parte, este relato es idéntico a las descripciones del siglo XVI, sin embargo, las estrellas toman un carácter benéfico al matar a las bestias que devorarían a los hombres por causa de un eclipse.

En el texto en náhuatl de Chimalpain arriba citado se dice: “*nezque yn tecuanime tzitzimime*”. Aquí, el vocablo *tecuanime* está calificando a las *tzitzimime*, como lo hace ver García Quintana al traducir el pasaje anterior del historiador chalca, acentuando que son devoradoras de la gente. Esta cualidad es enfatizada por la iconografía, que las muestra con manos y pies en forma de garras de jaguar, tal como se representa una *tzitzimitl* en la Vasija de Bilimek (Taube, 1997:116, 122).

Sin embargo, no es correcto decir, a partir de la anterior oración en náhuatl, que los jaguares también descendían durante los eclipses, como así lo hace ver Seler (1980, I:139) al traducir esta misma parte del texto: “aparecieron [...] los jaguares y los demonios nocturnos”. Aunque no hay que descartar que algunas estrellas también pudieran convertirse en estos felinos en tales momentos. Hay que recordar que en el Sol Ocelotonatiuh los astros se eclipsaron, y al oscurecerse todo los gigantes fueron devorados por dichos animales.²⁸ En este sentido, Alfonso Caso (1976:53-54) afirma que las *tzitzimime* y Tzontemoc -que para él son planetas- se transformarán en tigres en la noche del fin del siglo y bajarán a la Tierra a devorar a los hombres (véase Closs, 1986:400). La etnografía es contundente en esta relación: los totonacos consideran que ciertas

²⁷ La percepción de las estrellas como si cayeran durante un eclipse solar ha sido común en otros contextos culturales totalmente disímboles. Por ejemplo, una de las señas que iba a identificar el fin del mundo anunciado por Jesucristo a sus discípulos, era que “se oscurecerá el sol y no brillará más la luna; las estrellas caerán del cielo y los cuerpos celestes serán sacudidos” (Mateo, 24:29).

²⁸ Véase el apartado 4.1 La destrucción de eras pasadas por fenómenos naturales.

estrellas son jaguares -entre otros animales- que devoran a los hombres o les succionan el cerebro durante el sueño (Ichon, 1973:112).

Según los nahuas de Tlaxcala, el mundo iba a ser consumido por fuego; la tierra iba a abrirse y tragarse a los hombres. Y “han de abajar del cielo los dioses y las estrellas, y que personalmente han de destruir a los hombres del mundo y acaballos, e que las estrellas han de venir en figuras de salvajes, y éste es el último fin que ha de haber en el mundo” (Muñoz Camargo, 1998:164).

Este es el texto más contundente para establecer la identidad de las *tzitzimime* con las estrellas. Éstas vienen en “figuras de salvajes”, lo que hace pensar en seres que poseen garras y colmillos afilados, como los de un jaguar, atributos que son típicos de aquellas divinidades. Por otro lado, los dioses que han de bajar del cielo y que de la misma forma van a destruir a los humanos igualmente podrían referir a estas diosas, pero también a otras divinidades, de las que se pensaba que eran estrellas y que al fin del mundo descenderían a la Tierra, aunque en figura de *tzizimitl*.

Esta idea se infiere a partir de la descripción de la fiesta de Quecholli que hace el comentarista del *CTR* (1964, I, parte I, lám. VIII:166). Él menciona que en dicha fiesta se celebraba la bajada de Mictlantecuhtli y de Tzontemoc -que es otro nombre del Señor de los muertos (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro III:327) y que literalmente significa “el que descende de cabeza”-, y también la caída de los dioses “que dizen que eran estrellas”, cuyos nombres son Yacatecuhtli, Tlahuizcalpantecuhtli, Ceacatl Quetzalcoatl, Achitometl, Xacopancalqui, Mixcoatli, Tezcatlipoca y Tzontemoctli. “Como dioses llamábanse deste nombre antes que cayesen del cielo, y estos ahora se llaman *tzitzimitli*, como quien dice cosa monstruosa o temerosa”. De acuerdo con Seler (1980, I:139), estos dioses eran estrellas en el Cielo, pero por haber transgredido los arrojaron de allí y se convirtieron en *tzitzimitl*.

Todas las estrellas eran concebidas como seres divinos (Caso, 1976:53), y éstos podían descender a la Tierra en determinados momentos del año -básicamente en aquellos en donde el Sol se veía amenazado o en situaciones críticas que sugerían el fin de la humanidad-, pero cuando se proyectaban hacia la superficie terrestre lo hacían en forma de figuras monstruosas, en figura de *tzitzimitl*. Es posible que también se transformaran en jaguares al momento de descender. De hecho, como ya se ha dejado ver, la *tzitzimitl* y el jaguar guardan una estrecha relación, pues ambos comparten el rasgo que los define y los atributos físicos que lo sustenta: son devoradores de la gente y poseen colmillos y garras.

Por último, el *Códice Aubin* (1980:74, 79) señala dos eventos de nuestro interés. En el año 13 *acatl* "...el Sol fue comido, aparecieron todas las estrellas" [...*qualloc in tonatiuh mochi nezque in citcitlaltin*] (véase también *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:58). Mientras que en el año 13 *calli* dice: "Aquí descendió *tzitzimitl*" [*Nican temoc tzitzimitl*]. Según Lehmann (1968:34), este suceso puede referir a algún acontecimiento astronómico. Desconozco si al cometa o a la estrella fugaz, por ejemplo, se le llamaba también *tzitzimitl*, pero es posible que cualquier cuerpo celeste que cursara los cielos fuera considerado como tal.

4.3.3 Transformaciones y engullimiento durante la ausencia del Sol

Ahora comentaremos la modalidad en que algunos pueblos indígenas actuales explican el fin de la humanidad, cuyo resultado es el mismo que entre los antiguos nahuas: ser devorados, pero el agente de tal acción es diferente. Algunos grupos nahuas y mayas, entre otros, señalan que durante un eclipse de sol, que indicaría el fin del mundo si no volviera a brillar el astro, todos los enseres domésticos y otros utensilios de trabajo se van a transformar en animales como grandes felinos o serpientes, los cuales se comerán a sus dueños. Sin embargo, se indica que hay una manera de salvarse. El fin del mundo no implica una aniquilación total de

la humanidad, siempre hay algunos pocos que logran evitar la muerte, como se vio en los cuatro Soles previos al mexicana -y que indudablemente ocurriría con el Quinto Sol.

La señal que indica el fin del mundo “es cuando el gallo ya no cante, cuatro cinco de la mañana, las seis y no cantó el gallo, ya estuvo; o los grillos, también”, según le contaron sus antepasados a un informante xoloteco, pues el canto de los grillos y de los gallos es signo de vida. De esta manera, el silencio está relacionado con el peligro, con la desaparición de la vida, tal como lo nota Cabrera (1991:84) respecto a la narración de eclipse solar entre los nahuas de Chicontepec.

Siguiendo con los xolotecos, cuando ya todo reste en tinieblas, los objetos destinados al trabajo se convertirán en animales y arremeterán contra ellos. Tal mutación será motivada por el mal uso que recibieron por parte del hombre: si el machete se ocupó para matar o lastimar a una persona; o si el mecapal fue utilizado para azotar a alguien. Una viga se puede convertir en una “víbora enorme; una olla puede convertirse en un sapo; un metate lo mismo, puede convertirse en un tigre, en un león, diferentes animales, y nos van a acabar a todos [...]. A toda la gente se la van a comer. Incluso la casa se puede convertir en un monstruo”. El único objeto que no va a mutar es el *tzotzocolli* (olla para acarrear agua). Éste se va a oponer a la acción devoradora de los demás objetos transformados en fieras; les va a decir a las personas: “lástima que yo tenga mi boca tan chiquita, si la tuviera más grande les dejaría meterse dentro de mí”.

En la comunidad nahua de Mamiquetla, vecina de Xolotla, se narra una versión más rica en detalles. De no vencer el Sol y permancer todo en oscuridad, los metlapiles (mano de metate) se convertirán en víboras, el *tenamaztle* (las tres piedras del fogón) en *tecuaní* (león), el machete y la coa en víboras. Sin embargo, las ollas *tzotzocolli* ayudarán a las personas a que no les pase nada, pues siempre las estuvieron cargando y las llenaron de agua. Por eso han de tener en todo momento una olla de éstas en casa. Asimismo, el tocomate y el guaje se van a hacer grandes para que las

personas se introduzcan en ellos y se resguarden. En el tocomate se echan las tortillas y así se le da de comer, por eso va a defender a la familia. Éste le dirá a los animales: “no los coman porque me da de comer”. Mientras que el guaje les ayudará porque le echaron agua. Se cuenta que todo esto ya aconteció hace tiempo, y de esta manera las personas pudieron sobrevivir, pero volverá a suceder.

En una comunidad nahua del municipio de Chicontepepec, en la Huasteca veracruzana, como previsión durante un eclipse solar, los ancianos amarraban y colgaban los metates y los tenamastles, pues de no hacerlo “se convertirían en unos animales grandes al no recibir el calor del Sol” (Cabrera, 1991:83-84).

Un último ejemplo. Los mayas de Maxcanú, en Yucatán, durante el mismo fenómeno, a los utensilios de labranza como el cuchillo, el machete y la coa, se les marca con una cruz para evitar que cobren vida y coman a sus dueños. También se señala que a los animales domésticos se les amarra cuidadosamente, pues podrían vengarse de aquéllos si les hubieran tratado mal en algún momento. En dado caso que el eclipse durara mucho, los utensilios del hogar se convertirán en animales y podrán devorar a sus propietarios (Amador, 1995:314-315).

Como ya se había comentado, los rayos solares mantienen a raya a las fuerzas nocturnas destructivas. En el momento en que el Sol queda totalmente opacado por el ataque que se emprende contra él, aquellas fuerzas se introducen en los objetos y los hacen cobrar vida en forma de fieras con el objetivo de devorar a los humanos.²⁹ Pero también se infiere, a partir del segundo relato, que los objetos tienen voluntad propia, y que dependiendo del trato que les hayan dado los hombres, aquéllos van a ser benevolentes o vengativos con estos.

²⁹ Los totonacos creen que las estrellas fugaces disparan una flecha contra las piedras para impedir que durante la noche se conviertan en tigres y devoren a los hombres. Tal rayo mortal los convierte de nuevo en piedras, que son las que se encuentran a veces a la orilla del río perforadas. Los bordes de la oquedad tienen color rojo producido por el óxido de hierro, el cual se explica como la sangre de la herida infringida por la flecha (Ichon, 1973:526). Una creencia parecida se encuentra entre los otomíes (Galinié, 1991:526).

No hay duda de que los relatos anteriores fundan sus antecedentes en época prehispánica. Fray Bartolomé de las Casas (1967, II, lib. III, cap. CCXXXV:507) registró una creencia en Guatemala referente al fin del mundo que ocurriría con un diluvio de fuego, “en el cual han de reñir todas las criaturas, en especial las que sirven al hombre, como son las piedras donde muelen su maíz o trigo, las ollas, los cántaros, dando a entender que se han de volver contra el hombre, y que se eclipsará la luna y el sol, diciendo que serán comidos...”.

Con el ocaso del mundo entre los mayas guatemaltecos se eclipsarían los astros y todo permanecería en oscuridad, y se puede inferir que sería el momento propicio para que los objetos domésticos se transformaran y se rebelaran contra los hombres; seguramente mutarían en bestias y los devorarían. Aquí volvemos a apreciar la profunda identificación que existía entre los hombres y los astros. La suerte de unos era compartida por otros.³⁰ Su destrucción al final de los tiempos se efectuaría de la misma forma, por engullimiento.

Retomemos la creencia arriba mencionada. A pesar de que parece haber sido compartida por los nahuas, como la etnografía lo demuestra, no hay referencias directas entre sus ancestros sobre tal pensamiento. Sin embargo, esta creencia puede estar relacionada con una práctica que ejecutaban cuando “se ataban los años” (*molpiliaya xihuitl*), esto es, cuando ya se habían completado el ciclo de 52 años. Se narra que todo el fuego era apagado, tanto en las casas como en aquellos templos en los que nunca dejaba de estar encendido (Motolinía, 1996, cap. VII:165). Posteriormente, las figuras de dioses y los instrumentos del hogar, además del *texolotl* (la mano de metate) y el *tenamaztli* (las tres piedras del fogón), eran arrojados al agua (fig. 28). Luego barrían en todas partes y echaban fuera la basura (*Códice Florentino*, lib. VII, cap. IX, en López Austin, 1963:77).

³⁰ Véase el final del apartado 2.3.1 El agotamiento de las diosas nutricias...

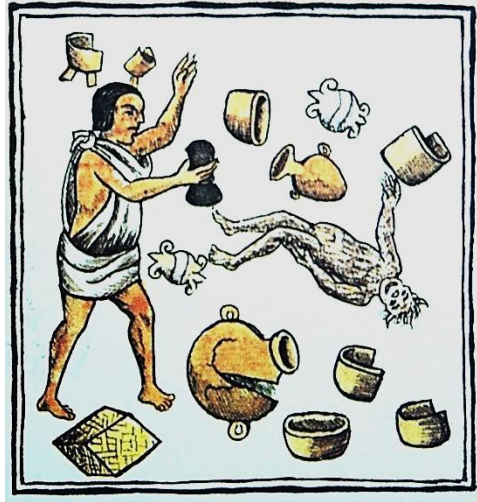


Figura 28. Un hombre arroja la imagen de una divinidad representada como diablo, las piedras del fogón y demás enseres domésticos (Códice Florentino, 1979, lib. VII, cap. IX: fol. 21r)

López Austin (*ibid.*:76-77) afirma que era necesario que el fuego muriera para que la lumbre que descendía en el cerro Huixachtlan -lugar donde se llevaba a cabo la ceremonia, que es el actual Cerro de la Estrella- sobre el pecho del cautivo,³¹ viniera a ser una nueva ofrenda en una etapa nueva de la vida. Y da a entender el historiador que se desechaban las tres piedras entre las que se prendía el fuego doméstico por su estrecha relación con este elemento, así como por ser guardianas del cuerpo de Xiuhtecuhtli.

Las imágenes de dioses y los objetos como la piedra de moler y las piedras del fogón, junto con los demás utensilios domésticos, estaban cargados de calor. Y precisamente se trataban de eliminar todas las fuentes que lo generaran (*ibid.*:77) por medio del agua antes de prender el fuego nuevo. Se sustituía el fuego viejo con el nuevo, así como un ciclo de 52 años terminaba para dar inicio a otro.

³¹ Con base en el texto náhuatl que refiere al encendido del fuego, Alfredo López Austin (1963:75) precisa que no era simplemente encendido, sino que caía (*huetzi*) del cielo sobre el *tlequahuítl*, que eran los palos de madera con los que se producía la chispa.

No obstante, es posible que las figuras de dioses y los objetos domésticos fueran también desechadas como forma de protección, por el temor de que (López Austin, 1996, I:274) se transformaran en bestias salvajes de no encenderse el fuego nuevo, pues esto implicaba que no volvería a salir el Sol. Dicha transformación contribuiría, junto con las *tzitzimime* y las embarazadas convertidas en *tecuanime*, a devorar a los humanos.

Los pobladores de los lugares peligrosos, los *ohuican chaneque*, entidades posiblemente pertenecientes a eras pasadas, las *tzitzimime* y otros seres, se encontraban sujetos por la fuerza del Sol en su dominio de la quinta edad. Pero en los periodos críticos del astro, como en los eclipses y el encendido del fuego nuevo, podían liberarse de su contención y atacar a los humanos de la generación presente (*ibid.*:273). Aquellos seres son los que podían posesionarse de los objetos y ejecutar su transformación; y bajo la forma de una fiera dirigirse contra los hombres.

En los ejemplos actuales arriba mencionados sobre la transformación de los objetos, se dice expresamente que el metlapil y el *tenamaztle* se convertirán en fieras. Son precisamente el *texolotl* y el *tenamaztli*, entre otros más, los objetos mencionados por los nahuas del siglo XVI que eran desechados. El metlapil y el *texolotl* refieren a la piedra de moler, mientras que el *tenamaztli* o *tenamaztle* son las tres piedras del fogón. Un antiguo augurio nahua señala que al quebrarse el metate, éste liberaba una fuerza maligna que mataba a la molendera, al dueño de la casa o a sus hijos (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:93; López Austin, 1996, I:275). De acuerdo con Alfredo López (1996, I:275), esta fuerza “puede ser identificada con los seres de las épocas anteriores que estaban incluidos en la piedra”. Este objeto de piedra, junto con el *tenamaztle*, era amarrado y colgado por los nahuas de Chicontepec para evitar que se transformara en bestia durante el eclipse solar, como se vio anteriormente.

4.3.4 Prácticas defensivas frente a los peligros provocados por la ausencia del astro solar

A partir de las narraciones de eclipse de sol revisadas, pareciera que fuera inevitable el ataque de las *tzitzimime* sobre los humanos, pero no es así. Como en otros contextos de peligro, los nahuas dispusieron medidas de protección frente a estos seres. Hay que mencionar en primer lugar que aquellas diosas monstruosas no sólo descendían del cielo, parece que también surgían de la tierra, o más bien, encarnaban la propia Tierra (Olivier, 2005:260), por ello se exhortaba a la gente a subirse a las azoteas y que nadie estuviera abajo sobre el suelo (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. X:27) durante el encendido del fuego.

Guilhem Olivier (2005:264) identificó tentativamente a Tlantepuzilama, “vieja con dientes de metal”, como perteneciente a las *tzitzimime*. Aquélla constituyó una de las amenazas de final del ciclo de 52 años, quien también se encargaría de comerse a la gente (*Anales de Juan Bautista*, 2001:159). Con respecto a esta deidad, Olivier recuerda el mito registrado por Preuss (1982:83) entre los mexicaneros de San Pedro Jícora (Durango) que refiere a Tepusilam, mujer que se sumerge en la tierra y se introduce a la casa en la que se resguardaba un hombre con el que tuvo relaciones sexuales. Ésta lo devora, excepto su cabeza, y conserva una de sus piernas. Estos datos motivan la relación de Tlantepuzilama con Tlalteotl, pues ambas son divinidades agresivas y terrestres (Olivier, 2005:251).

Con base en esto, se hace patente la amenaza que representaba el contacto con la tierra durante la celebración ya mencionada, tal como se manifestaba durante el eclipse solar a finales de los 50 entre los cakchiqueles, quienes consideraban que con la ausencia del astro habría un regreso a las tinieblas, y ciertos espíritus diabólicos surgirían del interior de la tierra para raptarse a los seres humanos (Termer, 1957, citado por Nájera, 1995:323).

Otras de las precauciones que se tomaban antes del encendido del fuego en el Huixachtecatl recaía en las mujeres embarazadas, quienes debían colocarse máscaras de maguey. Y así enmascaradas eran encerradas en los cuescomates (fig. 29) porque “se veían con miedo” (*mauhcaittoya*). Se decía: “Dizque si no enciende [el fuego en] el encendedor, también ellas se comerán a la gente, se convertirán en fieras” (*Códice Florentino*, lib. VII, en Sahagún, 1969b:136-137). Asimismo, los niños eran enmascarados con hojas de maguey, y sus padres evitaban que durmieran dándoles de codazos y despertándolos, pues si caían en sueño se volverían ratones (*idem*) (fig. 30).

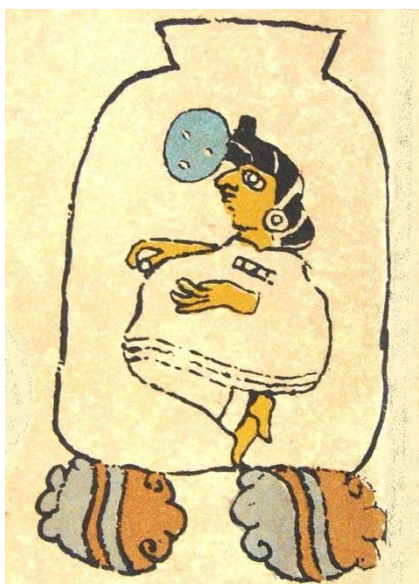


Figura 29. *Códice Borbónico*, 1993:lám. 34

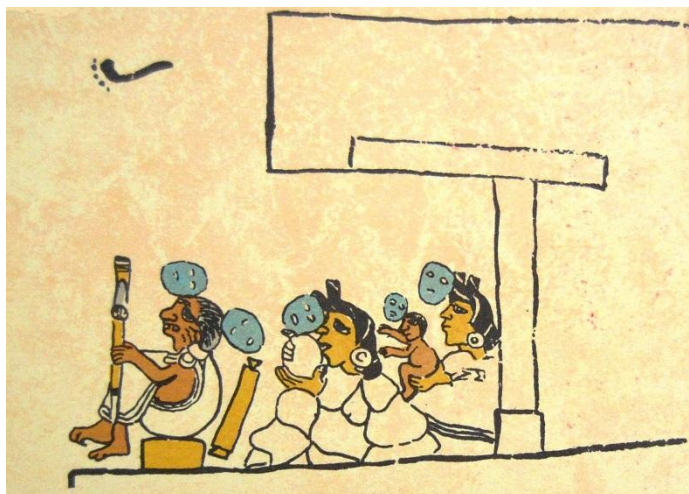


Figura 30. Anciano, embarazadas y niño enmascarados (*Códice Borbónico*, 1993:lám. 34)

Respecto a las embarazadas, López Austin (1963:81) afirmó a principios de los 60 que de no encenderse el fuego también podrían convertirse en *tzitzimime* y lanzarse contra sus parientes. Mientras que casi dos décadas después (López Austin, 1996 [1980], I:274) señaló que las mujeres preñadas se convertirían en fieras -siguiendo el *Códice Florentino*-

“posiblemente porque las *tzitzimime* podían tomar posesión de sus cuerpos”.

La primera hipótesis del historiador se basa en la identificación que hace Soustelle (1996 [1955]:191) de las *tzitzimime* con las *cihuateteo*, mujeres muertas de primer parto y posteriormente divinizadas. A pesar de las estrechas semejanzas que existen entre estos dos grupos de deidades, como su descenso a la Tierra para maltratar a la gente y su relación con las encrucijadas (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. X:6; *Leyenda de los Soles*, 2002:183-185), éstas no son las mismas. Las primeras podían descender cada 52 años, durante eclipses solares, y en situaciones críticas que parecieran anunciar el fin del mundo;³² mientras que las segundas bajaban en cinco fechas concretas del *tonalpohualli*: *ce mazatl*, uno venado; *ce quiahuitl*, uno lluvia; *ce ozomatli*, uno mono; *ce calli*, uno casa; y *ce cuauhtli*, uno águila (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XIX:170-171, 173; lib. IV, cap. III:355; cap. XI:371; cap. XXII:392; cap. XXVII:400; cap. XXXIII:408; Mikulska, 2008:253, nota 73).³³

La segunda hipótesis de López Austin sigue conservando el vínculo entre ambas divinidades, pero de una forma indirecta. La relación que puede establecerse a partir del *Códice Florentino* entre las embarazadas, ya convertidas en fieras, y las *tzitzimime*, es la de la acción devoradora dirigida hacia las personas. En este sentido, los colmillos y las garras del jaguar son semejantes a las de estas divinidades, que son el instrumento de dicha acción. De hecho, en la Vasija de Bilimek estas diosas son representadas con garras de jaguar en las cuatro extremidades (Taube, 1997:122-123, fig. 7).

En los *Anales de Juan Bautista* (Reyes, 2001:157), compilados a finales del siglo XVI, se refiere que un *macehualli* llamado Juan Teton, habitante de Michmaloyan, anunció lo que ocurriría cuando se atara la

³² El contexto dramático de una hambruna era propicio para ser concebido como el fin del mundo, que sería promovido por las *tzitzimime*. Véase el apartado 2.3.1 El agotamiento de las diosas nutricias...

³³ Sobre las *cihuateteo*, véase el apartado 7.3.

cuenta de los años. Señaló que todo se iba a oscurecer y que iban a descender las *tzitzimime*, “y entonces habría una transformación de la gente”: los que comieran carne de vaca, de puerco y de borrego mutarían en estos animales. Este pasaje le recuerda a Olivier (2005:259) las metamorfosis de los habitantes de los Soles pasados al momento de su destrucción en peces, monos, mariposas, guajolotes o perros.³⁴ ³⁵ Un desenlace funesto del ciclo de 52 años debe insertarse en el modelo de destrucción de los Soles, siendo el último el quinto Sol (*véase* Mikulska, 2008:254). Así, la transformación de los humanos en animales forma parte de ese paradigma: en el caso del último Sol, las embarazadas y los niños serían los que se transformarían en jaguares y ratones, respectivamente - por el momento así lo sostenemos. La cuestión aquí sería dilucidar por qué precisamente estos dos grupos son sobre los que se iba a ejecutar tal transformación.

Considero que esta mutación podría estar relacionada con una cuestión de calidades caliente y fría, específicamente en lo que concierne al desequilibrio térmico corporal. Con el embarazo hay un aumento de calor en el cuerpo,³⁶ el cual pudo disminuir estrepitosamente por la ausencia de los rayos solares y el dominio de las fuerzas frías nocturnas. Este desequilibrio térmico provocaría la transformación de las mujeres encinta. Este principio también aplicaría con los niños. Tanto en el no encendido del fuego nuevo como en el eclipse lunar existía el riesgo de que los seres más débiles, los niños en uno y los fetos en otro, se volvieran ratones. Esto se puede entender a partir del papel que desempeñaban el Sol y la Luna en el crecimiento de las personas. Si el desarrollo todavía incompleto era alterado, si el calor necesario para crecer se impedía por la ausencia

³⁴ Véase el apartado 4.1 La destrucción de eras pasadas por fenómenos naturales.

³⁵ Olivier (2005:259) también nota que en la transformación en estos animales se observa el rechazo a las bestias de origen europeo, lo cual se vuelve a encontrar en otros movimientos de rebelión indígena.

³⁶ Así me lo han hecho saber algunos nahuas de Xolotla.

definitiva del astro solar y la falta de luminosidad del astro lunar, podía provocarse esta mutación.³⁷

Las transformaciones de embarazadas y de niños en fieras y ratones posiblemente estuvieron dadas en función de su estado de desarrollo y del tamaño de sus cuerpos, pero desconozco el sentido específico de la elección de estos animales. Podría sugerir, de manera muy simple, lo reconozco, que una persona adulta está relacionada con un animal grande, y que un niño está asociado a un animal pequeño. La lógica detrás de estas mutaciones sería la siguiente. Un cuerpo adulto con un estado de desarrollo completo, pero con un exceso de calor, se transformaba en *tecuaní*; mientras que un cuerpo infantil con un estado de desarrollo incompleto se convertía en ratón. En resumidas cuentas, la hipótesis sugerida es que las transformaciones se efectuaban en aquellas personas que poseían un desequilibrio térmico corporal: en la embarazada había exceso de calor debido al ser en su interior; y en el niño había requerimiento del mismo para poder crecer.

Anteriormente se señaló que durante el Fuego Nuevo los padres evitaban que sus hijos cayeran dormidos, porque decían que si se dormían se convertirían en ratones. Esta información es interpretada por López Austin (1996, I:246) a partir de una de las características del *tonalli*: su salida del cuerpo durante el sueño. Sugiere que si el infante llegara a dormirse, su *tonalli* peligraría al viajar fuera de su cuerpo en el momento en que las fuerzas de la oscuridad habían dominado transitoriamente el mundo. La entidad anímica, entonces, quedaba totalmente desprotegida y no podría regresar al cuerpo. Aunque no lo explicita el estudioso, podría pensarse que la ausencia del *tonalli* en el niño lo dejaba vulnerable a la posesión y posterior transformación por un ser sobrenatural.

³⁷ Véase un planteamiento similar en el apartado 3.2.2 Peligros y prácticas atenuantes durante el eclipse lunar.

El *Códice Florentino* es claro cuando afirma que las mutaciones en animales se llevarían a cabo en mujeres embarazadas y en niños, y a primera vista el *Códice Borbónico* lo corrobora gráficamente. Sin embargo, la lámina 34 de este códice referente a la celebración del Fuego Nuevo no se reduce a representar a la mujer encinta enmascarada dentro de un cuescomate y al niño enmascarado, sino que muestra el uso generalizado de las máscaras de maguey por toda la población: hombres y mujeres ancianos, hombres jóvenes y guerreros (figs. 31-32, véase fig. 30). Esta información nos motiva a sugerir que todo el pueblo, y no sólo un sector, corría el riesgo de sufrir mutación, lo cual mantiene congruencia con uno de los elementos del modelo de destrucción de Eras al que se aludió líneas arriba: la transformación de la humanidad en animales.

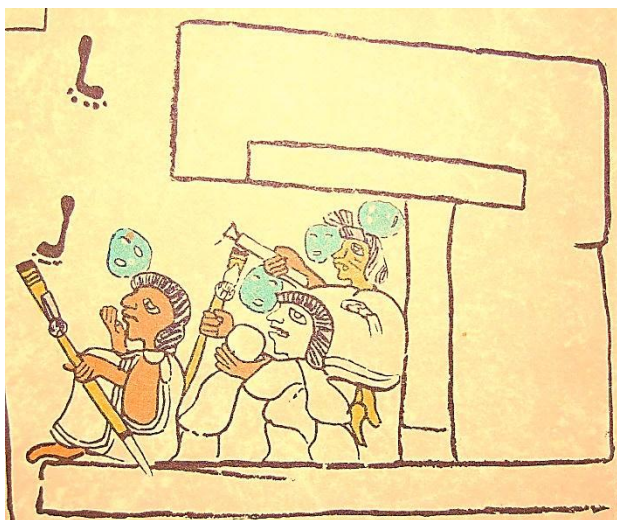


Figura 31. Hombres jóvenes y anciana enmascarados (*Códice Borbónico*, 1993:lám. 34)

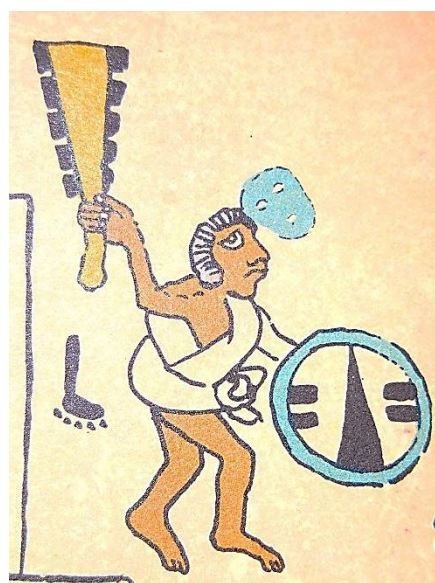


Figura 32. Guerrero enmascarado (*Códice Borbónico*, 1993:lám. 34)

Otro rasgo que forma parte de este modelo es la salvación de la muerte o la evitación de la transformación en animales de algunos hombres, ya sea porque dispusieron de algún objeto cultural para huir -un arca en el Sol de agua; porque se refugiaron en cuevas -en el Sol de aire- o

porque huyeron y se asentaron en otros territorios -como en el Sol de tierra, cuando los gigantes se refugiaron en Puebla y Tlaxcala.³⁸ En el caso del Sol de movimiento, otra medida de protección además de la utilización de máscaras de maguey era la destrucción de los enseres domésticos y de las figuras de dioses. Juan Teton señaló un recurso más. Al llevar en un jarro pulque de granizo sobre el vientre, Tlantepuzilama cobraría miedo y no los comería (*Anales de Juan Bautista*) (Reyes 2001:159).

Olivier (2005:263, 265) propone dos interpretaciones para esta práctica. Una, que no le satisface del todo, es que la presencia del pulque durante la ceremonia del Fuego Nuevo implicaría, para sus poseedores, la esperanza de renacer o de sortear la amenaza de las diosas telúricas en esta etapa crítica. La otra señala que tal vez la sequedad del pulque tenía como propósito impedir el movimiento y la agresividad de las *tzitzimime* y Tlantepuzilama. Y añade que la utilización de máscaras hechas con pencas de maguey cumpliría con el mismo objetivo al formar parte del complejo simbólico del pulque.³⁹

4.4 Reflexiones sobre el engullimiento

La imagen del engullimiento formó parte esencial de la cosmovisión nahua, y de la mesoamericana en general. Varios relatos míticos nos hablan del deseo del Sol y de la Tierra de ser alimentados por corazones y sangre humanos para poder ejercer sus funciones. El caso de la Tierra es el que más nos interesa ahora. Tlaltecuhltli fue descrita como una diosa que “estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía como una bestia salvaje”. Ella lloraba “por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres” (*Hystoyre*

³⁸ Véase el apartado 4.1 La destrucción de eras pasadas por fenómenos naturales.

³⁹ Para el desarrollo de estas dos hipótesis remito al lector al texto “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica” -referencia completa en la bibliografía.

du Mechique, 2002, cap. VII:151, 153). La muerte-sacrificio de los hombres constituyó el medio necesario para que la Tierra se volviera fructífera. De la misma manera, los humanos nacían de ella. La cueva era símbolo de la tierra;⁴⁰ y aquella cavidad semejaba el útero por el cual salían los grupos humanos. En ocasiones se representa por medio de las fauces abiertas de una fiera (Durán, 2002, I:lám. 3). Tlaltecuhltli representaba el proceso dialéctico de muerte-vida: devoraba para dar vida.

La aniquilación total del quinto Sol se llevaría a cabo por medio de la ejecución de la aterradora sentencia: “vendrán a descender las *tzitzimime*; vienen comiendo gente” [*hualtemozque in tzitzimime; tecuaquihu*] (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. I:2). El acto de comer a los seres humanos connota el fin del tiempo (véase Pury-Toumi, 1997:108). La destrucción del mundo a través del engullimiento de la humanidad implica el mayor proceso creador, el cual se replicaba a escalas menores en los actos rituales de fertilización de la tierra,⁴¹ en la muerte y en la relación sexual. En la concepción cíclica del mundo, el paso siguiente a la destrucción de una Edad es el advenimiento de otra: era necesaria la pérdida del mundo y de sus habitantes para que se volviera a crear otro. Señala David Carrasco (1999:178) que el episodio de deglución, entre otros, era percibido como un estado necesario en la “*recomposición* del mundo y la recreación del cosmos”.

La característica común a todo evento creador es la intervención de la Tierra, ya sea directamente, o personificada en ciertas diosas o en la propia mujer. Como Olivier ha propuesto, las *tztzimime* encarnan a la Tierra al momento de comerse a la gente. Por otro lado, a través de su cualidad paridora, la mujer y la tierra se asimilan (Báez-Jorge, 2008:35) y comparten asociaciones simbólicas. En ambas se observa una visión devoradora similar: las dos engullen mediante su vagina, dentada y

⁴⁰ Sobre la cueva, véase el apartado 7.1 Lugares terrestres, oscuros e inframundanos.

⁴¹ Véase el apartado 3.1.1 El Sol y sus momentos críticos.

telúrica, a los hombres propiciando el acto creador (Echeverría y López, 2010:151-152).

El evento de ser comido se presenta como un hecho necesario y cotidiano en la generación de la vida, que va desde la simple relación sexual con el fin de la reproducción, hasta la destrucción del mundo para ser constituido otro, pero no por ello deja de ser un acto a la vez desconocido e inquietante. La acción de devorar tiene una fuerte carga ominosa, en el sentido freudiano (Freud, 2003:225), pues guarda en sí el ámbito de lo familiar y entrañable, pero al mismo tiempo de lo extraño y angustiante. Por tal motivo, tal acción y sus detentadores encarnan la alteridad. Devorar implica incorporar, y lo que se incorpora es lo conocido. De esta manera, engullir-incorporar comporta la dialéctica de lo extraño y lo familiar, la unión de los contrarios, lo otro que asimila al sí mismo.

En una tónica similar, Sybille de Pury-Toumi (1997:112) afirma que mediante el acto de comer se establece la relación con el “otro”, con la alteridad, así como el planteamiento de la problemática del equilibrio entre éste y el sí mismo, según lo infiere a partir de la narrativa de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Todos los personajes a los que se dice *tecua* (“comer gente”) en la narrativa son nombrados *oc se*, el “otro”, literalmente “todavía uno”. Entonces, “todo lo que puede ser vinculado en mayor o menor grado a un *tecuani* debe ser considerado como la contraparte del humano. Sin embargo, la existencia del otro le es indispensable para definirse como el uno, el sí mismo. Para formular el concepto del “otro” es necesario referirse a “uno”: *se uan oc se*, “uno y todavía uno (otro)”.

El sí mismo entre los nahuas de la Sierra Norte se extiende hasta la esfera de la alteridad y se inserta en ella: el “otro” es una prolongación del yo. Tal definición de alteridad, nítidamente expresada a través de la lengua, puede tener correspondencia a la de los antiguos nahuas pero a través de las proyecciones inconscientes que depositaron en el “otro” (Echeverría, 2009b).

CAPÍTULO 5

MIEDO Y CUERPO

La expresión directa de las emociones sólo es posible a través de signos lingüísticos socialmente convencionales (Enfield y Wierzbicka, 2002:6), como podrían ser los conceptos de emoción y su asignación cultural a un contexto específico. Otro tipo de signo lingüístico de expresión no verbal lo constituye el cuerpo. Las actitudes corporales son hechos sociales significativos (Merleau-Ponty citado por Aisenson, 1981:84; Le Boulch, 1989:27) portadores de estados afectivos (Buytendijk citado por Le Boulch, 1989:27). Entonces, estos se materializan en el cuerpo (Merleau-Ponty citado por Aisenson, 1981:85).

Para John Leavitt (1996:526, 531-532), las emociones son experiencias que involucran significado cultural y sensación corporal. Mientras son subjetivamente sentidas e interpretadas, son seres humanos socializados quienes las experimentan en contextos sociales específicos. Esto significa que son producidas, expresadas y sentidas social y simbólicamente a través de la mediación de sistemas de signos verbales y no verbales. En palabras de Michelle Rosaldo (1984) (citado por *ibid.*:524): “Las emociones son pensamientos de alguna forma ‘sentidos’ en rubores, pulsos, ‘movimientos’ de nuestros hígados, mentes, corazones, estómagos, piel. Éstas son pensamientos encarnados”.

Las expresiones corporales, así como ciertas palabras, comunican comportamientos normados socialmente, que pueden ser la manifestación física de determinadas emociones (Turpin, 2002:281). Y para que tales expresiones puedan ser entendidas por otros se requiere de su aprendizaje. Éste se lleva a cabo mediante la “socialización emocional” (Lutz, 1998:197, 206), en la que una persona aprende a leer las distintas emociones culturalmente construidas que pueden expresarse a través del cuerpo, y apropiarse de ellas a través de su imitación en determinados

contextos; pero también aprende un sistema moral presente en los comportamientos establecidos. De esta manera, se reproduce una fracción de la ideología del grupo.

Mediante la socialización, el individuo aprende a percibir en donde reside el peligro, qué actitudes son lícitas para expresar el miedo o afrontarlo y con qué intensidad. Estos aspectos identifican cada uno de los contextos de peligro potenciales, sean las amenazas tangibles o intangibles. Los nahuas reconocieron en los fenómenos naturales inusuales fuentes de peligro de efectos inmediatos y venideros, cuyo miedo fue expresado a través de actitudes corporales como el llanto y gritos producidos tapando y destapando la boca con la mano. Dichas actitudes no sólo fueron expresión de temor, sino que también fungieron como prácticas corporales destinadas a enfrentarlo. El lloro correspondió a las mujeres y niños; mientras que el grito a los hombres. Esto respondió a los roles y comportamientos asignados a los géneros en la sociedad nahua, que ponía en práctica el sistema de valores establecido.

5.1 Llorar y dar gritos: la expresión genérica del miedo y sus connotaciones

Ante las fuentes de peligro como los eventos naturales considerados *tetzahuitl*, los nahuas manifestaron actitudes corporales que denotaban su estado emocional: miedo -pero en una forma extrema. A su vez, esta emoción motivó el despliegue de prácticas ideológicas para tratar de aminorarlo. Bien afirma Lutz (1998:183) que “el sentido del peligro [...] está en el núcleo de la emoción del miedo”.

Las actitudes corporales que manifiesta una cultura pueden ser descritas como “técnicas del cuerpo”, como llamara Marcel Mauss (1936:5) en la década de los 30 a las “formas en las cuales los hombres, sociedad por sociedad, de una manera tradicional, saben servirse de su cuerpo”. El

cuerpo constituyó un vehículo de expresión y signo inequívoco de la manifestación del miedo entre los nahuas en los contextos de peligro.

Una de las clasificaciones de las técnicas del cuerpo que propone Mauss (*ibid.*:11) es la de la división de las técnicas entre los sexos. Esta refiere a que hombres y mujeres realizan diferentes movimientos corporales para una misma actividad, como puede ser la de sentarse, caminar, dormir, etc. Este tipo de técnicas es provisto por los códices de la tradición Mixteca-Puebla con respecto a la actitud de sentarse. Una de las formas más frecuentes de representar al hombre sentado es posando el trasero directamente en el piso o en algún trono o taburete, con las piernas plegadas de tal manera que las rodillas se acerquen al pecho, los talones se aproximen al trasero y las plantas de los pies queden en contacto con el piso o el asiento; mientras que los brazos suelen quedar apoyados sobre las rodillas, pero también pueden abrazar las espaldas. Por su parte, la mujer puede ser representada en la misma forma, pero dos posturas que son exclusivamente femeninas son el sentado con las piernas cruzadas o sobre las piernas plegadas, apoyando el trasero en los talones (Escalante, 1996b:301-302).

Igualmente, los ademanes son diferenciados entre mujeres y hombres en el *Códice Mendocino* -como también lo son en los códices Mixteca-Puebla. Los de la mujer se realizan frecuentemente con la mano abierta, mientras que el hombre tiende a apuntar más con el dedo (*ibid.*:366).¹ Estas formas de representar la figura humana fue un

¹ Parece que en el ámbito ritual estas señas genéricas también fueron reproducidas. Durante los cinco días anteriores a la celebración de cada veintena, la gente se cortaba las orejas y con la sangre se untaba los rostros por devoción. Las mujeres se dibujaban un círculo -que podría semejar una mano extendida-, y los hombres se pintaban una raya vertical que iba de la ceja hasta la mandíbula (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:284). Nos preguntamos si en el ademán del hombre y en su diseño vertical del rostro podemos ver un símbolo fálico, por lo menos para el caso de los nahuas, puesto que en los códices Mixteca-Puebla la figura femenina frecuentemente es representada apuntando hacia arriba con el dedo índice, siendo muy raro el ademán en las figuras masculinas. Incluso en el *Códice Bodley* este ademán es exclusivo de las mujeres (Escalante, 1996b:360).

procedimiento empleado por los tlacuilos para diferenciar a los hombres de las mujeres, y quizá una “pauta histórica de conducta corporal” (*ibid.*:360).

Comenta Pablo Escalante (*ibid.*:390, 394) que en el lenguaje pictográfico mesoamericano general, no parece haber existido el propósito de reproducir rasgos de expresión que pudieran transmitir determinadas emociones o dotar a los rostros de individualidad. Lo que se proponían los antiguos pintores de manuscritos era básicamente dibujar todos los rostros iguales y sin expresión (*véase* Houston, 2001:207). Sin embargo, había algunos estados emocionales que podían describirse sin necesidad de dotarle de expresión a la figura humana. El glifo que simbolizaba las lágrimas se adhería a las mejillas para indicar

tristeza, angustia, vergüenza... e incluso gratitud. O quizá sea más exacto decir que el glifo se utilizaba para indicar que ocurría algo frente a lo cual, dentro de las convenciones culturales de entonces, se acostumbraba llorar: derrota militar, cautiverio, muerte, etcétera. El conjunto de los elementos contextuales podían indicar de qué emoción se trataba y cuál era su razón de ser (Escalante, 1996b:395-396).

Escalante (*ibid.*:399) también ha detectado un ademán relacionado con el llanto que propone denominar “ademán de pesar”, el cual consiste en llevarse la mano al rostro a la altura de los ojos y de la frente. Este ademán tiene una estrecha relación con la representación de las lágrimas, y en virtud de esa relación se puede conocer su significado.²

El llanto y dicho gesto están bien identificados en una lámina del *Códice Florentino* (Sahagún, 1979b, lib. VIII, cap. I: fol. 3r) (fig. 33), donde tanto mujeres como hombres lloran desconsoladamente por los presagios que anuncian la llegada de los españoles, específicamente en el de la aparición de Cihuacoatl, quien iba llorando y diciendo: “Mis amados hijos, ahora estoy por dejarlos” (Sahagún, *FC*, 1954, lib. VIII, cap. I:3). Esta imagen muestra una escena de tristeza y angustia.

² David Stuart (comunicación personal a Houston, 2001:214) ha identificado el mismo gesto en escenas de llanto del Clásico Maya, el cual indica muerte y lamento.

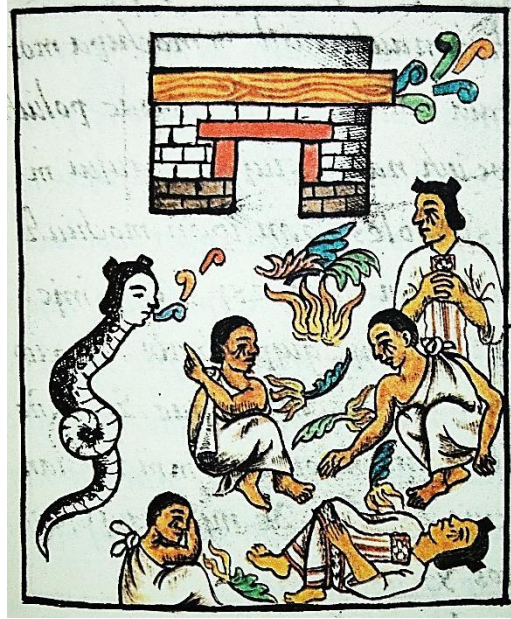


Figura 33. Aparición de Cihuacoatl que pronostica la llegada de los españoles (Sahagún, 1979b, lib. VIII, cap. I: fol. 3r)

Con la excepción de estos datos, la pictografía mesoamericana no nos ofrece mayor información sobre la expresión corporal que desplegaron los nahuas frente a las situaciones de miedo, pero al recurrir a las fuentes escritas el panorama se amplía. En general, el lloro se practicaba sin distinción de género ante gran variedad de eventos, y no sólo de infortunio (véanse Escalante 1996a:453-455; Graña, 2009:157). Sin embargo, en los contextos de terror definidos por la presencia de fenómenos naturales que anunciaban hechos funestos, y en las situaciones de miedo en general, la actitud corporal de la población se diferenciaba: el llanto se volvía una práctica particular de mujeres y de niños.

En su *Historia general*, fray Bernardino de Sahagún (2002, II, lib. VII, cap. I:693) señala que cuando había eclipse de sol, la gente “luego se alborota y tómales gran temor. Y luego las mujeres lloran a voces, y los

hombres dan grita, hiriendo las bocas con la mano. Y en todas partes se daban grandes voces y gritos y alaridos”.³

Respecto a estas actitudes corporales, Rafael Tena (1991:72-73) comenta que la reacción de la gente ante los cambios observados en el disco solar y la repentina oscuridad era fundamentalmente de espanto; por eso había alboroto general y llanto de mujeres. Pero los gritos de los hombres más parecen incitaciones guerreras para que el Sol resultara al final victorioso en la batalla que había entablado con la Luna (*véase* Muñoz Camargo, 1998:149). Este mismo sentido pudo tener los cantos y tañidos que resonaban en los templos.

El gesto de lanzar alaridos “tapándose y destapándose alternativamente la boca con la mano”, como ya lo había señalado Sahagún, es llamado por Alvarado Tezozomoc (1987, cap. XIV:264) “alarido con boca y mano”, quien además proporciona su nombre en náhuatl: *motenhuitec*, verbo que aparece en pasado y en modo reflexivo, por lo que el tiempo presente del verbo es *tenhuitequi*, traducido por Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 100r) como “dar alaridos”. Este verbo proviene de *tentli*, labio, y *huitequi*, golpearse (*véase* Siméon, 2002:756), definición etimológica que refleja lo señalado por las fuentes.⁴

El contexto en el que se efectuaba tal gesto era efectivamente el de guerra (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XC:320), como bien señala Tena. Alvarado Tezozomoc (1987, cap. XIV:264) narra que después de haber sido afrentados los tenochcas por las gentes de Coyoacan, aquéllos se dirigieron a la ciudad para conquistarla, y al llegar fueron vistos por Cuecux, quien “dió alarido con boca y mano [...] y luego se fue”, acción entendida como una incitación a la guerra.

³ Manuel Orozco y Berra (en Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. XIV:264, nota 2) añade que los antiguos pueblos también “acostumbraban darse palmadas sobre los muslos” durante los eclipses.

⁴ Para los xolotecos, *tenhuitequiz* y *camahuitequiz* (pegar en la boca) expresan la acción de dar un golpe con la palma abierta en la boca a aquél que ha ofendido, a manera de represalia.

Durante la fiesta que celebraban los comerciantes se representaba la toma de cautivos en los propios esclavos que iban a ser sacrificados. Después de una serie de procedimientos como bañarlos ritualmente y alimentarlos, los traían agarrados del cabello de la coronilla. Mientras, un hombre venía sonando un silbato y diciendo *chich*, lo cual se hacía para que rápidamente procedieran a arrancarles a los esclavos el pelo de la parte superior de la cabeza, que era arrojado en un *quauhcaxítl*. “Y aquellos quienes los tomaron del cabello de la corona de la cabeza entonces vienen gritando, cantando (como aves), golpeándose sus labios” [*Auh in yehoan oquimontzoncuique: niman ic tzatzitiquiza, hicaoaca, motenhuitequi*] (Sahagún, *FC*, 1959, lib. IX, cap. XIV:63-64; 2002, II, lib. IX, cap. XIV: 836).

La actitud corporal del guerrero al iniciar la batalla era la de gritar tapándose y destapándose la boca, pero también la captura del enemigo pareció estar íntimamente vinculada con dicha expresión. El cautiverio representó uno de los fines más deseados de la actividad bélica, que resultaba en ascensión en la jerarquía militar (Sahagún, 1985, lib. VIII, cap. XXI:113; 2002, II, lib. VIII, cap. XXI:783; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LX:252).

El contexto de guerra -extendido al ritual- no fue el único escenario donde se manifestó la conducta corporal masculina que venimos revisando. Las fuentes también afirman que la “acostumbraban en que les causaba horror” (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XC:320). Muñoz Camargo (1998:174) comenta que “Cuando veían algún prodigio o abusión hacían los naturales grandes extremos de dolor, dando grandes gritos, voces y alaridos, en señal de gran espanto y dándose palmadas en las bocas, como lo suelen hacer”. Por su parte, fray Gerónimo de Mendieta (2002, I, lib. II, cap. XVI:215) señala que “Daban grandes alaridos y grita en el tal eclipse del sol, y también lo hacían en el de la luna, o cuando

alguna otra señal o cometa veían en el cielo, aunque no tanto como en el eclipse del sol”.⁵

Otra de las señales que vaticinaron la llegada de los españoles, como se apuntó en el capítulo anterior, fue la aparición de una pirámide de fuego, considerada *tetzahuitl* o “portento”.⁶ “Y cuando apareció había alaridos, gritaban pegándose en los labios, se espantaban, esperaban algún gran mal”⁷ [*Auh in icuac necia tlacahuacaya, netenhuitecoya, neizahuiloya, tlatemmachoya*] (Sahagún, *FC*, 1975, lib. XII, cap. I:1; 2002, III, lib. XII, cap. I:1161).

La ilustración (fig. 34) de este *tetzahuitl* en el *Códice Florentino* (Sahagún, 1979b, lib. XII, cap. I: fol. 1r) muestra exactamente su descripción: cinco hombres admiran la pirámide de fuego; con el dedo índice de una mano la señalan, mientras que la otra mano la conservan abierta a la altura de la boca. Se observa con claridad que una de las cinco personas tiene la boca abierta. Esta acción corporal representa el alarido indicado por el verbo *tenhuitequi*, que consiste en tapar y destaparse la boca -como se ha apuntado varias veces. Desgraciadamente, en la imagen

⁵ Las actitudes corporales que expresan emociones son diferentes en cada sociedad y sólo serán significativas para los actores de una determinada cultura. Es así que entre los ifaluk, de Micronesia, un gesto indicativo de la emoción *rus*, que refiere a pánico, susto y sorpresa -usada para hablar sobre el encuentro inmediato con el peligro-, es abrazarse a uno mismo como si se tuviera frío (Lutz, 1998:186-187) -a diferencia de la emoción *rus*, que es a menudo descrita en términos fisiológicos, la emoción *metagu*, que corresponde a miedo y ansiedad, es descrita involucrando ideas más que cambios corporales (*ibid.*:187). En tanto que agitar las manos junto a las orejas, con los dedos hacia arriba y las palmas hacia adelante, es la forma en que se expresa el temor y la irrisión entre los esquimales netsilik (Montagu, 1981:198). Por último, el signo corporal que significa preocupación y ansiedad entre los kaytetye, de Australia central, consiste en agitar ligeramente la mano arriba del estómago, que puede ser acompañado por algunas frases de miedo que incluyen, o no, la palabra *aleme* (estómago) (Turpin, 2002:290).

⁶ Sobre este augurio, véase el apartado 4.2.3 Caída de Tenochtitlan y llegada de gente extranjera.

⁷ Traducción propia. El verbo *temmachia.nitla* es esperar algo (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 97v), y Sahagún (2002, III, lib. XII, cap. I: 1161) lo traduce como “Todos sospechaban que era señal de algún gran mal”, en el sentido de que la pirámide de fuego pronosticaba una desgracia. Por su parte, Dibble y Anderson dan la versión “*there was inactivity*” (Sahagún, *FC*, 1975, lib. XII, cap. I:1). Nos apoyamos parcialmente en Sahagún para la traducción de *tlatemmachoya*.

sólo aparecen hombres, lo cual no nos permite hacer el contraste genérico de la expresión del miedo que se aprecia en las fuentes escritas.



Figura 34. Augurio de la pirámide de fuego con cinco hombres que muestran la típica expresión masculina de miedo (Sahagún, 1979b, lib. XII, cap. I: fol. 1r)

Así como el verbo *tenhuitequi* comunicaba una acción en la guerra como a la vez que una demostración de terror frente a señales de mal agüero, la acción que comportaba el verbo *tlacahuaca* también se manifestaba en ambos contextos, pues refería a los alaridos o gritos de guerra (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 115v; Siméon, 2002:561) y a un gesto de temor durante los fenómenos naturales aciagos, como el de la pirámide de fuego y el eclipse de sol (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. I:2).

El gesto que refiere a la acción *tenhuitequi* igualmente tenía por objetivo avisar a los que no sabían que estaba temblando: cuando temblaba,⁸ “todo mundo da gritos, grita pegándose en los labios, para avisar [que hay temblor] a quienes no lo saben” (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:74-75). También era utilizado para infundir miedo en el enemigo durante la batalla (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. XC:320).

⁸ Sobre el peligro del temblor, su presagio y simbolismo, véase el apartado 3.5.

Es posible que al ponerlo en práctica en los contextos de miedo se tratara de alejar de sí el peligro.

Además de la guerra y las situaciones de miedo, podemos identificar un tercer contexto de aparición del verbo que venimos tratando: el de la inmoralidad. En un texto náhuatl del siglo XVII se registra la conversación entre una madre y una anciana sobre el comportamiento inmoral de uno de los hijos de aquélla. La madre cuenta que es “poco inteligente y travieso, luego nada teme [...]; como si fuera chichimeca va pegándose en los labios, grita corriendo. Y en ningún lugar se para, luego va lejos, huye...”⁹ [*in achi cueciuhqui, inniman amo tla imacaci [...], yuhquin ma chichimecatl motenhuitectiuh tzatzitiuh in motlaloa: auh acan moquetza, niman hueca yauh choloa...*] (Garibay, 1943:99).

La puesta en práctica del verbo *tenhuitequi* fuera de los contextos señalados para ello, denotaba el estado de locura y de inmoralidad del ejecutor, pues violaba las convenciones sociales de las expresiones corporales. Otras acciones que acompañan a dicho gesto y que enfatizan su situación transgresora es gritar, no temer ni respetar, correr y huir sin parar, actitudes que precisamente definieron el comportamiento físico del joven malvado, tal como se observa en una exhortación de un padre a su hijo recuperada por fray Andrés de Olmos (García Quintana, 1974:154-157).

Las diferentes maneras corporales de expresar el miedo entre los nahuas mantuvieron concordancia con lo que se esperaba de cada uno de los géneros y los grupos de edades, y con la concepción que se tenía de éstos. Si bien el llanto era una actitud generalizada ante variadas situaciones emotivas, en los contextos de miedo la expresión corporal de los hombres los distanciaba de las mujeres y los niños, quienes seguían manteniendo el lloro como forma de manifestar el temor (Muñoz Camargo,

⁹ Traducción propia.

1998:187). Esto hacía que ambos grupos sociales conformaran una unidad.

Con base en los ideales de género establecidos en la sociedad nahua, los hombres debían mostrar una actitud guerrera en las situaciones de miedo. Se trataba de que el miedo masculino no fuera proyectado típicamente como tal, sino que se afrontara como si se estuviera en un combate, lo cual demostraba valentía. Aunque los contextos de miedo no evidenciaron una desigualdad genérica, es bien conocido que el ideal varonil guerrero se encontraba en la cúspide de la sociedad, y que mediante su masculinización, la mujer alcanzaba un lugar privilegiado en la estructura social y en el ámbito divino.

Esto es ejemplar en el caso de las parteras y las ancianas que llevaban custodiado el cuerpo de la *mocihuaquetzqui* -mujer muerta de primer parto- para enterrarlo frente a las imágenes de las diosas *cihuapipiltin*. La particularidad de estas mujeres es que iban portando escudos y gritando como si fueran a la guerra, gesto que es descrito por los informantes nahuas de Sahagún a través de los verbos *tlacahuaca* y *tempapahuia* (*Códice Florentino*, lib. VI, en Sahagún, 1969b:142). Estos verbos indicaban los gritos de temor que daba la gente, con seguridad los hombres, durante el eclipse solar (*ibid.*:144).

El texto sobre el cuerpo de la *mocihuaquetzqui* dice: “Y se congregan las médicas, las venerables ancianas. Así llevan [el cadáver de la *mocihuaquetzqui*]: van portando sus escudos, van dando constantes alaridos, van dando alaridos, van aullando; se dice ‘van gritando como coyotes’. Van a la guerra” [*Auh mocentlalia in titici ilamatitzin. Inic quihuica: ichimal yetiuh, tlacahuatzihui, motempapahuitihui, oyouhtihui; mitoa coyohuitihui. Yaohui*] (*Códice Florentino*, lib. VI, en Sahagún, 1969b:142-143).

Estas mujeres desempeñaban el rol de guerreras debido a que salían a su encuentro jóvenes dedicados a dicho oficio, quienes trataban de

arrebatárles el cuerpo con el fin de cortarles el dedo medio y la cabellera,¹⁰ pues creían que les ayudarían en la guerra, los harían valientes, y nadie podría enfrentárseles, pues deslumbraban al enemigo (*ibid.*:143-144).¹¹

Los diferentes gestos corporales en escenarios específicos formaban parte de las oposiciones que caracterizaban a hombres y mujeres, y de los comportamientos socialmente aceptados para cada género, lo cual involucraba una actitud moral. El gesto típicamente femenino ante una situación de temor era el llanto. En otros ámbitos, y dependiendo de la acción que desempeñara la mujer, podía ejecutar el rol inconfundiblemente masculino: el guerrero, por medio del cual se le permitía realizar lo no propio de su género como portar *chimalli* y dar alaridos de guerra. Las mujeres en trabajo de parto (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XXX:167), las parteras y las ancianas que custodiaban el cuerpo de las *mocihuquetzque*, eran consideradas como guerreras.

El momento del parto estaba marcado por los peligros de la muerte, así como sucedía con la guerra. Por tal motivo, la parturienta era asimilada con el guerrero; esto significa que la valentía de una mujer sólo le era dada a partir de su semejanza con el hombre. Al asistir a la mujer durante el alumbramiento, la partera también asumía un papel guerrero. Debido a que su ciclo reproductivo había concluido, las ancianas se identificaban mayormente con la esfera masculina, lo que también les permitía representar sin problema su rol incontrovertible: el guerrero.¹²

¹⁰ Los *temacpalitotique* cortaban el brazo izquierdo a estas mismas mujeres para proteger a los adúlteros en sus salidas nocturnas. Con él también desmayaban a los dueños de las casas para robarles y violar a las mujeres (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. XXXI:405-406; II, lib. VI, cap. XXIX:612; López Austin, 1966).

¹¹ En algunos lugares de África, para evitar que los difuntos malos regresen a la Tierra, se mutilan sus cadáveres antes de su inhumación: se rompen los fémures, se les arranca una oreja o se les corta una mano. Así, por vergüenza o por imposibilidad física, se verán forzados a quedarse donde están (Marina, 2007:61). Sobre el resplandor que emitían algunas partes del cuerpo, véase el apartado 6.4.2 Tratamiento reverencial del *tlatoani*...

¹² Miriam López (2011:232) señala que a las ancianas se les requería en algunas fiestas como Tititl y Ochpaniztli, debido a que su estado menopáusico les otorgaba un significado de esterilidad requerido para el ceremonial.

Con base en lo anterior, la explicación de Rafael Tena expuesta arriba sobre la actitud corporal de los hombres ante el eclipse solar tiene cabida: a través de incitaciones guerreras manifestadas en alaridos -pegándose en los labios con la mano-, entre otras prácticas, el varón trataba de darle ánimos al Sol para que saliera victorioso en su lucha contra la Luna. Pero esto no implica que los hombres no sintieran miedo, sino que lo expresaban como su cultura lo había dictado: mediante una actitud guerrera.

En el registro de las relaciones de género, los contextos de miedo acentuaban los roles diferenciales entre hombres y mujeres, que en el caso de los primeros estuvieron bastante bien definidos. Pero en el registro del eclipse de sol como una amenaza de grandes proporciones, y ante la aparición de los fenómenos naturales ominosos en general, los llantos de unos y los alaridos de otros estuvieron igualmente dirigidos a neutralizar el peligro latente. Así, mujeres y hombres cumplían con un principio cultural de defensa que se superponía a cualquier distinción social y genérica, el cual consistió en la producción de ruido destinada a generar un contexto de vida que contrarrestara, en el caso del eclipse, el evento de muerte por el que atravesaba el Sol.¹³

A través de la construcción de escenarios de terror y de la emoción de peligro, se efectuaba una socialización entre los miembros más jóvenes del grupo (*véase* Lutz, 1998:206-207) para que adquirieran las pautas específicas de comportamiento que se esperaba de ellos en su vida adulta. Aquellos escenarios, además de los hechos dramáticos que podían vaticinar, servían para reforzar la ideología con respecto a las diferencias entre mujeres y hombres, mismas que permitían la sujeción de las primeras.

Para el caso ifaluk, Catherine Lutz (*ibid.*:197-198) apunta que “la gente trata de reorientar emocionalmente a aquéllos que fallan al

¹³ Véase el apartado 3.1.3 Prácticas defensivas contra el eclipse de sol.

demostrar el sentido apropiado de peligro”. El miedo promueve la movilización de las personas para asegurar la protección contra la amenaza percibida; y esa movilización es la que se transmite a los demás. De ahí que las prácticas promovidas por el peligro formen parte del buen comportamiento y del sistema moral de una cultura. Por ello, entre los ifaluk, una ausencia de *metagu* (miedo/ansiedad) se encuentra en la raíz de los comportamientos antisociales de cualquier tipo (*ibid.*:199).

Cuando temblaba los nahuas rociaban con agua las casas, los postes y todas las posesiones; y aquello que no rociaban decían que el temblor se lo llevaría. Los que no hacían esto eran reprendidos por los demás (Sahagún, 2002, I, lib. V, cap. XII:462). La transmisión de las prácticas que partían del miedo era vista como necesaria para sortear los peligros que señalaba la cultura. De esta manera, quien no reproducía las acciones esperadas violaba las normas sociales y morales contenidas en la emoción del miedo.¹⁴

5.2 Conceptos de miedo que manifiestan una experiencia fisiológica¹⁵

El excelente estudio antropológico de Catherine Lutz (1998:10) sobre las emociones ifaluk revela la gran importancia del estudio de los conceptos de emociones, los cuales deben ser tratados como “acciones o prácticas ideológicas”. Las palabras de emoción, puestas en práctica en contextos particulares, pueden ser utilizadas para “teorizar sobre eventos, moralizar o juzgarlos, y promover los intereses de alguien al definir la situación en una forma particular”.

¹⁴ Sobre las expectativas emocionales colectivas, Edward Schieffelin (1985) (citado por Leavitt, 1996:533, nota 15) señala: “Hay una dimensión normativa cultural que una persona debe sentir, no menos de cómo debe comportarse en las circunstancias sociales, lo cual provee una oportunidad, una compulsión y un programa para sentir de esta manera: la gente normalmente siente en la forma en que debe hacerlo según sea la ocasión. De hecho, estas normas de apropiarse de sensación representan el parámetro por el cual una persona que siente algo más puede ser juzgada como desviada por él mismo y los otros”.

¹⁵ Ya hemos adelantado en el primer capítulo el contenido de este apartado, pero aquí vamos a privilegiar los contextos de aparición de tales conceptos.

El significado de un concepto de emoción involucra una escena compleja estructurada por actores, acciones, relaciones articuladas de una cierta manera, puntos de vista morales, gestos faciales y corporales, objetivos individuales y sociales y secuencias de eventos (*idem*). A través de la observación y registro detallado de una práctica discursiva en la que fluyan la o las palabras de emoción, se podrá llegar a alcanzar sus significados. No obstante, la literalidad de los vocablos arroja información muy valiosa.¹⁶

En nuestro caso, la dificultad que encontramos para estudiarlos es la falta de riqueza del contexto de emoción que proporcionan las comunidades vivas. Nuestro casi único contexto, y en cierta forma limitado, lo constituye el texto náhuatl del *Códice Florentino*, que provee algunas descripciones en las que están presentes algunos términos sobre miedo. Estas descripciones pueden mencionar la fuente inductora de la emoción, su intensidad, las expresiones propiciadas por ésta y las prácticas resultantes para aminorarla. A pesar de su limitación aparente, los contextos de temor expuestos por el *Florentino* también expresan puntos de vista morales, comportamientos sancionados, prácticas de poder, y elementos ideológicos en general. Por el momento sólo nos vamos a enfocar en algunos conceptos de miedo que implican reacciones fisiológicas, lo cual no resta su componente cultural.

Las acciones sobre el corazón o ciertos estados del mismo, así como sobre otras partes del cuerpo, reflejaron una gran cantidad de estados de ánimo y emociones entre los nahuas. El corazón podía sufrir diversas alteraciones por causa del miedo, lo cual se reflejaba en el estado de la persona. En la lengua se expresaba que tal órgano podía ser escandalizado y espantado (*yolizahuia*); atemorizado (*yolmauhtia*); podía morir (*yolmiqui*) o ser rasgado gravemente (*teyolcuitlatzayan*). Las primeras dos acciones indican que se alteraba el corazón de alguien; la tercera significaba que

¹⁶ Véase el capítulo 1 Conceptos de miedo en náhuatl.

alguien se desmayaba de miedo; mientras que una cosa espantable se interpretaba como que el corazón era rasgado (López Austin, 1996, II:231). A propósito de esta última acción sobre el órgano cardíaco, Molina (2004, náhuatl-español: fol. 43v) registró el sintagma *yuhquin cuitlatzayani noyollo*, que vierte como “tener gran temor o mearse de miedo”, literalmente “mi corazón se desgarró como las entrañas”, según la traducción de Siméon (2002:141).¹⁷

Estos términos expresan una gradación de la emoción. Un miedo extremo era experimentado como la propia muerte del corazón (*yolmiquiliztli*), estado que sentía el cobarde (*mauhcatlacatl*) ante la aparición del hacha nocturna o de un gigante, ambas manifestaciones de Tezcatlipoca (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:29, 33, 51). Seguramente los nahuas, específicamente los temerosos, experimentaban una sensación física intensa en dicho órgano ante tales apariciones.

El verbo *mauhca zonequi*.ni significa “mearse de miedo” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 54r.), mientras que en su forma agentiva, *mauhcazonequini*, refiere también a “tener un miedo extremado”, de acuerdo con Siméon (2002:263). Asimismo, Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 54r) señala que *mauhca zonequiliztli* significa cobardía o miedo. El hombre bueno y fuerte se caracterizaba por ser amigo de guerras, de gran ánimo y fuerte corazón. Es esforzado, desbarata y mata a los enemigos sin temor de nadie (Sahagún, 2002, II, lib. X, cap. VI:871). En oposición a éste, el hombre malvado es el que lleva a la gente a lugares peligrosos¹⁸ para hacerles mal; tiene miedo (*mauhtia*), es quien se orina de miedo (*mauhcazonequini*) (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. VI:23).

¹⁷ Los significados que proporciona Molina (2004, sección español-náhuatl: fol. 59r; sección náhuatl-español: fol. 94v) de *teyolcuitlatzayan* son: “espantable cosa que pone gran temor”, y “cosa que atormenta y aflige mucho el corazón”. Sobre este concepto véase el apartado 1.4 Tipos de espanto y su expresión corporal.

¹⁸ Con esta indicación se señala el estado de inmoralidad en que vivía el temeroso, pues en el discurso ético-moral nahua, los lugares peligrosos eran concebidos como sitios de inmoralidad a donde huían aquéllos que transgredían las normas sociales (véase el apartado 7.1 Lugares terrestres, oscuros e inframundanos; Echeverría, 2009b:219-226).

Antes de continuar con la exposición, quiero hacer un comentario sobre la manera en que fue presentada la información referente a los tipos de personas en el libro X del *Códice Florentino*. Las características de las diversas clases de seres humanos a partir de su edad, parentesco, oficio o condición social son contrastadas a partir de criterios morales. Se habla del buen gobernante, padre o agricultor, definidos por características ideales, que contrasta con aquel gobernante, padre o agricultor cuya actitud y manera de desempeñarse eran guiadas por la maldad. Es bien sabido que este código mostró un patrón de elaboración basado en la organización tradicional de las enciclopedias medievales. Y ciertas evidencias le sugieren con fuerza a Donald Robertson (1966:622, 624), que el trabajo de Sahagún estuvo influenciado por la enciclopedia *De Proprietatibus Rerum* de Bartolomé Ánglico. Precisamente, uno de los vínculos entre los dos trabajos son las listas de clases de personas del libro X en términos de un dualismo de sus virtudes y sus vicios, tal como lo hace Ánglico en su libro VI.

Aunque esta forma de presentar la información claramente responde a un modelo medieval, el contenido vertido tiene un fundamento indígena. Comparto la idea de Federico Navarrete (1999:35) cuando afirma que la reconstrucción de la vida mexicana que nos presenta el libro décimo no es sólo resultado de la visión cristiana y europea de Sahagún, sino también de la visión indígena, ya cristianizada, pero todavía con muchos elementos prehispánicos proporcionados por los múltiples colaboradores que ayudaron al franciscano a elaborar su obra. Este comentario tiene especial relevancia para nuestro estudio, pues en varias ocasiones nos valemos de las descripciones del libro X para contrastar los comportamientos ideales y los inmorales relacionados con el miedo. Retomemos el curso después de esta necesaria digresión.

El miedo a la guerra era uno de gran intensidad, que incluso podía provocar que la persona se orinara. Cabe la posibilidad de que dicha expresión verbal fuera una figura lingüística por medio de la cual se

expresaba un gran terror, pero no debemos dejar de pensar que tal expresión tuviera su correlato en una experiencia fisiológica. El verbo *mauhcazonequi* igualmente pudo haber estado acompañado del verbo *mauhcatlayecoa*, que significa retroceder por miedo, huir del combate (Siméon, 2002:263). De igual manera, en el *Vocabulario...* de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 54r) se registra la entrada *mauhcaaxixa*, “cagarse de miedo”.¹⁹

El cobarde representaba la total contradicción del guerrero y su ideal. En vez de armarse de valentía durante la batalla, retrocedía por el miedo y provocaba la perdición de sus compañeros de armas. Por este motivo, la pusilanimidad y la cobardía estuvieron íntimamente relacionadas con la maldad. Asimismo, el temeroso era un ser inmoral, pues transgredía su ser hombre, que lo colocaba en un ámbito más ligado a lo femenino.

Sin embargo, mostrar miedo ante la muerte era una actitud de la gente de entendimiento, y más cuando la pena capital era proferida para castigar a los que habían violado la prohibición del consumo de pulque. Al final de la fiesta de Huey Tecuhilhuitl, a los que sorprendían bebiendo sin permiso los apresaban y los sentenciaban a muerte. Se les decía: que “el miedo caiga sobre ellos” (*inca mahuitzli huetziz*). Éstos eran traídos al mercado y ahí los jueces amonestaban a la gente sobre la ingestión del pulque, limitada a los ancianos. Al ver como eran ajusticiados, los condenados de claro pensamiento “tomaban temor y escarmiento”; mientras que los malvados, los indisciplinados y los locos, entre otros, no tenían en nada el castigo ni la amonestación; y “no se orinan de miedo por

¹⁹ Barth (citado por Whitehouse, 1996:703) describió en los 70 sobre un novicio baktaman de Nueva Guinea, quien defecó en las piernas de los ancianos al horrorizarse por la dura prueba que implicaba la iniciación. Este hecho hizo que fuera excluido del grupo de niños que iban a iniciarse.

la muerte” [*amo [...] mauhcazonequi, in temictiliztli*] (Sahagún, *FC*, 1951, lib. II, cap. XXVII:106-107; 2002, I, lib. II, cap. XXVII:220).²⁰

Tener conciencia del castigo que uno se merecía era un acto moralmente bueno, así como mostrar temor a la muerte, que era considerado una acción pedagógica dirigida a la gente que observaba el castigo. Pero aquéllos por cuya condición carecían de miedo no constituían una buena lección, pues les tenía sin cuidado la prédica y su propia muerte; esto es, eran moralmente malos. A diferencia de este contexto en el que expresar el miedo era algo benéfico, en el caso de las víctimas sacrificiales no era necesario, pues se requería que mantuvieran un ideal guerrero a la altura de la situación: valentía y deseo de la muerte en la batalla.²¹ Así, en la fiesta que realizaban los amantecas en honor a Coyotl inahual en el mes de Panquetzaliztli, se acostumbraba darles de beber a los esclavos una bebida llamada *itzpactli* con el fin de que no tuvieran miedo a la muerte, pues este brebaje los “desatinaba o emborrachaba” para que estuvieran sin sentido al momento de que les cortaran el pecho (Sahagún, 2002, II, lib. IX, cap. XIX:848). “De esta manera, no temerán la muerte, serán; no los atemorizará la muerte. Primeramente los hacían beber lo que llamaban *itzpactli*” [*inic amo miquizmauhque yezque, inic ahmo quimimacacizque miquiztli achtopa quimitiayah in quitocayotiayah itzpactli*] (Sahagún, *FC*, 1959, lib. IX, cap. XIX:87).

Se esperaba que los futuros sacrificados mostraran el ideal guerrero ante su muerte, y no temerle era precisamente uno de sus elementos. Al ser la muerte el mismo dios que la presidía, se le temía con reverencia, razón por la que los informantes nahuas utilizaron el verbo *imacaci* para señalar que con el *itzpactli* aquélla no amedrentaría al sacrificado.

²⁰ Una fuente inductora de terror era la casa del *tlatoani*, la cual provocaba que la gente se orinara de miedo. Véase el apartado 6.4.3 Los aposentos del gobernante.

²¹ Morir sacrificado era asimilable a perecer en el campo de batalla. Por tal motivo, los sacrificados también se dirigían al Tonatiuh ichan, la casa del Sol (Sahagún, 2002, apéndice del libro III, cap. III:331).

Otra reacción fisiológica causada por el miedo es referida por el término *cuacecepoqa*, cuyo significado literal es “estar entumecido de la cabeza”. Este verbo es traducido por Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 84r) como “tener grima”, mientras que Siméon (2002:395) le da el sentido de “estar horrorizado”. Grima remite a la sensación desagradable que se experimenta al oír ciertos ruidos o tocar determinados cuerpos (*Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entradas “grima”, “dentera”). Tal desagrado está relacionado con el asco. De hecho, la idea de horror, expresada en dicho verbo náhuatl, está próxima a la repugnancia y vinculada igualmente con el asco (Marina y López, 2005:250).

La presencia de la comadreja pronosticaba desgracias como la muerte por asesinato o levantar calumnias. Y cuando era vista el cuerpo se estremecía (*tlacmauhtia*), perturbaba el corazón (*yollitlacoa*), la gente se horrorizaba (*cuacecepoqa*), esto es, se le entumecía la cabeza (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:38-39). Los nahuas también señalaron que la comadreja chillaba (*ibid.*:39). Muy posiblemente su chillido, además de su presencia, provocaba una sensación de desagrado y asco que horrorizaba a la persona, hecho que se manifestaba por el entumecimiento de la cabeza. Esta manifestación corporal se acompañaba del parado de pelos, pues otro de los sentidos de *cuacecepoqa* es “espeluzarse” (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 59r), que significa erizarse el cabello por horror (*Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entrada “despeluzar”).

Fray Diego Durán nos proporciona el ejemplo de un ruido que causó horror al ejército mexica. Narra el franciscano que en tiempos de Motecuhzoma I, los mexicas se dirigieron a las provincias cuextecas de Tamapachco, Xochpan y Tzincoac, para sujetarlas en respuesta al asesinato de comerciantes en estas localidades. “...y empezando [...] la batalla los mexicanos, viéndolos tan feroces y feos y que daban aullido

ronco, temblando la garganta, que con él hacían espeluzar el cabello...” (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XIX:215, 220).²²

Respecto al parado del pelo por el miedo, la *Matrícula de Huexotzinco* (1974: fol. 615v) registra a una persona de nombre indígena *maviztli*, miedo, cuyo glifo precisamente es un rostro humano con el cabello erizado (fig. 35). De esta forma, puede pensarse que la expresión corporal primaria del miedo era el ponerse los pelos de punta, que podía acompañarse de la palidez del rostro como se vio en el capítulo 1 (apartado 1.4).



Figura 35. Persona cuyo nombre indígena es *maviztli*
(*Matrícula de Huexotzinco*, 1974: fol. 615v)

El último ejemplo que presentamos remite a la espalda, y se relaciona con el miedo súbito. Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 58r) registra la palabra *mocuitlapammauhtiqui*, que López Austin (1996, I:176, nota 8) traduce como “la espantada en su dorso”, y en palabras del franciscano “mujer espantada de gran trueno, o de cosa semejante”. El historiador sugiere que este concepto “puede tener origen en la sensación de escalofrío que produce un fuerte susto sobre la columna vertebral”.²³ Es posible que esta sensación tuviera un vínculo con el concepto *cecepatlic*, que Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 15v) define como “cosa

²² Sobre el horror y su definición, véase el apartado 1.4 Tipos de espanto y su expresión corporal.

²³ López Austin (1996, I:176, nota 8) también señala el paralelismo del vocablo náhuatl con la expresión inglesa “*it makes your spine shiver*”: “hace estremecer tu columna”.

muy fría, y por metáfora, cosa muy espantable”, “cosa que pone gran temor” (*idem, ibid.*, sección español-náhuatl: fol. 59r).

El cuerpo es el medio por el cual se procesan las experiencias y se les dota de significado a partir de la cultura. Dichas experiencias, que tuvieron en un principio un fundamento individual, se convierten en prácticas colectivas de contenido ideológico. A través del cuerpo, las emociones -como el miedo- pueden materializarse y ser comunicadas de forma concreta. Así, entran en una serie de códigos culturales que involucran conceptos morales, comportamientos, ideales de vida, relaciones de género, diferencias de clase y de edad, aspectos atravesados por relaciones de poder. Por medio de la emoción, asentada en el cuerpo, se puede procesar una buena parte de la dinámica y la estructura de la cultura.

5.3 El susto y la pérdida del *tonalli*

Una experiencia súbita de miedo intenso, un espanto o asombro, en palabras de Molina, podía ocasionar el abandono del *tonalli* del cuerpo, hecho que se asienta en el concepto *tetonalcahuaultiliztli* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 59r), “espanto grande”, según la versión del franciscano (*ibid.*, sección náhuatl-español: fol. 110v), que literalmente significa la “acción de hacer abandonar el *tonalli* de la gente”. Además del verbo *tonalcahualtia*, Molina (*ibid.*, español-náhuatl: fol. 15v) registra los verbos *mauhtia* e *izahuia* como “asombrar a otro”, sinónimo de espantar (*Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entrada “asombrar”). A diferencia de estos dos verbos, *tonalcahualtia* es utilizado sólo una vez en el *Códice Florentino* cuando se habla de los *tetzahuitl* que tenían los nahuas. Al aparecerse en la noche el *tlacanexquimilli*, “envoltorio humano de cenizas”, que era nahual de Tezcatlipoca, el miedoso se espantaba a tal grado que su *tonalli* lo abandonaba (*tonalcahualtia*) (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:52-53). Con esto no se descarta que los verbos

mauhtia e *izahuia* reflejaran la misma experiencia de abandono de la entidad, pues el segundo también refiere al espanto que producía aquella aparición. De esta manera, la pérdida del *tonalli* podría extenderse a todas aquellas situaciones de susto señaladas con tales verbos.

Las características particulares del *tonalli* hacían que fuera susceptible de abandonar el cuerpo en determinadas situaciones, siendo el susto una de ellas. Asimismo, los rasgos individuales que poseía cada *tonalli* le imprimían a la persona una personalidad y un temperamento específicos. Por tal motivo, aquéllos que tenían un *tonalli* débil o blando eran más propensos a espantarse; mientras que los que contaban con un *tonalli* fuerte resistían el miedo sin mayor contratiempo. La calidad del *tonalli* así como la del corazón determinaron el carácter temeroso y valiente de la gente. De igual forma, la edad fue un factor determinante del susto, pues los niños en general eran más susceptibles a espantarse que los adultos debido a que su *tonalli* se encontraba en un proceso de maduración, si nos apoyamos en la información etnográfica.

5.3.1 El *tonalli*: funciones y características

Debemos a Alfredo López Austin (1996, I:197, 262) [1980] un excelente estudio sobre las concepciones del alma entre los antiguos nahuas, que eran tres: el *tonalli* el *teyolía* y el *ihiyotl*. Éstas son llamadas por el historiador “entidades anímicas”, figuradas como concentraciones mayores de fuerzas anímicas, fluidos vitales que se distribuían por todo el organismo, pero que se concentraban en la cabeza, el corazón y el hígado, respectivamente. El funcionamiento armónico de las tres entidades daba por resultado “un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones de una de ellas, en cambio [...] [afectaban] a las otras dos”. La entidad anímica que nos interesa es el *tonalli*.

El *tonalli* refería al calor solar, al signo del día y al destino de la persona asignado por el día del nacimiento, entre otros aspectos. Era una

fuerza que daba vigor, calor, valor y que permitía el crecimiento. Dotaba al hombre de un temperamento particular, de manera que afectaba su conducta futura. Debido a estas funciones, su falta provocaba una grave enfermedad y conducía a la muerte (López Austin, 1996, I:223, 225, 233). Al derivarse el sustantivo *tonalli* del verbo *tona*, que significa “hacer calor o sol” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 149r), se explica que el astro solar fuera su portador por excelencia (López Austin, 1996, I:230). Por esta razón, los nahuas de Xolotla señalan que los niños deben aprender a caminar cuando el sol comienza a despuntar, pues sólo así adquieren crecimiento.

Además de su naturaleza caliente, otras características del *tonalli* eran su volición y movilidad. A diferencia de las otras entidades anímicas, el *tonalli* podía abandonar el cuerpo de propia voluntad durante el coito y el sueño, cuyo retorno idóneo ocurría cuando concluían aquellos estados. Por otro lado, la salida de la entidad también se debía a causas involuntarias, lo cual derivaba en enfermedad, y muerte sino se aplicaban medidas terapéuticas. Tales causas eran la interrupción violenta del sueño y del coito; el corte de los cabellos protectores de la mollera; o la súbita impresión de miedo, siendo ésta la forma más común de abandono involuntario del *tonalli* (López Austin, 1996, I:246, 332).

5.3.2 *Tonalli* fuerte y *tonalli* débil

El *tonalli* de la persona estaba determinado por el día de su nacimiento o por el día en que fuera ofrecido a los dioses (Sahagún, 2002, I. lib. IV, cap. I:350). Determinadas esencias divinas influían sobre ciertos signos de día del *tonalpohualli* haciéndolos propicios para la valentía, así como otros para el amedrentamiento. Los que nacían bajo el signo *matlactli cuauhtli* “eran venturosos en cosas de guerra y valentía; eran osados y animosos” (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. XI:369-370). Asimismo, los hombres nacidos en el día *ce tecpatl* serían “valientes, esforzados para

la guerra y venturosos, y las mujeres que en él nacían eran varoniles...” (*ibid.*, cap. XXI:390).

En franca oposición, los signos de día *mazatl* infundían a la persona de un *tonalli* en extremo miedoso, el cual determinaba su personalidad, debido a que en tales signos dicha persona era poseída por la esencia temerosa y cobarde del venado. Así lo expresaron los informantes nahuas de Sahagún: “De esta manera se decía: pues en verdad así es su *tonalli*, así nació en él [el signo del día *ce mazatl*]. Así como el venado era muy temeroso, también su *tonalli* lo era, una persona muy cobarde...” [*ic mitoa, ca nel yuhqui itonal, yuhqui ipan motlcatili: in yuhqui mazatl, cenca momauhtiani: zan no yuhqui in aquin itonal catca, huel mauhca tlacatl...*] (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. III:10). El que nacía en *ce mazatl* “se espantaba mucho; sólo vivía pensando en sus miedos; sólo andaba con sus temores; sólo vivía teniendo miedo” [*cenca momauhtiaya, zan imahuiz in quimattinenca, zan imauhca in nemia, zan mauhcanenca*] (*idem*). De igual manera, el de signo *ome mazatl* “era muy miedoso, muy temeroso, un miedoso consumado, [...] es el que se orina de miedo, de corazón temeroso”²⁴ [*auh cenca momauhtiani, huel mauhqui, mamauhqui, [...] mauhcazonequini, mauhcayollo*] (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. X:37).

Tal como ha señalado López Austin (1996, I:233-234), la fuerza del *tonalli* debía entrar en juego con las de las otras dos entidades anímicas o con los centros en que éstas residían, pues podía ser tan dañina que llegaba a perjudicarlos. Al dotar el *tonalli* de sus características al corazón, si aquél no era de carácter propicio hacía que éste poseyera ciertas cualidades indeseables, tal como se ejemplifica con la persona que poseía un *tonalli* de carga *ome mazatl* visto arriba, quien tenía un corazón miedoso y cobarde (*mauhcayollo*).

²⁴ Traducciones propias.

Las apariciones nocturnas consideradas augurios o *yohualtetzahuitl* -“visión o fantasma que aparece de noche”, según Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 41v)-, protagonizadas la mayoría de ellas por Tezcatlipoca, fueron los escenarios propicios en los que se ponía a prueba la valentía y el arrojo de los hombres, y que también evidenciaban el carácter medroso de algunos. En general, cualquier situación de miedo, como el ruido de determinado animal, podía demostrar las calidades del *tonalli* y del corazón de la gente. De hecho, algunos conceptos que refieren al valeroso y al timorato se formaban a partir de aquellos dos.

Cuando escuchaban que el *huactli* se reía, los que no poseían un *tonalli* fuerte (*amo tonalchicahuaque*), esto es, los miedosos y cobardes (*mauhcatlaca*), los inmaduros (*teteicahua*), los que no tenían un *tonalli* maduro (*amo tonallapalihu*), sólo iban pensando y preocupándose; ya no se alegraban, ya no hablaban, por cualquier cosa se preocupaban; ya no estaban en paz (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:23, 26-27). En cambio, al aparecerse el hacha nocturna, que correspondía a un hombre decapitado y con el pecho abierto -quien era representación de Tezcatlipoca-, el que no era asustadizo (*amo momauhtiani*), el de *tonalli* maduro y vigoroso (*tonallapalihu*) y de corazón fuerte (*yollochicahuac*), se le presentaba y lo retaba, forcejeaba con él y lo iba persiguiendo. Y sólo hasta que recibía de esta aparición tres o cuatro espinas la dejaba ir, con lo cual se hacía merecedor de destreza guerrera y riqueza. La actitud de aquél cuyo *tonalli* era muy débil e inmaduro (*amo cenca tonallapalihu*) negaba totalmente el ideal guerrero masculino, pues al oír al hacha nocturna desmayaba, se alejaba estremeciéndose, “no podía perseguirlo, se fatigaba, se cansaba” (*ibid.*:28-33).

El hombre valiente también es descrito como de corazón maduro (*yollotlapalihu*) y *tonalli* fuerte (*tonalchicahuac*), quien igualmente forcejeaba con otra aparición de Tezcatlipoca, el gigante, del cual buscaba virilidad y la capacidad de tomar cautivos. Por otro lado, cuando se le presentaba al miedoso “ningún intento hace contra su miedo” (*amo*

conyecoa, in *itemamauhtiliz*), se le muere el corazón (*yolmiqui*), corre de miedo (*mauhcatlaloa*); “anda pensando que por ahí puede ser que arremeta contra él alguno” (*ibid.*:50-51).

Por último, en el *tetzahuatl* del envoltorio humano de cenizas, del que se habló brevemente al inicio del apartado, el que tenía un corazón bien vigoroso (*huel yollotlapalihui*) se nombraba *yaotlahueliloc*, quien era furioso y loco en la guerra, y que en la noche se dirigía a buscar dicha aparición exigiendo de ella su dádiva, representada por medio de espinas. En este augurio, el miedoso es señalado como *amo yollochicahuac* y *amo yollotlapalihui*, de corazón blando o débil e inmaduro (*ibid.*:52-53).²⁵

En el hombre valeroso se conjugaba la fortaleza, la madurez y la vigorosidad propias de su *tonalli* y corazón, de tal manera que lo impulsaban a aventurarse en la noche en busca de las apariciones de Tezcatlipoca, que le podían asegurar cualidades y un destino sumamente estimadas para una sociedad guerrera, además de riqueza (*véase* Olivier, 2004:42-43). Pareciera que el miedo no fuera concebido por el animoso como una realidad. Si en la escala de valores nahua la valentía se encontraba en uno de los peldaños más altos, el pusilánime destacaba por ocupar los lugares más ínfimos, codeándose con la inmoralidad y la maldad.²⁶ Constituía la total contradicción del hombre esforzado, pues su corazón y *tonalli* no eran fuertes, más bien inmaduros, blandos, débiles, sumamente propicios para hacer huir a la persona frente a las situaciones de peligro. Si bien una fuerte impresión de miedo podía provocar en el temeroso el abandono de dicha entidad anímica, éste vivía en un estado

²⁵ En la población de Cuauhtémoc, en el Estado de Colima, los “espantos” corresponden a las ánimas “viejas” de muertos de hace mucho tiempo y que no fueron exoneradas por la fe cristiana, como las de los habitantes prehispánicos. Su aparición es la más misteriosa de todas y una de las más temidas. La apariencia de estos espantos guarda total congruencia con la concepción que se tiene de estos: se aparecen como unos bultos de color oscuros (Luna, 2005:107). La persistencia de la aparición del bulto mortuario mesoamericano en la mentalidad de esta comunidad, muestra el gran arraigo que tienen los contenidos de miedo a través del tiempo. Las emociones son uno de los principales facilitadores del recuerdo de contenidos, que permiten ser transmitidos a las siguientes generaciones sin mayor dificultad.

²⁶ Véase el apartado 4.2 Conceptos de miedo que expresan una experiencia fisiológica.

constante de espanto, tal como se verá más adelante en algunas descripciones que se hacen de él.

Los ecos del complejo de la pérdida del *tonalli* por susto en época prehispánica y colonial resuenan con mucha claridad en nuestros días. El temperamento y las cualidades de la persona están igualmente determinados por el corazón y el *tonalli*. Para los nahuas de Xolotla, el *yolchicauac*, “el de corazón recio”, es el “fuerte de mente”, que refiere a tener un *itonal* fuerte²⁷ y se caracteriza por ser valiente. Por otro lado, la persona calificada como *yolcaxanqui*, “el de corazón blando”, se identifica por ser generosa, afectiva y conmoverse por el dolor. Estas características, si bien son estimadas, hacen a la persona débil de mente y de espíritu; por lo tanto, miedosa (*mojcatic*, *mojqui*). Otra forma de llamarlo es *yolcocoxqui*, que literalmente significa “el de corazón enfermo”.²⁸ Es así que la condición miedosa puede considerarse como un estado patológico. La equiparación entre mente e *itonal* que se realiza en Xolotla no debe extrañarnos, pues para los antiguos nahuas en el *tonalli* se efectuaban las funciones psíquicas más racionales (López Austin, 1996, I:262).

Además de los conceptos de fuerza y debilidad, vinculados con la dureza y la blandura, los sabores son utilizados por los nahuas de Tlacotepec para describir el carácter del corazón. La gente posee “corazón amargo” (*chichik iyollo*) o “corazón dulce” (*tsopelik iyollo*); que tienen su correspondencia con un “espíritu fuerte” (*tonal chikavak*) o “espíritu débil”, dependiendo del tipo de persona. Los de corazón amargo son personas envidiosas y de malos sentimientos; generalmente resisten los ataques de brujos y entidades sobrenaturales. Son de corazón y espíritu fuerte, lo que los hace poco propensos a asustarse. A diferencia de ellos, los de corazón dulce “son gente buena, que no siente envidia, que está limpia”, y que por

²⁷ Los nahuas de Xolotla nombran el alma mediante la forma posesiva de la tercera persona del singular. De esta manera, *itonal* significa literalmente “su (de él o de ella) *tonalli*”.

²⁸ En la antigüedad, el término *yollococoxqui* era uno de los que refería al loco (Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 40r).

su propio carácter los hace más débiles al espanto. Aunque por deducción les correspondería un espíritu débil, algunos de corazón dulce tienen espíritu fuerte, como los curanderos y las parteras. Se tiende a pensar que los hombres cuentan con un *tonal* más fuerte que las mujeres, pero eso no implica que no haya varones de espíritu débil, así como mujeres de espíritu fuerte (Romero, 2006:115, 129, 234).

Además de los anteriores pares de conceptos, los de calor y frío también son utilizados para describir las cualidades del *tonal*, las cuales varían dependiendo de la edad. Por principio, el *tonal* es de calidad caliente, pero ésta se va adquiriendo con los años y disminuye en la vejez, como lo afirma Laura Romero para Tlacotepec. Al nacer, el niño es un ser frío cuyo calor aumenta gradualmente. Su *tonal* se caracteriza por ser inestable e inquieto, por ello sale fácilmente del cuerpo; además de temeroso en algunas ocasiones, lo que lo hace ser sumamente propenso a enfermarse de espanto. En cambio, con la madurez el *tonal* alcanza el grado de mayor calor y estabilidad, esto es, adquiere fortaleza. Con el paso de los años el enfriamiento del cuerpo se va haciendo evidente, y el *tonal* vuelve a ser frío y poco estable (*ibid.*:130, 164).²⁹

Los nahuas de Huitzilán de Serdán, en la Sierra Norte de Puebla, creen que los niños tienen su alma menos firmemente adherida a su cuerpo, por lo que sucumben más fácilmente a su pérdida (Taggart, 1997:72). Esto concuerda con la idea en Tlacotepec de que el *tonal* de los niños se caracteriza por su inestabilidad. Aunque por naturaleza los pequeños resienten con mayor facilidad los ataques de la brujería y el susto, algunos pueden nacer con “mentalidad fuerte”, como señalan los

²⁹ Valga hacer una precisión. Los antiguos nahuas concebían que con la edad se iba acumulando vigor tanto en el *tonalli* como en el *teyolia*, que hacía de los ancianos seres poderosos e incluso temibles. Con el fin de contrarrestar esta condición, se tenía permitido beber pulque, de naturaleza fría, a partir de los 52 años, edad en la que oficialmente se era viejo (López Austin, 1996, I:288, 295).

xolotecos, para quienes el rango de edad de mayor debilidad de los infantes es de recién nacidos a 4 ó 5 años.³⁰

La concepción sobre la naturaleza fría y caliente del *tonal* con respecto a la edad expuesta por Romero, que por cierto resulta muy interesante, puede entrelazarse con la condición particular de cada persona. En Xolotla, el *cuatotonqui*, literalmente “el de cabeza caliente”, es la persona de mando, valiente. De esta manera, el estado caliente se concibe como un estado fuerte. Esto nos lleva a pensar que los miedosos, al igual que los niños, cuentan con un déficit de calor interno al poseer un espíritu débil, un estado de relativa frialdad inherente que los hace fácilmente presa de miedos súbitos y verse abandonados por su *itonal*. Entrando al terreno de la especulación, pareciera que mientras más frío más volátil es el *tonalli*, mientras que más caliente está mejor asentado en la persona.

Otra manera de referirse a la fuerza y debilidad del *tonal* en Tlacotepec es a través de la sangre, la cual se considera el vehículo de la entidad anímica. El *tonal* dota de sus mismos atributos al líquido vital, por lo que tener la “sangre fuerte” o “sangre débil” es análogo a poseer un *tonal* fuerte o débil. Quien tiene sangre fuerte difícilmente podrá espantarse, pues es una persona que tiene valor (Romero, 2006:129-130, 137). En Xolotla, la calidad de la suciedad de la gente es otra muestra de su fortaleza o debilidad. Cuando es muy difícil sacar la mugre de la ropa, se dice que su dueño es de “espíritu fuerte”. Más adelante veremos la calidad de la sangre como uno de los síntomas de la persona asustada.

³⁰ Sin embargo, precisa un informante xoloteco: “En cuestión de virginidad, el niño es fuerte, pero en cuestión de mentalidad es débil”. En el ámbito ritual y religioso, el niño posee un especial poder debido a que nunca ha tenido relaciones sexuales. No obstante, su mentalidad o espíritu es débil.

5.3.3 Proceso patológico de la pérdida del *tonalli*, causas y síntomas

Las principales fuentes que disponemos para introducirnos en el estudio de la pérdida del *tonalli* por causa del susto son los textos del siglo XVII, escritos por religiosos con el fin de combatir las “idolatrías” que aún persistían en la Nueva España a poco más de un siglo de la conquista de los indios. Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna y Pedro Ponce nos proporcionan buena información sobre las causas, el diagnóstico y la terapéutica de la pérdida del *tonalli*. Pero también contamos con algunos datos en la extensa obra de Francisco Hernández respecto a remedios contra la misma enfermedad y el miedo en general. Información importante, aunque escasa, referente a las causas y síntomas del espanto la encontramos en el *Códice Florentino* y en el *Vocabulario...* de Molina. Por otro lado, si volteamos la mirada a la etnografía encontraremos una gran riqueza y variedad de datos con respecto a este padecimiento. Lo que trataremos aquí será privilegiar la información histórica. No obstante, nos apoyaremos en algunos trabajos antropológicos dedicados al susto entre algunos grupos nahuas -y otros, en menor medida-, así como en nuestro propio trabajo de campo en la Sierra Norte de Puebla.

El eje a partir del cual se va a exponer el proceso de la pérdida del *tonalli* por susto así como el terapéutico es la oposición frío-caliente, ponderando el papel que desempeña el miedo en ambos y el impacto violento que ocasiona en el *tonalli* y el cuerpo. A partir de ciertos datos históricos y de la propia experiencia de campo en la comunidad nahua de Xolotla me he percatado de la naturaleza fría que posee la emoción del miedo -varios vocablos así lo afirman-, la cual se opone a la calidad caliente del *tonalli* al momento de recibir la persona una fuerte impresión repentina de miedo.

El abandono involuntario del *tonalli* es resultado de una experiencia súbita -que indica la sorpresa de la misma- de miedo, la cual desequilibra el estado térmico (Segre, 1982:83) del cuerpo y de la entidad anímica. El

choque violento del miedo enfría súbitamente el organismo y provoca su desequilibrio que repercute en el *tonalli*, de naturaleza caliente, lo cual origina su salida del cuerpo (véase López Austin, 1978, citado por Ortiz de Montellano, 1997:263). O bien, la frialdad propia del miedo invade al *tonalli* y lo hace abandonar el organismo, lo cual genera que éste se enfríe de manera estrepitosa (véanse Castro, 1995:334; Romero, 2006:130). “Cuando tienes un tonal [el cuerpo] está caliente, cuando corre [que sale del cuerpo] se enfría”, afirman los informantes nahuas de Tlacotepec de Laura Romero (2006:130). Al perderse la entidad anímica la persona se enferma de susto o espanto (Signorini, 1982:315; Segre, 1982:76; Romero, 2006:228).³¹

El lugar preciso del impacto del miedo es la cabeza, lo cual se explica por ser ésta el sitio donde se asienta el *tonalli*. No obstante, se encuentra distribuido en todo el cuerpo (López Austin, 1996, I:234). Por tal motivo, la salida del *tonalli* en el niño provocaba un vacío físico que se creía observar en la depresión del cráneo, esto es, la “caída” de la mollera (*ibid.*:250).³²

Varias expresiones aluden a la experiencia de tal impacto sobre la cabeza, y en todas -excepto en una- está presente el vínculo con la sensación de frialdad. Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 43v) registró la frase *yuhquin aca nechquauitequi*, que traduce como “espantarse o asombrarse”, y que literalmente significa “así como si alguien me azotara en la cabeza”. Otra expresión de igual significado para Molina (*idem*) es *yuhquin aca atlnopan quiteca*, literalmente “así como si alguien pusiera agua sobre mí”. Por último, el sintagma que especifica el daño a la entidad anímica es *ninotoncalhualtia yuhquin atl nopan quiteca*, “espantarse” para el franciscano (Molina, 2004, español-náhuatl: fol. 59r),

³¹ Para expresar la salida del *itonal* del cuerpo por causa de un espanto en Xolotla se utilizan las expresiones *itonal quiza*, “sale el espíritu”; *oquix itonal*, “salió el espíritu”; *quipolo itonal*, “perdió el espíritu”; *nechtonaljuicac*, “se llevó [el susto] el alma”.

³² Con base en esta información, Ortiz de Montellano (1997:186) afirma que la creencia de que los niños eran más susceptibles a la pérdida del *tonalli* se debía a que no tenían totalmente cerradas las suturas craneanas.

y cuyo significado es “yo me provocho abandonar mi *tonalli* así como si pusieran agua sobre mí”.

La experiencia del miedo súbito era percibida bajo dos formas: como el choque violento sobre la cabeza identificado con un azote; y mediante el contacto del agua sobre la misma. Esta última forma expresa el enfriamiento que padecía la cabeza ante un susto, y que precipitaba la salida del *tonalli* -acción que dejaba el cuerpo frío. Esto recuerda la manera en que experimentó el miedo el abuelo de un informante, ante el ofrecimiento -por otomíes- de tamales hechos con carne humana: “sintió que le cayó una cubetada de agua fría”. En general, el enfriamiento brusco de la cabeza provocaba el abandono del *tonalli*, lo cual se reflejaba en un terrible agotamiento que impedía a la persona toda movilidad. Cuando los brujos *temacpalitotique* se alejaban de la vivienda asaltada, si en el camino descansaban y se atrevían a refrescarse la frente, disminuían sus fuerzas a tal grado que les era imposible levantarse (López Austin, 1966:113; 1996, I:237).

Los nahuas de Xolotla expresan el espanto que produce la aparición de un muerto -que puede manifestarse a través del sacudido de las ramas de los árboles o de las matas de café- por medio del verbo *cuazamahuiz*, “esponjarse la cabeza”. Un informante afirma que cuando “se le aparecen a uno [...] se siente que la cabeza le crece a uno, se le esponja a uno”.³³ Se puede entender que el miedo que produce el muerto provoca esta alteración de la cabeza, o que es el mismo difunto quien origina dicho evento, tal como se indica en la frase *onehcuazama in micqui*, “me hinchó la cabeza el muerto”. Esta experiencia corporal es momentánea, y se ve acompañada por el enchinado del pelo. Otra acción del miedo sobre la cabeza es señalada con el verbo *cuacecepoca*, que en aquella comunidad

³³ La sintomatología del espantado en Xolotla es similar al estado de la mujer posparto -concebido como enfermedad. Al que se asusta se le esponja la cabeza, el vientre, las manos y los pies; mientras que si la mujer en dicha condición ingiere cosas frías también se esponja. Ambos poseen un exceso de frialdad que busca contrarrestarse con remedios calientes. Esto se desarrollará en el apartado de terapéutica.

significa temblar o sacudir la cabeza por causa del miedo, y que en el náhuatl clásico refería al entumecimiento de la misma, como se vio en apartados anteriores.

5.3.3.1 Causas

Los eventos que conducían a la pérdida del *tonalli* eran el paso por los lugares agrestes que estaban poblados de seres sobrenaturales ávidos de calor; una caída, los encuentros con apariciones y dioses, o con determinados animales; las acciones de los brujos sobre la entidad anímica; el sonido estrepitoso de un trueno;³⁴ o incluso la transmisión del susto de una embarazada a su hijo en el vientre.³⁵

Al transitar por los lugares peligrosos como cerros, ríos o encrucijadas, los dioses de aquellos lugares, los *ohuican chaneque*,³⁶ “dioses silvestres” según Ruiz de Alarcón, podían enojarse con el caminante y hacerlo enfermar (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. I:191; tratado VI, cap. I:195). Ponce (1987:7) registró la expresión: *cualani in eecame, cualani in ahuaque*, “se enojan los aires, se enojan los dueños del agua”. A estas entidades de naturaleza fría les atribuían las enfermedades de los niños, cuya debilidad inherente de *tonalli* los hacía fácilmente vulnerables a aquéllas.³⁷

³⁴ Sobre el susto que produce el trueno, véase el apartado 3.8 Relámpagos y truenos.

³⁵ En Xolotla, las causas de susto en el niño son variadas: ser correteado por un perro; encontrarse con una víbora; ser espantado por los toros en el potrero; tropezarse y caerse; que se caiga algo enfrente de él, como una olla con líquido caliente y que se queme; ser gritado fuerte y repentinamente; presenciar una pelea; que le peguen y regañen frecuentemente y con intensidad. Y en general, cualquier impresión fuerte.

³⁶ Los animales que habitaban bajo la tierra como las arañas y alacranes, que eran considerados dioses, también les llamaban *ohuican chaneque* (Serna, 1987, cap. XIII:380).

³⁷ En Santiago Yancuihtlalpan, en la Sierra Norte de Puebla, un tipo de *nemouhtil* resulta del encuentro con un aire (*ehecatl*). Este tipo de aire incluye los espíritus -buenos y malos- que habitan en los ríos, cuevas y cruces de caminos, así como las almas de los muertos y los aires naturales -aires y miasmas- que, aunque con menos intensidad, representan un peligro (Signorini, 1982:315). En San Andrés Tzicuilan, también Sierra Norte, el susto puede ser provocado por un *yohualehecatl*, aire de noche (Segre, 1982:84).

Los caminos, bosques, cuerpos y corrientes de agua, cuevas, barrancas, incluso hormigueros,³⁸ eran sitios hostiles poblados por seres invisibles que podían atacar o adherirse al hombre. La naturaleza terrestre y acuática, esto es, fría, de aquellos seres divinos los hacía ávidos de la fuerza caliente del *tonalli*. El paso por tales lugares implicaba para el caminante un contacto con lo cargado de energía o la ofensa a lo que pertenecía a los dioses, lo cual generaba enfermedades en el hombre, como podía ser la ocasionada por la pérdida del *tonalli*. El daño más común se originaba por un tropiezo o una caída. El temor que se tenía a este evento era “la proximidad súbita a la superficie de la tierra cuando la caída iba acompañada de una repentina alteración del ánimo”. Tal suceso era aprovechado por los seres sobrenaturales que se encontraban sobre la tierra para agredir al caído (López Austin, 1996, I:248, 291, 404). La experiencia súbita de miedo que provocaba la caída originaba un desequilibrio corporal que hacía al *tonalli* abandonar a la persona, momento sumamente oportuno para los habitantes de los lugares peligrosos de apoderarse de la entidad anímica.

Laura Romero propone que la causa primera del espanto entre los nahuas de Tlacotepec, y que permite definirlo, es la pérdida del *tonal* a consecuencia de un susto inducido, principalmente a través de una caída, por los seres sobrenaturales habitantes de los “lugares bravos” como ojos de agua, cuevas o amates (Romero, 2006:229-230, 282).³⁹ En el caso de los antiguos nahuas, no existen datos que permitan asegurar si el tropiezo era un suceso accidental o provocado por los seres divinos (López Austin, 1996, I:404).

³⁸ En estos lugares los brujos de Xolotla conjuran el *itonal* de la persona a la que quieren provocar algún daño, como más adelante veremos.

³⁹ El riesgo de perder el *tonal* en los lugares peligrosos aumenta durante las horas en las que el Sol se encuentra en crisis: el amanecer, el mediodía y el anoecer. Así, se evita encontrarse durante esos periodos fuera del hogar y, de no ser posible, mantenerse alerta para evitar cualquier encuentro no deseado (Romero, 2006:231). Sobre los momentos críticos del Sol véase el apartado 3.1.1.

La preocupación por una caída era un tema cotidiano entre los nahuas, de ahí que fuera incorporada la expresión “no te vayas a caer” tanto en los saludos nobles (*ma timohuetzitzino*) como en los populares (*ma timohuetziti*) (Escalante, 1990:38; 2004b:264).⁴⁰ Pablo Escalante (1990:39; 2004b:265) comenta que esta expresión, junto con otras formas verbales de saludo, no tendría otro sentido más que el buen deseo de que la persona interpelada no tropezara o cayera. Creo que el saludo pudo ir más allá de ser una mera fórmula de cortesía y referir al temor de perder el *tonalli* por causa de una caída, la cual fue una etiología común del espanto.

Tras haber enfermado se consultaba al *ticitl*, quien pronosticaba la causa del padecimiento: el enojo del dios, así como el lugar donde fue contraído. Entonces, el enfermo debía ofrendarle copal, velas, flores, papel, comida y bebida, en el río, el cerro o en el cruce caminos con el fin de aplacarlo (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. I:191; tratado VI, cap. I:195). La oblación pudo haber tenido el fin de ofrecer a la deidad encolerizada un intercambio por el *tonalli*, de tal manera que los elementos que la constituían serían de calidad caliente y de olor agradable, que fungirían como sustitutos de la entidad anímica (Romero, 2006:249, 266-267; véase Castro, 1995:334).

La actitud que debe tomarse durante la estancia en los lugares salvajes debe ser propiciatoria: se les debe llevar ofrenda a sus dueños y rogarles. Esto evitará el posible daño. Cuenta una informante partera xoloteca que una mujer embarazada fue a lavar con su madre a un pozo. Al finalizar, aquélla fue a hacer del baño y cuando regresó ya había abortado. Del susto de haber perdido al niño enfermó y vivió sólo dos años más. El descuido de la embarazada en su relación con lo divino, con el

⁴⁰ También encontramos la misma expresión en el saludo que se daban aquellos seres primigenios, los gigantes: “no se caiga usted”, pues el que se caía ya no se levantaba, señala los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:5). Este saludo se explica con base en la deformidad de sus extremidades inferiores, lo cual les daba poca estabilidad para mantenerse en pie (Echeverría, 2009b:67).

dueño del agua, provocó que éste se apoderara del alma del ser más débil, el feto, que murió instantáneamente. Y debido al miedo súbito que experimentó la mujer al haber abortado se desprendió su *itonal* del cuerpo, el cual fue retenido por el mismo dueño. Afirma la informante que “el agua de ese pozo es mala porque es cimarrona, ahí está su dueño”. Como la señora nunca le pidió al agua que soltara su *itonal* falleció tiempo después. Los síntomas fueron adelgazamiento extremo, paño y llanto constante.^{41 42}

Otra de las causas que provocaba el abandono violento del *tonalli* eran los encuentros con las apariciones nocturnas, como las que revisamos en el apartado anterior, pero sólo los temerosos eran susceptibles de tal daño. De los diferentes seres que moraban en los cruces de caminos encontramos a las *cihuapiltin*, de quienes se decía que eran las “habitantes de las encrucijadas” (*omaxac chaneque*) (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. X:6).⁴³ Estas mujeres divinizadas descendían a la Tierra en cinco fechas específicas del *tonalpohualli*,⁴⁴ y principalmente se aparecían en las encrucijadas (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. X:79). El encuentro con ellas era funesto: se posesionaban de la gente y provocaban parálisis en diferentes partes del cuerpo (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. X:6). Carlos Viesca (2008:97) sugiere que su encuentro probablemente también tenía como consecuencia el susto.

Determinados animales fueron considerados *tetzahuatl* al ser pronóstico de desgracias. La risa del *huactli* pronosticaba muerte, enfermedad o prisión; el canto del tecolote también era augurio de enfermedad y muerte; la lechuza, de la que “mucho se espantan” (*cenca momauhtia*), vaticinaba las mismas desgracias. Cuando la comadreja pasaba en frente de la gente o entraba a las casas decían que alguien les

⁴¹ El cambio de ideas generacional es notable en este ejemplo. La matriz de pensamiento antiguo está bien arraigada en la informante, quien tiene más de 70 años y cuya propia actividad la ha hecho acreedora a otro tipo de conocimientos. En cambio, a pesar de tener de más de 50 años, su hija señaló que la causa de muerte de la señora fue diabetes.

⁴² Sobre el robo del *itonal* del feto por el arcoíris, véase el final del apartado 3.10.

⁴³ Sobre las *cihuapiltin* y los cruces de caminos, véase el apartado 7.3.

⁴⁴ Véase el apartado 3.1.3 Prácticas defensivas...

levantaría calumnia; y al ser vista el cuerpo se estremecía de espanto (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:23, 35-37, 39). Las serpientes, ciertas aves y otros animales que se atravesaban en frente de la gente o que se introducían en sus moradas, eran nahuales o dioses que intencionalmente se les presentaban para provocarles un mal o asustarlos. Así, al encuentro con estos animales la gente les hablaba como si fueran personas y les decían, entre otras cosas: “*otzomech aochihua atzonech miquitlani intlacanahualli*, quizás por ventura este hombre nahualli me viene a hechizar, o a anunciarme la muerte”. En el caso de las serpientes, cuando se atravesaban delante decían que les cortaba el hilo de la vida (*coatl onechohuiltequi*). La causa de estos encuentros se debía a la enemistad y odio de algún *nahualli* hacia alguien, o al enojo de un dios (Serna, 1987, cap. XIII:380-381; Ruiz de Alarcón, 1987, tratado I, cap. IX:149).

Al ver a la serpiente *metlapilcoatl* -considerada como *nahualli* o dios- huían de ella, pues la tenían por pronóstico de “muy grandes males, muertes, hambres y pestes” (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado I, cap. IX:149). El encuentro con otra serpiente, la *tetzauhcohuatl*, que era llamada así por la poca frecuencia con que se dejaba ver, es un muy buen ejemplo de la experiencia de terror que representaba la presencia de determinados animales. Decían que: “El que la ve se aterroriza mucho; por esto muere de miedo, o quizá enferma gravemente. Por esto la llamaron serpiente del augurio” [*In aquin quitta cenca momauhtia; ic mauhcamiqui, anoce cenca cocoya. Ic contocayotique tetzauhcohuatl*] (*Códice Florentino*, lib. XI, en Sahagún, 1969b:118-121).

El sustantivo *tetzahuitl* deriva del verbo *tetzahuia*, que refiere a la acción de tener alguna cosa por agüero, espantarse en extremo y escandalizarse (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 111r). Entonces, el escándalo y el terror que provocaban ciertos animales, los

eventos naturales como eclipses y cometas,⁴⁵ e incluso las personas consideradas *tetzahuitl*, como la adúltera (*tetzauhcihuatl*) (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. XV:56) o el hijo nacido de una relación reprobada (*tetzauhiltzintli*) (Motolinía, 1996, cap. LXXII:449), se debía a su naturaleza funesta que vaticinaba o acarreaba desgracias (véase López Austin, 1996, II:276, nota 68).⁴⁶

Tetzahuia está relacionado con los verbos *izahuia* y *tlapololtia*, pues ambos significan escandalizarse (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 57r). Es interesante este último vocablo porque indica que, además de la pérdida del *tonalli* que podía sufrir la persona por el susto desmedido ante un *tetzahuitl*, sus facultades mentales podían verse lesionadas al ser dañado su corazón, cede principal del intelecto (López Austin, 1996, I:212), al grado de enloquecer. Esta serie de ideas se apoyan en las diferentes acepciones de *tlapololtia* proporcionadas por Molina en ambas secciones de su *Vocabulario...*: “escandalizarse”, “...desatinarse y turbarse”, “turbarse el corazón” (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fols. 57r, 115v; sección náhuatl-español: fol. 132v).⁴⁷

El buen funcionamiento del *tonalli* y del corazón fue uno de los rasgos que determinaban la salud. El primero le proporcionaba al individuo calor, fuerza, valor y crecimiento; mientras que el segundo abarcaba los campos de la vitalidad y el conocimiento, entre otros (López Austin, 1996, I:207). Debido a la estrecha comunicación que existía entre ambos, los daños que sufría uno repercutían igualmente en el otro. Por esta razón, el susto y la locura están relacionados: el primero afecta principalmente al *tonalli*; mientras que la segunda perjudica el corazón. Una experiencia repentina de terror podía precipitar una acumulación súbita de flema en el corazón que producía locura o epilepsia (Ortiz de

⁴⁵ Véase el capítulo 3.

⁴⁶ *Tetzahuitl* también fue el nombre que recibió Huitzilopochtli, que denotaba su comportamiento portentoso y terrible (véase el apartado 6.1 Seres humanizados o seres monstruosos...).

⁴⁷ Sobre el sustantivo *motlapololtiani*, uno de los conceptos para referirse al loco, que deriva del verbo *tlapololtia*, véase Echeverría, 2005.

Montellano, 1979:92).⁴⁸ El brujo nombrado *tlahuipuchtli*, traducido por fray Juan Bautista como “sahumador luminoso”, andaba de noche por las montañas echando fuego de la boca para espantar. Este susto provocaba locura o muerte (Bautista, 1965:152; López Austin, 1967:93). Precisamente, el vocablo *tlamauhtli* refería al que enloquecía por causa del miedo o un espanto (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 54v; Siméon, 2002:612). Esta idea resuena en nuestros días. Para una curandera de Tlacotepec, la locura se debe a un espanto no atendido y que se ha agravado (Romero, 2006:255, 267). De igual manera, otros grupos nahuas de Puebla conciben la locura como una de las consecuencias del susto (Segre, 1982:185; Signorini y Lupo, 1989:134-135; Castaldo, 2002:27).

Bien la transformación del brujo en animal podía originar un susto en la persona odiada, que sería el caso de un *nahualli*; o bien el brujo puede conjurar el *itonal* de alguien y retenerlo, como ocurre en Xolotla, y que podría tener su símil en el brujo antiguo llamado *tetonalitlacoani* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 11r), “el que daña el *tonalli* de la gente”. Aunque parece no haber susto de por medio en el segundo caso, sí hay abandono de la entidad de forma involuntaria. Para embrujar a alguien en aquella comunidad y lograr su muerte, los brujos confeccionan un muñeco -también puede ser una piedra, cabello o tierra de panteón- que funge como doble de la persona, el cual es llamado *tetzontli*. En él se se asentará ésta, y recibirá su mismo nombre. Después se dirigen con el muñeco a un hormiguero, un pozo, un río, un arroyo o a una barranca, lugares peligrosos habitados por seres sobrenaturales ávidos de calor -como ya se ha señalado-, y lo invocan con el nombre de la persona, esto es, llaman a su *itonal*. Le dicen: “vente, aquí quédate”. En tales lugares

⁴⁸ Véase una explicación más detallada sobre el daño ocasionado por la flema en el apartado 5.3.4.1 Terapéutica.

salvajes queda retenida la entidad anímica de la gente conjurada.⁴⁹ ⁵⁰ La llamada del *itonal* por el brujo es muy similar a la que se efectúa en el ritual terapéutico contra el susto para reincorporarlo en el espantado.

Las fuentes también hablan del susto que podía sufrir el bebé en el vientre materno. La partera exhortaba a la embarazada a que no viera algo que la asustara, porque le provocaría susto al niño. También le ordenaba que no levantara cosas pesadas, que no corriera, “que tampoco la asuste alguien, que nadie la espante” [*amo no ac quimauhtiz, ayac quizahuiz*], porque decían que enseguida abortaría la madre (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XXVII:156, 158). La relación entre la mujer encinta y su producto era tan estrecha, que cualquier impresión que sufriera aquella era resentida por éste pero de forma amplificadas. De tal manera que al ser asustada, el nonato, carente de *tonalli* -que lo hacía un ser sumamente débil-, moría instantáneamente.

Una información íntimamente vinculada a lo anterior refiere que si la embarazada salía de noche, debía poner sobre su vientre un poco de ceniza, pues de esta manera no se encontraría con alguna aparición y así conservaría a su hijo (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:73). Al colocarse ceniza sobre el vientre, la mujer le proporcionaba de forma directa calor al niño, que se traducían en fuerza. Este mismo calor le proveía a la madre el recurso necesario para alejar de sí a las apariciones nocturnas consideradas de naturaleza fría, y en dado caso de que la aparición no pudiera ser evitada, protegerse de ella.

Otra fuente señala que “...si algún niño nace moreno como lo es su padre o madre dicen las viejas que algún negro asió de la madre estando preñada y por eso salió el niño moreno de miedo que en el vientre le tuvo” (*Costumbres, fiestas...*, 1945-48, fol. 364v:56). Creo entender que, ya en un contexto colonial, si un niño nacía con la tez más morena de lo usual

⁴⁹ En San Andrés Tzicuilan, Cuetzalan, el susto puede ser el resultado de una brujería provocada por envidias o por rencores en contra de la víctima (Segre, 1982:79).

⁵⁰ Para ver el mismo proceso de pérdida del *itonal* por acción de la brujería entre los nahuas de Atla, vecinos de Xolotla, consúltese Montoya, 2008:163.

entre los indígenas, se debía a que estando él en el vientre su madre fue agarrada fuertemente por un negro.⁵¹

En Xolotla, cuando una mujer embarazada sufre un susto, el efecto en el niño puede manifestarse a través de un defecto físico. La explicación que dan en Tlacotepec de la transmisión intrauterina del espanto es que al alimentarse el bebé con la sangre de la madre, la unión de sus *tonal* es tan fuerte que lo que le suceda a ella repercutirá en aquél (Romero, 2006:232). De igual manera, una partera xoloteca no recomienda que se le pegue a un recién nacido para provocarle el llanto, porque la madre se puede espantar y este susto se lo transmitirá a su bebé, debido a que todavía se encuentra unido a ella.

Otra causa de espanto, y para la cual contamos con un concepto particular, refiere al susto que recibía el que estaba dormido, el cual era llamado *tetzicunotiliztli* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 59r). El análisis semántico de tal voz nahua aporta datos muy interesantes sobre la expresión corporal del miedo ante una situación específica. El sustantivo proviene del verbo *tzicunoltia.nite*, que significa “espantar, o amedrentar a otro, reprehendiendo y corrigiendo, haciéndole tornar sobre sí, de manera que tenga empacho y vergüenza, o espantar al que duerme” (*ibid.*, sección náhuatl-español: fol. 152r). Este verbo proviene a su vez del verbo *tzicunoa*, sollozar o hipar (*idem*), gemir y suspirar, agrega Siméon (2002:728); mientras que sollozo o hipo es *tzicunoliztli* (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 152r). El hipo o el sollozo pudieron haber constituido signos corporales del que había sido avergonzado. Igualmente, la experiencia de sobresalto que sufría el que era despertado súbitamente pudo haberle producido hipo. De esta manera, una traducción muy literal de *tetzicunotiliztli* es “la acción de provocar el sollozo o el hipo a alguien”.

⁵¹ De acuerdo con Pablo Escalante (comunicación personal, enero de 2012), esta creencia pudo proteger el honor o justificar a la mujer indígena que había tenido encuentros sexuales con un negro.

5.3.3.2 Síntomas

Anteriormente se comentó que las descripciones que hicieron los informantes de Sahagún de la actitud propia de la persona miedosa, corresponden en cierta medida con algunos de los síntomas que presenta el enfermo de susto registrados en la actualidad. Esto da pie a pensar que el temeroso vivía en un estado constante de espanto. La forma de exposición de este apartado, entonces, consistirá en señalar los rasgos que identificaban al *mauhcatlacatl* consignados en el *Códice Florentino*, para luego contrastar algunos de ellos con los síntomas que actualmente se presentan en ciertas comunidades nahuas, y que son compartidos por otros grupos indígenas.

El retrato de aquéllos que nacían en signos de día *mazatl* contiene la información más detallada sobre la personalidad pusilánime, la cual se ve complementada con la actitud que tomaban los temerosos ante la presencia de un *tetzahuitl*. De quien nacía en *ce mazatl* decían que “se espantaba mucho; sólo vivía pensando en sus miedos; sólo andaba con sus temores; sólo vivía teniendo mucho miedo; bien se desmayaba de temor [literalmente, moría su corazón]”⁵² [*cenca momauhtiaya, zan imahuiz in quimattinenca, zan imauhcac in nemia, zan mamauhcanenca, huel yolmiquia*] (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. III:10).

Una actitud similar de desconsuelo mostraban los miedosos que escuchaban la risa del *huactli*:

...sólo van pensando, van preocupándose; ya no se alegran; ya no hablan en voz alta; ya no hablan; ya en ninguna parte está contento su corazón; sólo van empeorando; andan caminando; en su interior van hechizados; por cualquier cosa se preocupan; ya no están en paz; en vano siguen por la tierra... (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:27).

Comentan en Xolotla que la persona que se asusta queda impresionada. Con cualquier cosa que oye piensa que nuevamente la van a

⁵² Traducción propia.

espantar, tal como el que nacía en *ome mazatl*, quien se asustaba por fuertes ruidos (*mocuicuitihuetzi*) (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. X:37). Un informante narró el caso de un joven de 15 años que sufrió un fuerte susto por causa de una serpiente. Debido a que su enfermedad nunca fue tratada empeoró con el tiempo, al grado de volverse loco. Vivió asustado alrededor de 50 años. Veía visiones, corría, huía y gritaba. Creía que la víbora venía cada vez que se aproximaba una persona y se espantaba. Desconfiaba de toda la gente.⁵³ Esto concuerda con la idea afirmada en Tlacotepec de que un susto no atendido desemboca en locura.

El miedo a la gente y su desconfianza provocada por el susto se asemeja a la actitud de evitación que también mostraba el que había nacido bajo el signo de día dos venado: “se esconde, vive escondiéndose, se esconde de la gente, anda siguiendo de lejos a la gente...” (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. X:37).

Según lo señalamos al inicio del apartado, la pérdida del *tonalli* provocaba un estado de frialdad en la persona debido a que la entidad anímica le dotaba del calor necesario. De la misma manera, el temeroso por nacimiento poseía una naturaleza fría originada por la debilidad de su corazón y su *tonalli*, lo cual lo hacía demasiado susceptible a espantarse ante cualquier evento sorpresivo. De hecho, toda situación de miedo producía una sensación de frío. Los nahuas asentaron que el *mauhcayollo*, el de corazón miedoso, “como que no tiene fiebre, tiembla de frío” (*yuhquin aatonahui, huihuiyoca*) (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. X:37). Ese temblor corporal era una manifestación provocada por el miedo, pues en su forma causativa, *huihuiyoquiltia* significa “dar miedo a alguien, asustarlo, hacerlo temblar” (Siméon, 2002:759). Igualmente, otras de las sensaciones que experimentaba el medroso ante los ruidos fuertes: temblor de labios (*iten huihuiyoca*) y del corazón (*iyollo papatlaca*)

⁵³ La persona que “ve fantasmas, ve cosas, ve visiones” es llamada en Xolotla *moixpatlani*, que refiere a “cambiar la forma de ver”.

(Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. X:37), eran promovidas por el frío (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fols. 79v, 158r).⁵⁴

Contrario a lo expuesto, López Austin (1996, I:236-237) cita un documento del siglo XVIII de Ribadeneyra y Barrientos en el que se afirma: “Cuando a alguno le da calentura, dicen que se fue el tonal, que es su calor natural que piensan viene del Sol”. De acuerdo con el historiador, esta creencia concuerda con las concepciones nahuas actuales que asocian la ausencia de la “sombra” con la fiebre.⁵⁵ La explicación que proporciona López Austin sobre esta información es que el *tonalli*, además de ser una de las fuentes de calor corporal, tenía la función de regular la temperatura del cuerpo e impedir que otras fuentes dominaran el organismo, elevando su temperatura de forma perjudicial. Sin embargo, dicha información no nos debe llevar a pensar que la pérdida del *tonalli* no producía enfriamiento corporal, como fue el caso de Ortiz de Montellano (1997:187). El abandono de la entidad anímica sí provocaba un enfriamiento del cuerpo, y lo hacía por dos vías: la propia ausencia calórica proporcionada por el *tonalli*, y la invasión del miedo-frío en el cuerpo.⁵⁶

Uno de los síntomas más característicos del susto es la palidez, de la cual se percataron bastante bien los antiguos nahuas:

Si alguien habla fuerte o alguien golpea, si hace ruido con los pies, [el temeroso] se pone pálido de miedo, se pone blanco, como si ya no tuviera más sangre, sólo como papel blanco, su corazón salta, su corazón tiembla como si de repente sonara como una sonaja...⁵⁷ [...in *aca tlaquauhtlatoa, anozo aca tlacocomotza, tlatiticuitza*,⁵⁸ *ciyocopini, iztaya, yuhqui aoc ezzo, za*

⁵⁴ Según Molina (2004, sección náhuatl-español: fols. 79v, 158r), ambos verbos, *huihuiyoca* y *papatlaca*, significan temblar de frío. La especificidad de cada uno nos la ha proporcionado un informante. Con el verbo *huehueyocaz* se precisa un movimiento horizontal, se agita la persona. Mientras que el verbo *papatlacaz* indica movimientos verticales, pequeños saltos. Ambos temblores son producidos por el miedo.

⁵⁵ El actual concepto de “sombra” deriva de la creencia en el *tonalli* (López Austin, 1996, I:223-224).

⁵⁶ Véase el apartado 5.3.4.1 Terapéutica.

⁵⁷ Traducción propia.

⁵⁸ Véase el verbo *tetecuitza*.

*yuhquin amaztalli, iyollo chocholoa, iyollo papatlaca,*⁵⁹ *yuhquin tlacalatztiuetzi iyollo...*] (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. X:37).

Un pequeño paréntesis. Los verbos *tlacuauhtlatoa* y *tlacocomotza* refieren a ruidos relacionados con la guerra. Con el primero, vuelto agentivo (*cuauhtlato*, *cuauhtlatoani*), se les nombraba al *tlacateccatl* y al *tlacochcalcatl*, altos jefes militares (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. VI:24). Mientras que el segundo verbo, sustantivado, *tlacocomotzaliztli*, refería al pisoteo de la batalla, al ruido de la guerra (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 118r; Wimmer, 2004: entrada *tlacocomotzaliztli*). Estos datos son otros más de los que nos hablan sobre el terror a la guerra que experimentaba el cobarde, que incluso hacía que su *tonalli* lo abandonara.

La falta de color del que se asustaba se debía a la ausencia de la sangre en su cuerpo, como sugirieron los antiguos nahuas. Con los verbos *ciyocopini* e *iztalehua* -éste es semejante a *iztaya*- expresaron la palidez de la persona por causa del miedo y la enfermedad. El verbo *xiuhcaliui* también indicaba estar descolorido por las mismas razones (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 39v), pero precisa que la persona se ponía verde. En nuestros días, la palidez es uno de los signos característicos de la ausencia del *tonalli*. Una xoloteca afirma que al asustarse la persona “se les va la sangre”; “los niños se ven transparentes, se ve el puro pellejo y adentro se ve pura agua”. La sangre sale y se queda en el lugar donde se espantó la persona, comentan los nahuas de Tlacotepec (Romero, 2006:237). Por tal motivo, una hemorragia es causa de pérdida de la sombra (López Austin, 1996, I:234-235).

En la actualidad se cree que la sangre es el medio por el cual el *tonalli* fluye a través del cuerpo. Así, Holland (1990:100) afirma para los tzotziles que tal líquido es la “expresión material y tangible del espíritu humano”. El diagnóstico que permite saber si una persona está enferma de espanto es sintiendo su pulso, el cual se palpa principalmente en las

⁵⁹ El verbo compuesto *yolpapatlaca*, “tembló o se enfrió el corazón”, es utilizado en Xolotla para denotar el miedo.

articulaciones. Por tanto, la ausencia del mismo indica la salida del *tonalli* y el estado morbosos. Al provenir el pulso del corazón, un informante afirmó que este órgano “es la expresión física del espíritu”.

A diferencia de las comunidades indígenas del presente, los nahuas no relacionaban el pulso con la circulación de la sangre, pues a aquél llamaban *tlalhuatl itetecuica* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 99v), “el latido de los nervios”, y al localizarse algunos de ellos, así como ligamentos y tendones, entre las coyunturas, y que se percibieran sus movimientos, hizo que se les atribuyera concentración de fuerza vital (López Austin, 1996, I:178).

Retomando el texto náhuatl antes citado, la pérdida de la sangre y la afectación del corazón, representada en saltos, temblores y probables desprendimientos internos en el órgano, eran consecuencia de un susto.

Ahora bien, cuando la aparición del gigante se le mostraba al temeroso: “Desmaya, se le [...] [muere] el corazón, ya no [...] tiene saliva; su paladar está bien seco; está boquiseco; su boca está pegajosa, ya no está húmeda; ya no se humedece su boca” [*Huel zotlahua, yolmiqui, aocmo chiche; huel icopac tlaoaqui; icamac tlapolihui; icamac tlazazalia; aocmo tlapalti; aocmo tlapaltia in icamac*] (Códice Florentino, lib. V, en Sahagún, 1969b:50-51).

Un susto extremo provocado por la aparición de un ser sobrenatural podía derivar en desmayo, cuya explicación médica era la muerte del corazón (*yolmiquiliztli*). Esta grave afectación del órgano era a su vez ocasionada por una acumulación de flemas en el pecho que presionaban a aquél. Otra de las consecuencias de dicha presión era la falta de saliva, que originaba una gran sequedad de la boca y la lengua (Códice Florentino, lib. XI, párr. V, en López Austin, 1971:155).⁶⁰

La ausencia de saliva puede ser resultado de una deshidratación provocada por vómito y diarrea constantes e intensos, los cuales son

⁶⁰ La acción patológica de las flemas y las enfermedades que producía son expuestas en el apartado 5.3.4.1 Terapéutica.

algunos de los síntomas actuales de la persona asustada (Ortiz de Montellano, 1997:262; Romero, 2006:237; nahuas de Xolotla).⁶¹ A estos síntomas se puede añadir la pérdida de peso que identificó Francisco Hernández (1959, tomo III, vol. II, lib. XIX, cap. XXIV:196): los asustados “enflaquecen poco a poco”. Esta sintomatología no le fue ajena a los antiguos nahuas, pues varias de las plantas destinadas contra el susto, el desvanecimiento y, por lo tanto, el fortalecimiento del corazón, como la *tlacopatli*, *apoyomatli*, *tzopelicpatli*, *chichicezpatli* y *tzoyac*, también estuvieron dirigidas a aliviar a los “disintéricos”, “el dolor de vientre” y detener la diarrea (*ibid.*, tomo II, vol. I, cap. XCVI:123; cap. CL:212; cap. XXIII:283; tomo III, vol. II, cap. XVII:131; cap. XXIV:196).⁶²

Estos son los síntomas que he podido detectar en las fuentes y que tienen su correlato en época actual. No obstante, debieron haberse identificado otros más, de los que desgraciadamente no contamos con su registro o no he podido localizar. Ruiz de Alarcón (1987, tratado IV, cap. III:182) describió los signos de una enfermedad que perjudicaba a los niños, algunos de los cuales podrían corresponder al susto. Sin embargo, el religioso la identificó con la “gota coral y alferecía”, esto es, la epilepsia. Los síntomas descritos son: “suelen asombrarse y dar gritos como si vieran alguna cosa espantosa, lo mismo cuando despiertan dan voces y lloran como espantados, y sin ningún motivo exterior suelen perder el sentido y quedar como muertos y otros hiriendo”.

A continuación señalaremos los síntomas de la enfermedad del susto que ha descrito la etnografía, omitiendo los que ya han sido comentados: decaimiento, somnolencia, aunque también puede haber dificultad para dormir, asco, intranquilidad, tristeza, desinterés, pesadillas, inflamación del vientre, cara, manos y pies; pérdida del brillo de los ojos -que indica la

⁶¹ Para remediar el mal producido por el susto en Xolotla, se recomienda, entre otras cosas, ingerir panela (piloncillo) y beber un vaso de agua. Este último remedio se debe a que el espanto “puede producir sed”.

⁶² La presencia de síntomas como diarrea y vómito ha hecho que algunos autores como Ysunza (1976:72), reduzcan el susto a una enfermedad orgánica identificada con las parasitosis intestinales.

presencia del *tonalli*; sensibilidad exacerbada y dar brincos mientras se duerme (Signorini, 1982:315; López Austin, 1996, I:248-249; Ortiz de Montellano, 1997:262; Romero, 2006:130, 163, 237). En el caso particular de los niños, se indica la dificultad para mamar, lloro constante y sin razón aparente (Romero, 2006:237); y la aparición de “manchas en la cara como si tuvieran lombrices” (Xolotla).

Respecto al tiempo que podía vivir una persona sin *tonalli*, los antiguos nahuas creían que no pasaba más de un día. Algunos brujos llegaban a caer en manos de la gente y les cortaban violentamente los cabellos de la coronilla, medida que dejaba sin protección al *tonalli* lo cual producía su salida. De no recuperar su entidad anímica, el brujo moría al día siguiente (*Códice Florentino*, lib. IV, en Sahagún, 1969b:165). En el caso de la comunidad de Xolotla, no hay consenso sobre el periodo de vida de una persona asustada. Se afirma que se puede vivir en tal estado de tres a cinco meses. Si la persona es fuerte puede prolongarse su vida hasta cinco años, pero si no lo es tanto sólo tres. Sin embargo, como en el ejemplo que vimos arriba, se puede llegar a vivir hasta 50 años espantado, pero a costa de padecer un gran mal: la locura. Por último, alguien más señala que si el asustado se enferma a la vez de otros males puede morir.

5.3.4 Centros de concentración de *tonalli* y terapéutica

El primer paso del proceso terapéutico del susto implica el diagnóstico de la enfermedad, el cual pretende determinar si el *tonalli* ha abandonado a la persona por medio de la observación del pulso, sobre todo en las articulaciones.⁶³ De esta manera, se infiere cuáles son los lugares donde se concentra la entidad anímica, siendo la cabeza su asiento principal, razón por la que los productos curativos se aplicaban en la mollera, el cabello, la frente y el rostro en el siglo XVII (Ponce, 1987:7, 10;

⁶³ Para los nahuas de Tlacotepec, un latido rítmico y suave es señal de salud; mientras que uno arrítmico y fuerte es signo de enfermedad (Romero, 2006:120). En Xolotla, la ausencia de latido es indicador de la falta del *itonal*.

Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. III:199; Serna, 1987, cap. I:284; López Austin, 1996, I:235). Asimismo, en la llamada del *itonal* en Xolotla se le pide que se asiente de nuevo en la cabeza: “¿a dónde andas paseando?, aquí vente, aquí vente en tu cabeza, aquí estate donde estabas”.

Para precisar la relación existente entre las coyunturas y el *tonalli*, debemos retomar el concepto de “centro anímico” acuñado por López Austin en 1980 (1996, I:197), que define como:

...parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas.

Las coyunturas y las pantorrillas fueron clasificadas por el historiador como “centros anímicos menores”, en los que se concentra “fuerza vital y son muy vulnerables a los ataques exteriores” (*ibid.*:217). Las articulaciones eran consideradas “puntos débiles por los que podían penetrar al organismo las fuerzas sobrenaturales, que se alojaban entre los huesos para causar trastornos” (*ibid.*:177).

Además del perjuicio que provocaban las fuerzas sobrenaturales sobre las coyunturas, las emanaciones de la mujer recién parida también las dañaban, especialmente las de los niños. Por tal motivo, cuando una mujer iba a visitarla acompañada de sus hijos, aquella les ponía ceniza en las rodillas, muñecas, tobillos y espinillas; también en las sienes y las frentes. De no hacerlo, andarían tronando de las articulaciones (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:73). De manera muy similar, cuando se va a ver a un difunto en Xolotla, se les unta a los niños ruda o ajo en su ropa, o en las coyunturas. Faltando a este procedimiento, el *iyoclimicqui*,

la “respiración del muerto”, se introduce en sus cuerpos y los espanta, lo que provoca dificultad para dormir.⁶⁴

La terapéutica actual del susto pone en evidencia otros lugares de concentración de *tonalli*, tales como la nuca, los empeines o las plantas de los pies (Romero, 2006:120) y las axilas. Es posible que en la antigüedad, el espacio entre los omóplatos también fuera punto de acumulación de *tonalli* (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. III:199).⁶⁵ Para los nahuas de Xolotla, y del municipio de Pahuatlán en general, la palma de la mano posee una importante concentración de *itonal*, pues en la curación se toma la palma del enfermo y se le llama a través de ésta a la entidad anímica para que regrese.⁶⁶ Dicha práctica tiene su antecedente colonial. Pedro Ponce (1987:10) registró que una de las formas que tenía el *tetonalmacani*⁶⁷ de hacer regresar el *tonalli* del niño espantado era mirándole la mano, entre otras acciones.

Me permitiré narrar brevemente un relato sobre canibalismo contado en Xolotla, que enfatiza la palma de la mano como lugar de concentración anímica. Una persona de edad que iba a trabajar hacia Veracruz pasó la noche en el tapanco de una casa totonaca. Al no poder dormir, vio como desnudaban un cuerpo humano, lo descuartizaban y ponían la carne en masa para tamal. Ya en la mañana le ofrecieron tamales para desayunar pero él no aceptó; le rogaron que por lo menos se llevara unos cuantos. Solamente aceptó uno y se fue. En el camino partió el tamal en dos y vio una mano, la cual le dijo: ¡no me comas! La narradora señaló que en la mano estaba el *itonal*.

Al ser llamada la entidad anímica con el mismo nombre de la persona en la terapéutica del susto, se establece una misma identidad

⁶⁴ Sobre el *iyoctli* y las encrucijadas, véase el apartado 7.3 Las *cihuateteo* y los cruces de caminos.

⁶⁵ Una informante comentó que la fuerza física de la persona se concentra desde la coronilla hasta la mitad de la espalda. Es de suponerse que en esta región del cuerpo se asienta principalmente el *itonal*, que abarca el espacio entre los omóplatos.

⁶⁶ Entre los nahuas de Atla, véase Montoya, 2008:177.

⁶⁷ Este tipo de especialista médico se abordará más adelante.

entre ésta y su *itonal*, por lo que haber ingerido la mano hubiera implicado comerse a la propia persona viva. Un aspecto muy interesante que se infiere del relato es que el *itonal* permanece en las partes del cuerpo que lo concentran aún si se encuentran separadas de éste (*véanse* López Austin, 1996, I:240; Romero, 2006:130), siendo el cabello y las uñas los casos más ampliamente registrados. Los recortes de ambos deben ser conservados durante toda la vida con el fin de evitar la pérdida del alma, tal como fue registrado por Guiteras (1996:103) en los 60 para los tzotziles. Incluso, cuando los niños xolotecos son aún muy pequeños se les debe evitar cortar las uñas por el riesgo de que se espanten. Los antiguos nahuas mantenían una práctica diferente respecto a los recortes de uñas: los arrojaban al agua para ofrecerlos al animal fantástico *ahuitzotl*, pues decían que así las hacía salir bien (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:43).

5.3.4.1 Terapéutica

Antes de comenzar el desarrollo del apartado, quiero advertir al lector que aunque me he propuesto exponer por separado la etiología y la terapéutica del susto para fines metodológicos, esto no siempre resulta conveniente, pues ambos aspectos son inseparables en la medicina nahua, tal como lo hacen ver con insistencia los textos médicos sahaduntinos, entre otros. Por tal motivo, aquí se abordarán algunas etiologías para enseguida presentar su tratamiento.

El *ticitl* o *tepatiani* era el nombre genérico que recibía el médico en la sociedad nahua. Una especialidad médica refería a aquellas personas que restituían el *tonalli* de la gente, quienes eran llamados *tetonaltiani*,⁶⁸ *tetonalmacani* o *tetonallaliqui*, literalmente “el que proporciona el *tonalli* a la gente”; “el que da el *tonalli* a la gente”; y “el que asienta el *tonalli* en la gente” (Serna, 1987, cap. I:284; Ponce, 1987:7; Bautista, 1965:151; López Austin, 1967:108).

⁶⁸ Ruiz de Alarcón (1987, tratado VI, cap. II:197) traduce el plural de *tetonaltiani*, *tetonaltique*, como “las que tornan el hado o la fortuna a su lugar”.

Aunque los adultos también se enfermaban por la ausencia de dicha entidad anímica, estos médicos casi siempre atribuían como causa general de enfermedad del niño la pérdida del *tonalli*, cuya curación dependía de su regreso y reinsertión en el cuerpo del pequeño (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. II:197; Serna, 1987, cap. I:284). Los médicos disponían de varios recursos mágicos para determinar el abandono del *tonalli*. Uno de ellos era colocar su rostro sobre un recipiente con agua; posteriormente tomaban unos granos de maíz y decían un conjuro para invocar el líquido; tiraban los granos al agua y enseguida determinaban la enfermedad: si los granos se hundían hasta el fondo el niño no estaba enfermo; pero si flotaban o se quedaban a la mitad indicaba que su *tonalli* lo había dejado (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado V, cap. IV:194).

Un conjuro de invocación al agua para verificar la ausencia de la entidad decía: “Oye, ven, mi madre la dueña de chalchihuites, [...] la de falda y huipil de chalchihuites, su falda y su huipil verdes, mujer blanca: veámosle al niño miserable si quizá su *tonalli* lo abandonó”⁶⁹ [*Tlacuel, tla xihualhauh, nonan chalchiuhe, [...] chalchiuhtli ycue, chalchiuhtli ihuipil, xoxouhqui ycue, xoxouhqui ihuipil, iztaccihuatl: tla toconitilican in icnopiltzintli, azo oquicauh ytonaltzin*]. Finalizado este conjuro, ponían igualmente el rostro del infante sobre una vasija con agua, pero el diagnóstico de la enfermedad se establecía de forma diferente. Si el rostro se veía claro decretaban la ausencia de enfermedad o un ligero malestar, que no requería cura o sólo se le sahumaba al pequeño. Pero si su rostro se veía obscuro, “como cubierto con alguna sombra”, el médico determinaba la enfermedad diciendo: *oquicauh itonal*, “su *tonalli* lo abandonó”. Los que adivinaban con este procedimiento eran llamados *atlantlachixque*, “los que ven debajo del agua” (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. II:197-198).

⁶⁹ Traducción propia.

De acuerdo con López Austin (1996, I:240), una de las características físicas del *tonalli* parecía ser su incapacidad de permanecer en el exterior del cuerpo sin una cobertura protectora. Por ello, se buscaba el *tonalli* perdido en un recipiente de agua al que había ido a meterse. Otro objeto cobertor de la entidad era la planta *tlacopatli* (*idem*), que era utilizada para fortalecer y reanimar el cuerpo, así como remedio general contra las enfermedades frías (Hernández, 1959, tomo III, vol. II, lib. XVII, cap. IV:128; cap. XIV:130).

Un aspecto de la medicina indígena antigua y contemporánea es la diversidad de métodos para curar una enfermedad. Al igual que las formas de diagnosticar la ausencia del *tonalli* variaron, las acciones terapéuticas destinadas a recuperarlo y reintroducirlo en el cuerpo también fueron diferentes. Esta diversidad fue resultado de las particulares prácticas curativas que ejercía cada especialista. Sin embargo, un aspecto que compartían los *tetonaltique* era la utilización de productos terapéuticos calientes, que contrarrestaban la frialdad y el miedo del cuerpo y que atraían el *tonalli*, y su aplicación en los lugares donde se concentraba la entidad anímica.

Algunos médicos les ponían en la mollera a los niños el *tlacopatli*, acción que se acompañaba de un conjuro. Otros, tras haber sacrificado una gallina al fuego y derramado pulque, palpaban al pequeño con *picietl* (tabaco) y oran a Quetzalcoatl (Ponce, 1987:7). Al igual que el *tlacopatli*, el *picietl* era de calidad caliente, y seguramente era restregado sobre las articulaciones o en una parte de la cabeza con el fin de propiciar el *tonalli*. Al niño espantado también le curaban mirándole la mano, le alzaban los cabellos de la mollera e invocaban al Sol, al que suplicaban para que restituyera su *tonalli*. Acabando estas palabras le marcaban al infante con una masa de *picietl* una raya que iba desde la punta de la nariz hasta la cabeza (*ibid.*:10; Serna, 1987, cap. I:284). La mano, el cabello, la mollera y el resto de la cabeza son lugares de fuerza anímica, como se señaló anteriormente. Asimismo, la intervención del astro solar en la curación

responde a que era el portado del *tonalli* por antonomasia (López Austin, 1996, I:230).

A diferencia de Pedro Ponce, Ruiz de Alarcón proporciona dos conjuros para llamar al *tonalli*, en los cuales se invoca al agua, que es el más extenso, y al fuego y copal. La intervención del agua como principal agente de curación se explica, según Ruiz de Alarcón, a partir de la estrecha relación que se funda entre el recién nacido y dicho líquido, pues el primer contacto de aquél es con el agua al lavarle la sangre con que nace (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. III:198-199).

El conjuro inicia con la petición de ayuda al agua, considerada madre, que recibe los nombres de Chalchicueye e Iztaccihuatl. También se dirige al *yayauhqui tonalli*, “*tonalli* oscuro”, y al *iztac tonalli*, “*tonalli* blanco”, nombres que recibe la entidad anímica ausente del enfermo.⁷⁰ Se invoca al “excremento blanco” (*iztac tlaelpan*) y al “excremento amarillo” (*yocauhqui (sic) tlaelpan*), que se señalan como las causas de la ausencia del *tonalli*, según Ruiz de Alarcón, mientras que para López Austin (1970a:V) responden a “entidades que pudieran ser de naturaleza paralela al alma”. Posteriormente se solicita la ayuda del tabaco y del agua, llamados en el lenguaje esotérico *cozauhqui tlamacazqui* e *iztac tlamacazqui*, “sacerdote amarillo” y “sacerdote blanco”. Se invoca nuevamente a Chalchicueye. Se pregunta qué dios es el causante de cubrir de tamo y de polvo el *tonalli*. Al dios se le llama en el conjuro *mahuiztli*, miedo o persona honorable. De hecho, el adjetivo *mahuiztic*, cuyo campo semántico abarca los conceptos de grandeza, gloria, admiración o lo maravilloso, es utilizado frecuentemente en los conjuros para calificar a los dioses (López Austin, 2003:150). Esto nos habla de un aspecto de la personalidad de las divinidades y otros personajes que trataremos en el siguiente capítulo.

⁷⁰ Para López Austin (1970:V), el *tonalli* oscuro posiblemente corresponde al “ajeno invasor” y el *tonalli* blanco al “propio ausente”. Sin embargo, más adelante el *tonalli* errante es llamado *tonalli* verde, *tonalli* oscuro.

Después se expulsa a la enfermedad. Se le llama al *tonalli* nombrándole *tonalli* verde, *tonalli* oscuro, y se señala que andaba por un cerro, un llano. Se le busca y se pregunta por él (*Tla xihualhuia xoxoqui tonalli, yayauhqui tonalli, centepetl, cemixtlahuatl tinemia. Nican nimitztemoa, nican nimitzitlani, tonallie*).⁷¹ Se busca al *tonalli* en aquellos lugares agrestes y peligrosos donde puede estar retenido por sus habitantes sobrenaturales, como se comentó en el apartado anterior. En seguida se invoca nuevamente al tabaco y se le pide que actúe. Se le llama al agua, a Chalchicueye, y se le demanda que lave al enfermo. Al comienzo del conjuro el médico se hace llamar *tlamacazqui, nahualtecuhtli*, sacerdote, señor del nahual. Más adelante se presenta como Xolotl y como crujiente (*capanilli*), y manifiesta no temer a nada. Se vuelve a preguntar qué divinidad es la que quiere dañar al hijo de los dioses. La última parte del conjuro es esencial en la curación del enfermo. Representa la finalización de la búsqueda y la recuperación del *tonalli* extraviado: se le busca en los nueve pisos celestes y se le toma. El conjuro concluye diciéndole al *tonalli* que él restaura el corazón y la cabeza (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. III:198-199; López Austin, 1970a:V-VI).⁷² Por la estrecha relación que mantenían estos dos órganos con el *tonalli*, su ausencia los trastornaba. La manera de restituir la salud de la persona era recuperando y asentando la entidad anímica en el cuerpo del enfermo.

Concluido el conjuro, se afirmaba que el *tonalli* había sido encontrado, y se hallaba contenido en un recipiente de agua. En ese momento comenzaba el ritual de restitución en el niño. El médico escupía por aspersion dicha agua sobre la mollera del infante, o también le rociaba el rostro “asombrándolo con el rocío”. Es posible que el especialista

⁷¹ La traducción que proporciona Ruiz de Alarcón (1987, tratado VI, cap. III:199) del enunciado es: “y tu, verde hado o amarillo, que has andado como desterrado por serranías y desiertos, ven que te busco, te echo menos y te deseo; aquí te demando o hado”.

⁷² Hernando Ruiz de Alarcón (1987) asentó el conjuro para llamar al *tonalli* en su *Tratado de supersticiones...*, del cual ofrece una traducción. En su texto “Conjuros médicos de los nahuas”, Alfredo López Austin (1970:V-VI) proporcionó una nueva traducción de los conjuros terapéuticos, en los que está incluido el que acabamos de revisar.

buscara reproducir la experiencia de sorpresa como parte de la curación. Otros médicos le colocaban el agua entre los omóplatos.⁷³ Con estos procedimientos daban por restablecido el *tonalli*. El método comprobatorio era idéntico al que diagnosticaba la enfermedad: se ponía el rostro del pequeño sobre un recipiente con agua (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. III:199); y seguramente a partir de la calidad del reflejo se cercioraba de la recuperación de la entidad.

Otros más, después de juzgada la enfermedad y hecho el conjuro precedente o uno semejante, diferenciaban el modo de devolución del *tonalli*. Invocaban al fuego, llamándole anciano (*huehue*), anciana (*ilama*);⁷⁴ y al copal, la mujer blanca (*iztaccihuatl*). Se les pedía que aliviaran al niño enfermo, nombrado collar (*cozcatl*), pluma preciosa (*quetzalli*). Por último, llamaban al bostezo verde (*xoxoqui cochcamachal*), al bostezo oscuro (*yayauhqui cochcamachal*), que posiblemente representaba el alivio (López Austin, 1970a:VI). Acabado el conjuro sahumaban al enfermo, y con dicha acción el *tonalli* quedaba asentado en el cuerpo del niño (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. III:199).⁷⁵

Además del efecto mágico que implicaba el sahumero al ser uno de los medios de reimplantación del *tonalli* en el enfermo, dicha acción también pretendía, en algunos casos, obtener una respuesta fisiológica terapéutica. Se le sahumaba al espantado con la planta *tzopelicpatli* con el fin de provocarle el sudor, con lo cual decían que la persona recobraba la salud (Hernández, 1959, tomo III, vol. II, lib. XIX, cap. XXIV:196). También se le sahumaba con el vapor de las hojas de *tzoyac* al niño que había

⁷³ Uno de los procedimientos empleados en la curación del espanto en Tlacotepec consiste en la aspersión con la boca de una mezcla de agua y yerbas sobre los pulsos. Al aplicar la mezcla de esta manera se incrementa su eficacia (Romero, 2006:140).

⁷⁴ El fuego es Huehuetotl, el dios viejo.

⁷⁵ Cuando el *nemouhtil* o susto en Santiago Yancuihtlalpan es provocado por el encuentro con un fantasma, el agente curativo es el humo. Se queman las hojas de tabaco y el paciente respira el humo. Anteriormente, cuando las casas se construían de ramas, las hojas de palma eran encendidas en las cuatro esquinas del techo de la choza. El calor del humo contraataca los efectos negativos del frío resultante del encuentro con un aire (Signorini, 1982:317).

sufrido un susto, “quizá para que, fortalecidos la cabeza y el estómago [también era utilizada contra la diarrea y el dolor de vientre], se repriman o se disipen los vapores del miedo”, señaló Francisco Hernández (1959, tomo II, vol. I, lib. VI, cap. XXIII:283).⁷⁶

La información anterior así como la hipótesis sugerida por el protomédico, apuntan con precisión hacia uno de los métodos terapéuticos utilizados contra el susto y su resultado en Xolotla. Se hierven hojas de *cempoaxuchitl*,⁷⁷ yerba dulce y estafiate,⁷⁸ principalmente la primera, y con éstas se baña al enfermo al medio día restregándose las.⁷⁹ Con esa misma agua se le proporciona un té. Se le acuesta al sol y se le tapa para que se caliente. El enfermo empieza a sudar frío y con mucha intensidad, y al hacerlo cambia de color. “Todo el miedo se le escapa por el sudor frío” y, así, empieza a recuperar calor el cuerpo, lo cual atrae al *itonal*. Al despertar la persona siente que ya tiene valor.

Como ya se ha señalado, cuando el *tonalli* salía del cuerpo éste se enfriaba; y dado que el miedo es frío, al penetrar en el organismo también le provoca enfriamiento. Por lo tanto, dicho enfriamiento en Xolotla es uno de los síntomas que delata la ausencia del *itonal* del cuerpo; y al calentarlo, se expelle el miedo-frío de él a través del sudor. El calor generado atrae a la entidad anímica. Asimismo, la presencia del sol propicia la recuperación del *itonal*, lo que recuerda la invocación que se le hacía al astro en la curación del susto entre los antiguos nahuas. Es muy posible que al hacer sudar al enfermo por medio del sahumero de plantas

⁷⁶ Al igual que el olor del *tlacopatli*, el de la planta *tzoyac* era desagradable. Con respecto a la primera, López Austin (1996, I:241) comenta que “es extraño que una planta maloliente alojara o atrajera a la entidad anímica, que apetecía los objetos aromáticos”. Quizá lo que imperaba en la aplicación de estas dos plantas no era su olor sino su naturaleza caliente, que atraía al *tonalli* y contrarrestaba el frío corporal. A diferencia de éstas, el aroma agradable del *tzopelicpatli*, “medicina dulce”, debió ser aprovechado para atraer al *tonalli*, además de ser también una planta caliente.

⁷⁷ El *cempoaxuchitl* también es utilizado para fortalecer el espíritu.

⁷⁸ El estafiate es el *iztauhyatl*, yerba que era utilizada contra la acumulación de flemas sobre el corazón que hacía desvanecer o enloquecer a la persona (*Códice Florentino*, lib. XI, párr. V, en López Austin, 1971:174-175). Estos padecimientos se expondrán más adelante.

⁷⁹ Se precisa en Mamiquetla que el baño se realiza al sol.

como la *tzopelicpatli* y la *tzoyac*, se buscara obtener el mismo resultado que en la comunidad nahua de Pahuatlán: calentar el cuerpo, expulsar el miedo y recuperar el *tonalli*, de lo que no hay duda. Un aspecto más a destacar de la curación anterior es el cambio de coloración. La palidez muda en color de tez habitual de la persona, que implica la recuperación de la sangre al poseer nuevamente el *itonal*. Además de ser considerado frío, el miedo también se concibe como un influjo.

Al principio del apartado se comentó que en las coyunturas existía una concentración de fuerza anímica, lo cual las hacía propensas a los ataques de seres fríos. Los dolores en las articulaciones, asociados a los descensos de la temperatura y al aumento de la humedad, constituían una prueba de la invasión de dichos seres fríos nombrados genéricamente aires (López Austin, 1996, I:177). El punto de enlace entre el susto y los malestares padecidos en las coyunturas era dado a partir del frío. En un evento de miedo repentino, su naturaleza fría penetraba en el cuerpo y provocaba un descenso en la temperatura, aunado a la ausencia de calor proporcionada por el *tonalli*. Este enfriamiento pudo verse reflejado en los dolores de las articulaciones. Así, la manera de atraer la entidad anímica y expulsar el miedo era a través del calentamiento de las coyunturas y del cuerpo en general. Por tal motivo, las hojas del *ahuehuetl*, dice Hernández (1959, tomo II, vol. I, lib. II, cap. I:46-47), “alejan los vanos temores” y “cura los dolores causados por el frío”.

Otros remedios botánicos aplicados para combatir el miedo eran las hojas de *yohualxochitl*, *ocopetlatl* y *acaxaxan*, que se caracterizaban por disipar los “vanos temores”, curar el “síncope” que provenía de ellos, y “[vigorizar] el cuerpo desmayado” (*ibid.*, lib. I, cap. CVI:29-30; lib. III, cap. VII:101; tomo III, vol. II, lib. I, cap. III:1-2). La experiencia de un gran miedo podía ocasionar el desvanecimiento, lo cual se expresaba como la muerte del corazón (*yolmiquiliztli*) (Molina, 2004, sección español-náhuatl:

fol. 41v; Siméon, 2002:200).⁸⁰ El mismo concepto también refería a la “fatiga del anima”, de acuerdo con Molina (2004, sección español-náhuatl: fol. 62r). Aquellas plantas estaban destinadas a fortalecer el corazón y contrarrestar el daño que provocaba un fuerte susto; y seguramente también resultaban beneficiosas al *tonalli*. Además de ser utilizado el estafiate en la curación del susto en Xolotla, también es benéfico contra los males del corazón. Otra planta, la *yolmimiquipatlí*, cuyo nombre indica que era especialmente recetada contra el desmayo, también atacaba “las angustias y demás afecciones del corazón” (Hernández, 1959, tomo III, vol. II, lib. I, cap. CXI:25).

Además del desmayo experimentado como la muerte del corazón, una sensación de rompimiento o desgarre del órgano (*teyolcuitlatzayan*) también era consecuencia de un gran susto.⁸¹ Para aliviar este malestar se administraba a los “espantados” la planta *neyoltzayanalizpatli* o “medicina de la rotura del corazón”, que era de consistencia glutinosa (Hernández, 1959, tomo III, vol. II, lib. XIII, cap. LI:70). A través de una acción mágica, la propia consistencia aglutinante de la planta pretendía adherir el corazón desgarrado (véase Ortiz de Montellano, 1997:214).

Según la teoría médica nahua, la acumulación de flemas (*alahuac*) sobre el corazón provocaba una variedad de trastornos como el síncope, la locura, la epilepsia (*yolpatzmiquiliztli*), la angustia⁸² y la tristeza (*patzmiqui in iyollo*), lo cual se explicaba a partir de la atribución del pensamiento al órgano cardíaco, así como su relación con la conciencia y las emociones. Una fuerte presión de las flemas sobre el corazón era concebido como su propia muerte, que hacía desmayar a la persona. Las flemas también

⁸⁰ Véase el apartado 5.2 Conceptos de miedo que expresan una experiencia fisiológica.

⁸¹ Véase el mismo apartado.

⁸² La angustia es el miedo que se caracteriza por su indeterminación y ausencia de objeto (véase Echeverría, 2009b:54-55). Con base en esta definición, los “vanos temores” a los que se refiere Francisco Hernández podrían corresponder a aquella emoción. Sin embargo, las voces nahuas que Molina traduce en su *Vocabulario...* como angustia tienen un sentido diferente al expuesto, pues refieren a la tribulación, la pena o la aflicción. Tales son los casos de los sustantivos *netequipacholiztli*, *nentlamachiliztli* y *nentlamatiliztli* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 115r; sección náhuatl-español: fol. 70r).

ocasionaban que el órgano diera vueltas (*yolmalacachoa*), acción que provocaba la insania. El enloquecimiento por la acción patógena de las flemas se expresaba con el verbo *yollotlahuelilocati*, el cual indicaba que el corazón se volvía malvado (*Códice Florentino*, lib. XI, párr. V, en López Austin, 1971:174-175, 182-183, 210-211, 225, nota 94; De la Cruz, 1991, fol. 27r:41; Hernández, 1959, tomo II, vol. I, lib. X, cap. CLXXIV:437; Ortiz de Montellano, 1979:289-290). El ámbito de la moral no se encontraba disociado del de la enfermedad.

Si la opresión de las flemas era la etiología de aquellos padecimientos, los medicamentos podían ser productos que las evacuaran (López Austin, 1996, I:199-200), como las plantas *yolmimiquilizpatli*, (“medicina del mal del corazón”), *ololiuhqui*, *tlatlacotic*, *tlacopopotl*, *iztauhyatl* y *pipitzahuac*, entre otras (*Códice Florentino*, lib. XI, cap. XXVIII, párr. I, en López Austin, 1969:75; *Códice Florentino*, lib. XI, párr. V, en López Austin, 1971:183; De la Cruz, 1991, fol. 27r:41; Hernández, 1959, tomo II, vol. I, lib. X, cap. CLXXIV:437). En el caso de la planta *yolmimiquipatli* -de la cual ya se hizo mención y cuyo nombre alude al desmayo-, que era glutinosa (Hernández, 1959, tomo III, vol. II, lib. I, cap. CXI:25), posiblemente fue concebida como propicia para hacer arrancar las flemas del corazón y facilitar su expulsión del cuerpo debido a su consistencia.

Si un espanto intenso causaba desmayo, y éste, a su vez, era producido por la acumulación de flemas sobre el corazón, se puede suponer que una experiencia súbita de miedo ocasionaba dicha acumulación de flemas sobre el órgano, tal como lo afirma Ortiz de Montellano (1976:92). La sensación de susto constituía una doble amenaza para la persona: hacía abandonar el *tonalli* del cuerpo, y lesionaba gravemente el corazón por medio de un agente patológico, las flemas. Parece ser que aquí nos encontramos con dos procesos morbosos diferentes: el susto que provocaba la salida del *tonalli* generaba un estado de frialdad en la persona; mientras que el espanto que ocasionaba la

concentración de flemas en el corazón producía calentura, un intenso calor corporal, causado precisamente por la flema (*Códice Florentino*, lib. XI, párr. V, en López Austin, 1971:159, 199).

Para finalizar con la terapéutica botánica, comenta Martín de la Cruz (1991, fol. 53r:75) que “El miedoso beba una poción preparada con la hierba *tonatiuh ixihuah*, que tiene brillo de oro...”. Esta característica le valió para que fuera llamada “yerba del sol”, la cual proporcionaba calor al temeroso, cuyo estado de frialdad inherente era contrarrestado, y fuerza a su *tonalli*, de tal manera que cobraba valor. Igualmente, en Xolotla se concibe que el consumo de cosas calientes vigorizan al *itonal*.

Otro remedio era la piedra *quiauhteocuitlatl*, literalmente “oro de lluvia”. La bebían en agua las personas que les temblaba el corazón de miedo (*cuecuechca toyollo*), que se les desvanecía o embriagaba la cabeza (*ticuaihuinti*). También la consumían al que le caía un rayo y aquel que enloquecía por la acumulación de flema (*Códice Florentino*, lib. XI, párr. V, en López Austin, 1971:210-211).

Además de la terapia que consiste en bañar al asustado para provocarle el sudor, ya comentada arriba, en Xolotla se practica el rito terapéutico común de llamar al *itonal* a través del nombre del enfermo en los lugares de concentración anímica, básicamente la mano. Este rito va aparejado con la utilización de productos botánicos. Al espantado se le da a beber durante tres o cuatro veces té de toronjil. Se procede a llamar a la entidad anímica a través de la mano del enfermo, dos o tres veces se le llama: “fulano de tal vente, regresa, aquí están tus juguetes [en el caso de un niño], aquí están tus animales [en el caso de un adulto], no tengas miedo, por qué te vas, [...] ora contesta”. O también se le dice: “¿a dónde andas paseando?, aquí vente, aquí vente en tu cabeza, aquí estate donde estabas”. Mientras se le llama al *itonal* se le restriega tabaco o ruda en las muñecas, las coyunturas de los codos y en las sienes, y se hace una masita de toronjil fresco que se coloca en las axilas y la cabeza. Finalmente, cuando el *itonal* ha regresado el enfermo contesta: “aquí

estoy”. La acción de llamar al *tonal* en Tlacotepec para integrarlo nuevamente al cuerpo es llamada *tetsatsilia*, “la gritada” (Romero, 2006:254-255).

En el pueblo vecino de Xolotla, Atla, Montoya Briones (2008:177) registró en los 60 que si la persona sufría el espanto al caerse en un pozo o en un río crecido, el curandero también se dirigía al lugar del accidente, tomaba una vara y le daba siete varazos al río o al pozo, al tiempo que invocaba el *itonal* del enfermo tomándolo de la mano.⁸³

Para fines explicativos de la terapéutica anterior, voy a retomar algunos aspectos ya mencionados al inicio del apartado. Las partes del cuerpo sobre las que se ejecutan acciones rituales y médicas son fundamentales. La palma de la mano es un punto importante de concentración de fuerza anímica en Xolotla. La cabeza, tanto en la actualidad con los nahuas de esta comunidad como en la antigüedad, es el principal asiento del *itonal*, lo cual se refleja en la exhortación que se hace a la entidad para que vuelva a asentarse en aquella parte del cuerpo. Al momento de llamar a la entidad anímica se calientan las coyunturas con toronjil y tabaco para propiciar su re inserción en el cuerpo; así, se le atrae con calor.

Queremos volver a enfatizar el estrecho vínculo que existe entre el *itonal* y el nombre de la persona, hecho que se evidencia en los rituales de curación del susto y de brujería. A partir de éstos se establece incluso una misma identidad entre ambos (*véase* Romero, 2006:129). Así, nombre, *itonal* y persona se fundan entre sí y son homologables.

Al ser el susto una enfermedad fría, las acciones terapéuticas ejecutadas como los remedios elaborados con yerbas calientes, son

⁸³ El número siete tiene importantes implicaciones terapéuticas y mágicas en Xolotla y las demás comunidades nahuas del municipio de Pahuatlán: para curar el mal de ojo al niño en Xolotla, los padres lo limpian con siete manojos de yerbas y luego las arrojan al camino por donde se fue el causante de la enfermedad, o las queman. En Atlantongo, el nahual convierte a las personas en animales para comérselas pegándoles siete veces en la cabeza. Mientras que en Mamiquetla, la *tlahuepoche* debe tragarse siete carbones para poder convertirse en guajolote -además de quitarse la pierna y depositarla junto al fogón.

similares en otros padecimientos de misma calidad como los dolores de las coyunturas, de los huesos y de la espalda, también la ausencia de embarazo. Asimismo, la situación patológica de aquéllos que sufren tales males es parecida.

El estado fisiológico de una persona asustada es similar al de una mujer recién parida -quien es considerada enferma- y a la que, además, se descuida al consumir alimentos fríos. La persona débil de *itonal* es propensa a ser asustada; y al momento de sufrir un susto su *itonal* abandona el cuerpo, lo cual le genera un estado de frialdad, siendo otro síntoma el esponjamiento de la cabeza -especialmente cuando es espantada por el espíritu de un muerto. En el caso de la mujer recién parida, ella pierde gran cantidad de calor interno al momento de dar a luz, pues al nacer el bebé éste se lo apropia y deja a su madre en un estado de debilidad y de frialdad, ambos asimilables. De igual manera, la mujer que en dicha condición ingiere cosas frías se esponja. La ausencia de pulso en el asustado, que confirma la falta del *itonal*, es similar a la debilidad de la venas y de la sangre de la recién aliviada, que denota el enfriamiento de su cuerpo. El verbo *pinehua* de los antiguos nahuas señalaba la acción de palidecer de frío o por estado de embarazo (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 39v), información que puede estar relacionada con lo anterior.

En los dos casos, los tratamientos dirigidos al cuerpo tienen la intención de calentarlo y expulsar el frío del mismo. Uno de los remedios para la persona asustada, como ya se mencionó, es bañarlo con ciertas plantas, taparlo y recostarlo al sol para generarle calor y que sude. Precisamente ese sudor es frío. A la recién aliviada también se le baña con agua bien caliente y con yerbas, y se le recuesta en su cama, esto le provoca sudor, igualmente frío. Y al expulsar la frialdad el cuerpo recupera su calor, su fuerza.

Debemos enfatizar que un estado de frialdad es equivalente a un estado de debilidad; mientras que uno caliente es semejante a uno fuerte. Al contar con un *tonalli* débil, que repercutía en la condición del corazón,

el miedoso poseía una frialdad corporal inherente que era compensada con remedios calientes, los cuales hacían fortalecer su entidad anímica y su órgano cardíaco, de tal manera que le inyectaban valentía.

CAPÍTULO 6

TEMOR Y REVERENCIA: ACTITUDES DEL SER HUMANO NAHUA FRENTE A LA DIVINIDAD

Fray Diego Durán (2002, II, tratado II, cap. XVII:164) afirma que los indios celebraban las ceremonias acostumbradas

...con tanto cuidado y orden que a los más principales dioses por que ningún ídolo tuvo esta pobre gente que adorasen que con grandísimo *temor y reverencia*¹ y demasiado cuidado no procurasen cumplir los estatutos y ceremonias que para cada uno estaban señalados temiendo si algo faltaban en los honrar la ira y enojo que decían que contra todos tomaban donde para los aplacar hacían grandes lamentaciones y largas y elegantes oraciones y plegarias acompañadas de abundantes ofrendas y sacrificios y muertes de hombres [...]. [Y] a causa de que los dioses no se enojasen andan tan circunspectos y avisados que en ninguna cosa faltaban en los servir y honrar con los ritos y ceremonias que para el culto que cada uno tenía.

La relación de los nahuas con sus dioses no era estable, sino mutable y compleja, lo cual reflejaba el carácter caprichoso de éstos. Si bien ellos crearon el orden, la secuencia y los periodos, la irregularidad y el desorden también fue explicado por su temperamento voluble (López Austin, 2003:145). Asimismo, su inconsistencia se debió en cierta forma a que una de las partes no cumplía del todo en dicha relación de carácter contractual. Por omisión o por comisión, los humanos transgredían algún aspecto del culto al dios, lo cual solía provocar su cólera que era desatada sobre aquéllos en forma de desgracias y concebidas como castigo divino. Y con el fin de aplacar su enojo, se desplegaron elaboradas oraciones, ofrendas, autosacrificios y sacrificios humanos. Esto nos obliga a preguntarnos sobre las motivaciones de la adoración del dios por el hombre.

De acuerdo con José Antonio Marina (2007:67, 69), “...el miedo está en el origen de las religiones”; y la mejor manera de vincular al hombre con

¹ Las cursivas son mías.

los dioses es el miedo, lo cual remite a una de las primeras ideas de la divinidad: su relación con el poder. Esto enlaza con una afirmación de Plutarco asentada en su obra *De genio Socratis*: “Los hombres políticos,² obligados a vivir con una multitud arrogante e indócil, tienen interés en recurrir al miedo a los dioses (*deisidaimonía*)³ para contener a la multitud y dirigirla sobre el bien común” (Veyne, 1999:417).⁴

No obstante, señalar que las prácticas religiosas fundan sus raíces en el miedo sería una afirmación arriesgada y reduccionista -y en realidad este capítulo no pretende ofrecer una explicación del origen de la religión-, pero no podemos negar que dicha emoción fue uno de los motivos del culto a los dioses entre los nahuas, y que estuvo inmersa en la relación que entablaron con aquéllos. Así, en el texto del *Códice Florentino* (lib. X, cap. XXIX, en López Austin, 1985b:295) que versa sobre los mexicas se asevera que “era tanto el temor de los hombres antiguos a los dioses [*inneteumavilil in ie vecauhtlaca*], que en lo que decían, en lo que hacían, en todo [hacían rito de] ‘hacia los cuatro [lugares] divinos’”. Por su parte, Mendieta (2002, I, lib. II, cap. X:202)⁵ asienta que “los indios que hacían sacrificios de hombres, no lo hacían de voluntad, sino por el gran miedo que tenían al demonio por las amenazas que les hacía, que los había de destruir y dar malos temporales y muchos infortunios si no cumplían lo que les tenía mandado y recibido ellos en costumbre”.

Aunque de inmediato se aprecia esta cita como una justificación del indígena ya cristianizado ante el fraile por su idolatría pasada, no podemos ignorar que los dioses impusieron las pautas de su relación con los

² Estos hombres políticos son legisladores religiosos (Veyne, 1999:417, nota 115).

³ El concepto *deisidaimonía* (δεισιδαιμονία) significa literalmente “temor de Dios”, pero también se ha traducido como piedad y superstición. Deriva de los vocablos *deido* (δειδω), temer, tener miedo, venerar, respetar; y *daimónion* (δαιμόνιον), divinidad (*Diccionario manual griego-español*, 1983:125, 129-130).

⁴ Si hemos de creer a Cervantes de Salazar (1985, lib. I, cap. XVI:31), Moctezuma II sabía del poder que se ejercía sobre el pueblo a través del miedo al castigo físico. Según el cronista, el *tlatoani* le dijo muchas veces a Cortés “que con el temor de la pena y ejercicio del cuerpo los gobernaba y mantenía en justicia”.

⁵ Véase también Torquemada (1975, III, lib. VI, cap. XXIV:85).

hombres, y que el sacrificio humano fue un elemento muy importante de comunicación con aquéllos. Al demandarlo las divinidades con vehemencia se evidenciaba su avidez de carne humana, de manera que el sacrificio se estableció como el mediador de la voluntad divina y el aseguramiento del derrame de los bienes sobre los terrestres. En cambio, la ausencia de sacrificio implicaba un descuido de los hombres y causa de desagrado del dios. Así, cada ocho días los sacerdotes le sacrificaban a Cihuacoatl un cautivo para satisfacer su terrible apetito,⁶ con lo cual evitaban la “pobreza y trabajos, lloros y aflicciones” que tal diosa mandaba. Cuando la diosa había hecho notar su presencia en el mercado por medio de un pedernal envuelto en una cuna, los sacerdotes reprendían a los señores su falta de cuidado en darle de comer, esto es, en sacrificarle cautivos (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro I:121; Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIII:136-137).

Un muy buen ejemplo sobre la amenaza que pronunciaba el dios hacia la gente con el fin de obtener su obediencia, y el temor que esto provocaba, es proporcionado por los *Procesos de indios idólatras* en la figura del hombre-dios Andrés Mixcoatl, hermano del famoso Martín Ocelotl. Con el afán de mantener viva la antigua religión, Andrés amenazaba a los habitantes de los poblados por los que transitaba con destruir sus sementeras con lluvias, heladas o granizo, y con la propia muerte, si no le obedecían. Y ante el poder que manifestaba sobre tales fenómenos naturales, la gente le temía y obedecía pensando que era dios (*Procesos de indios idólatras...*, 2002:57, 59, 62, 70).⁷ Una de las personas que testificó contra Andrés ante la Inquisición afirmó que éste le enunció las siguientes palabras: “no sabes tú que yo soy el que tengo de hacer llover, y que si yo no hago llover no tendréis nada, obedeciéndome tenéis lo

⁶ Por tal motivo, la “pintaban con la boca abierta y grande porque siempre estaba hambrienta” (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIII:137).

⁷ Otro de los hechos que confirmaba la supuesta divinidad de Andrés Mixcoatl es que sólo pedía copal para comer (*Procesos de indios idólatras...*, 2002:61; véase Graulich y Olivier, 2004:124-125).

que habéis menester”. Inmediatamente, el testigo adquirió la actitud de adoración que tenían frente a sus dioses: inclinó su cabeza y juntó sus manos en señal de “reverencia y temor grande” (*ibid.*:63-64).

El gesto corporal de las manos juntas señalado por los *Procesos de indios* corresponde al de “las manos cruzadas” que asienta Durán (2002, I, tratado I, cap. XII:162; cap. XIX:220) como postura de sumisión. Al comparar este gesto con las imágenes de los códices, Pablo Escalante (2010:244-245) señala que debe consistir en el cruzar de brazos, típica postura de “acatamiento y sumisión” representada en los documentos pictográficos prehispánicos y coloniales.

Temor y reverencia son nota común en la relación con lo divino, lo cual deriva del poder que poseía la divinidad para dañar. Para López Austin (2003:149-150), la atribución de lo nocivo a los seres invisibles, esto es, sobrenaturales, es la causa de su temor. A la diosa Chalchiuhtlicue se le adjudicaban los peligros del agua, razón por la que “se le honraba, se le temía, se le veía con miedo, inspiraba temor” [*inic mahuiztililoya, inic imacaxoya, inic mauhcaittoya, inic tlamauhtiaya*] (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XI:6).⁸ Los verbos *mahuiztilia, imacaci*,⁹ *mauhcaitta* y *tlamauhtia*¹⁰ aluden precisamente al miedo, el respeto y la reverencia, conceptos que se conjugaban en la figura del dios y que describían la actitud del nahua frente a éste. *Tetzahuitl* y *mahuiztic* son otros términos que caracterizan a los dioses, siendo el primero nombre de Huitzilopochtli (Alvarado Tezozomoc, 1998:19).¹¹ *Tetzahuitl* abarca lo extraordinario, lo maravilloso, el espanto o lo terrible; mientras que *mahuiztic* engloba la grandeza, la maravilla, la autoridad, la estima, el temor (López Austin, 2003:150).

⁸ Sobre los nombres dados a Chalchiuhtlicue que hacían alusión al movimiento intempestivo del agua, véase la nota 3 del apartado 2.1 Dioses del agua..., y el final del apartado 2.5 La inundación de Tenochtitlan...

⁹ Hemos visto que con este verbo se expresaba, por ejemplo, el miedo a los vientos del norte y del sur (apartado 3.7), a la hambruna y a los años conejo (apartado 2.3.2), lo que demuestra la reverencia que les tenían los nahuas.

¹⁰ Sobre estos verbos, véase el apartado 1.3 Miedo, respeto y reverencia.

¹¹ También se le llamó Tetzauhteotl (Del Castillo, 2001, cap. 1:87).

Los conceptos como la estima, la honra, el respeto y la reverencia, que califican a los dioses, también apuntan a las personas de autoridad, ya sea el gobernante o los nobles. De hecho, la persona noble fue descrita en términos muy semejantes a la divinidad: “maravillosa, digna de respeto y de ser temida, inspira temor” [*mahuiztic, imacaxtli, tlamauhtia*] (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15).

Quiero expresar unos comentarios que mantienen una tónica similar a la relación que establece López Austin entre lo sobrenatural, lo nocivo y el temor, la cual puede extenderse a las personas de jerarquía. El verbo *mahuiztilia* que se acaba de mencionar expresa los sentimientos de estima, respeto y reverencia. Éste deriva igualmente del verbo *mahuizti*, “ser estimado”, el cual, a su vez, proviene del sustantivo *mahuiztli*, “miedo, o persona digna de honra”, en palabras de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 54v). Esto nos lleva a plantear que la relación que establecieron los nahuas con los dioses y con las personas de jerarquía estuvo mediada por una particular emoción que involucraba la reverencia y el miedo, lo cual explicamos de la siguiente manera. El temor depositado en un objeto específico parte del hecho de que tiene la capacidad de producir daño, así, se le concibe como peligroso. Esto promueve que la relación que se entable con él esté determinada por la reserva y el respeto, con lo cual se evita que el peligro que encarna alcance a la persona. En términos de la ideología nahua, los dioses y las personas de autoridad -pensamos básicamente en los nobles y el gobernante- tenían la capacidad de perjudicar por diferentes medios al pueblo si mostraba una actitud irreverente, la cual también reflejaba una ausencia de miedo ante el peligro evidente que los rodeaba. Las concepciones de autoridad y reverencia estuvieron revestidas por un fuerte contenido de poder, cuya puesta en práctica las hizo devenir en mecanismo de dominación sobre la

población. Asimismo, se aprecia una manipulación del miedo en beneficio de las élites.¹²

Anteriormente habíamos adelantado que la ambivalencia constituye uno de los principios de lo divino,¹³ y el rasgo que más atemorizó a los mortales. Afirma López Austin (2003:168): “El hombre remite lo bueno y lo malo a la naturaleza y a la voluntad de los dioses”. Tal ambivalencia divina fue experimentada por el nahua como una ambivalencia afectiva hacia el dios, donde el amor y el temor se combinaban en la percepción que se tenía de éste. Para Lucien Febvre (1953:228-229), la ambivalencia de los sentimientos es un hecho humano universal. Todo sentimiento humano es a la vez él mismo y su contrario, pero uno de ellos predomina generalmente sobre el otro. De igual manera, uno de los sentimientos no puede manifestarse sin que el otro haya despertado. Los dioses se mostraban amorosos cuando la regularidad de las aguas y de la temporada seca permitía una buena cosecha; pero exteriorizaban su aspecto siniestro con la inconsistencia de los fenómenos atmosféricos, el hambre, la peste, la enfermedad y con cualquier otro evento disruptivo del equilibrio. Los dioses fueron “profundamente amados o profundamente odiados, padres amorosos y terribles” (López Austin, 2003:188).

Dios es temido en Tecospa, señaló Madsen (1960:127),

...no sólo porque Él quiere destruir a la humanidad, sino también porque él provoca las hambrunas, pestilencias, y terremotos. Cuando Dios pone la mirada en el mundo la tierra se agita con miedo, causando terremotos. Dios envía epidemias para castigar a los hombres por su maldad. A partir del momento en que Dios es hostil con el hombre no hay manera de tratar de aplacarlo con oraciones u ofrendas.

La percepción que tenían de Dios los nahuas de Tecospa, Milpa Alta, en la década de los 60, refleja el profundo desamparo que experimentaban ante las desgracias humanas.

¹² Un análisis más detallado sobre la naturaleza y las características del gobernante y los nobles se encuentra en el apartado 6.4.2 Tratamiento reverencial del *tlatoni*...

¹³ Véase el apartado 2.3.3 Chicomecoatl: deidad ambivalente.

6.1 Seres humanizados o seres monstruosos: la apariencia física de los dioses y su fin monstruoso

La escultura y los códices muestran en su mayoría a unos dioses antropomorfos. Aún aquéllos que ostentan forma animal tienden a lo humano (Nicholson, 1975:408; López Austin, 2003:187-189). No obstante, un ámbito de lo divino estuvo identificado con lo monstruoso, que engloba lo terrorífico y lo grotesco (*véase* Vernant, 2001:103). Lo monstruoso se caracteriza en principio por ser una categoría que se asienta de lleno en el ámbito de la deformidad física, pero no se agota en él, también abarca el ámbito de la inmoralidad, y de manera importante, el de la inmoralidad sexual. Así, el monstruo, a partir de su fealdad, delata su naturaleza transgresora (Echeverría, 2009b:88).

El aspecto de lo monstruoso divino que queremos enfatizar ahora es el terrorífico. La casta sacerdotal, al servicio de la ideología gobernante, se encargó de fabricar una imagen terrible del dios con el fin expreso de generar un estado emocional en el pueblo que involucrara un miedo intenso, la reverencia y la obediencia. Y a partir de la religión, sacerdotes y élites pretendieron manipular y conducir las emociones y las conductas de la gente hacia la realización de las aspiraciones políticas del aparato estatal.

Los objetivos particulares de la figura monstruosa y la personalidad terrible del dios fueron demostrar su poder sobre los devotos; asegurar la permanencia de su culto; y salvaguardar sus estatutos. Esto conlleva fines sociales importantes como el forjamiento de una identidad y el reforzamiento de la cohesión social. El aspecto terrible de Huitzilopochtli delineó la identidad guerrera y expansionista mexicana, y colocó el sacrificio humano por extirpación del corazón en el peldaño más alto del culto, rasgo que fue pieza esencial de la identidad de este pueblo.

Antes de desarrollar las ideas anteriores, sin mucho detenimiento comentaremos el ámbito monstruoso divino capturado por la plástica,

principalmente mexicana, encarnado en deidades como Coatlicue, Tlaltecuhтли, Tlaloc, Mictlantecuhтли y las *cihuateteo*. Estos dioses tienen claramente definidos sus ámbitos de acción: unos se vinculan con la tierra y otros con la muerte, entrelazándose tan estrechamente (*véase* Nicholson, 1975:422) que se vuelve difícil separarlos. El rasgo común de la tierra y la muerte es que ambas son devoradoras, y justamente eso define su monstruosidad y su aspecto terrible. La deidad que pertenece a tales ámbitos es modelada a partir de una figura humana, pero cuyas extremidades, articulaciones y partes salientes denotan su función devoradora: garras prominentes y dientes afilados.

Son bien conocidas las descripciones de Tlaltecuhтли que acentúan su naturaleza devoradora e insaciable. Dice la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:151): "...estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía como una bestia salvaje". Con palabras similares, Mendieta (2002, I, lib. II, cap. IV:186) afirmó: "...la pintaban como rana fiera con bocas en todas las coyunturas llenas de sangre, diciendo que todo lo comía y tragaba...". Asimismo, deidades como Mictlantecuhтли y las *tzitzimime*, vinculadas íntimamente con el inframundo (CVL 3738, 1964, III, lám. III:14), hacen gala de su aspecto fiero y devorador, tal como los códices *Magliabechiano* (1970: fol. 76r) y *Tudela* (2002: fols. 46r, 51r, 64r) lo representan. Del Señor del Mictlan dijeron los informantes de Sahagún (1995, lib. VI, cap. V, fol. 15v:29): "tiene sed y hambre de nosotros, que jadea y se rasca por nosotros, que hace lo imposible, que noche y día está deseando y gritando". Cihuacoatl también se caracterizó por su ávido deseo de carne humana, y su representación material daba cuenta de ello según Durán (*supra*). En general, la esencia insaciable fue nota común en los dioses, lo cual conformó su carácter terrible. López Austin (2003:197) escribió:

No olvida el fiel que los dioses son terribles; tampoco olvida sus obligaciones. Simplemente se acostumbra a vivir entre lo terrible, con la confianza que da el cumplimiento de los preceptos. Sabe que los dioses son

seres perpetuamente hambrientos, y que los hombres son las criaturas que tienen el cometido de alimentarlos.

El aspecto físico de las deidades estuvo determinado por la forma en que se mostraban éstas a los sacerdotes en visiones o en el sueño. Por tal motivo, el sueño era tenido por “revelación divina” (Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. XI:205; Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIII:139). Al inquirir Durán (2002, II, tratado II, cap. XIII:139) sobre el motivo de haber sido representado el dios del maguey como “un maguey con la cara y manos cercado de pencas”, le fue respondido que un sacerdote lo había soñado de tal manera y así lo hacía pintar; y desde ese momento se le adoró. En palabras de Mendieta (2002, I, lib. II, cap. XI:205; también Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XLVI:126-127), los dioses se pintaban y esculpían “tan fieros y espantosos” porque así se les aparecían a los sacerdotes con el fin de infundir temor.

Varias narraciones dan cuenta de la fealdad y el aspecto temible que mostraban los dioses. Unos magos enviados por Moctezuma Xocoyotzin y Tlacaelel al lugar de sus antepasados, encontraron en el cerro Culhuacan a Coatlicue, madre de Huitzilopochtli. Era una mujer “ya de grande edad según mostraba su aspecto, y la más fea y sucia que se puede pensar ni imaginar”. Su cara era negra y llena de suciedad. Al verla “tan abominable y fea, llenos de temor se le humillaron” (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXVII:271, 273). Otra fuente señala que el líder mexica Huitzilopoch fue conducido sobre un águila por los dioses a la cima del cerro Huey Colhuacan, también llamado Ximohuayan, lugar donde moran los muertos. Allí vio a los dioses “muy temibles, muy espantosos: como se presentan es a la manera de grandes fieras, *tzitzimime*, ocelotes, grandes serpientes ponzoñosas, y algunos como murciélagos o seres alados” [*huel temamauhtique, huel teizahuique, tlen mach ic mixeuhtoque iuhquin*

huehuein tequanime, tzitzimime, ocelome, huehuein tequancohuame cenquintin tzinaca, aztlacapalleque] (Del Castillo, 2001, cap. 5:116-119).¹⁴

El mundo de los antepasados se identifica con el de los muertos, pues Culhuacan y Huey Culhuacan corresponden al mismo lugar. Asimismo, es el mundo de los dioses, pero de aquéllos vinculados con el inframundo. Es posible que el destino de los viajeros sea la razón por la que los dioses fueran feos y terribles, pues allí estaban cargados de muerte y oscuridad, como señala López Austin (2003:188) al citar los dos pasajes anteriores. En concordancia, las rostros de los dioses del Xibalba eran horribles y causaban espanto (*Popol Vuh*, 2005, segunda parte, cap. XIV:100). La anterior información nahua podría explicar una glosa del *Códice Telleriano-Remensis* (1964, I, XXIII, lám. 19r:223), la cual señala que al hablar de la expulsión de los dioses de Tamoanchan por sus faltas, unos “vinieron [...] a la tierra y otros al infierno, y estos son los que a ellos ponen los temores”, seguramente a partir de su apariencia monstruosa. Si en general los dioses atemorizan, los relacionados con la muerte son aún más temibles.

La cara negra de Coatlicue resultó ser un rasgo de fealdad que produjo temor y reverencia en los magos. Interesantemente, el historiador arriba citado (López Austin, 2003:188) comenta que hay indicios de la relación entre el negro y la divinidad, pues la palabra *teotl* parece tener el valor de “negrura” en algunos compuestos.¹⁵ Al ser atribuido a los dioses, el color negro fue uno de los rasgos que ayudaron a inspirar el miedo y la honra a la divinidad. Una idea semejante parece haberse aplicado en el contexto de guerra. Con el fin de hacerse ver más “fieros” frente al enemigo, algunos soldados se teñían el cuerpo de negro o rojo, se pintaban

¹⁴ A diferencia de los relatos mexicas, la *Relación de Michoacán* (Alcalá, 2008, tercera parte, cap. XIX, fols. 36v-37r:234-235) acentúa la belleza de los dioses. Por orden divina, una mujer purépecha fue transportada en una águila blanca al monte Xanóata hucazio, con el fin de presenciar una reunión de los dioses de la provincia. Ella los vio entiznados y ricamente ataviados, “todos muy hermosos”.

¹⁵ El autor cita como ejemplos las descripciones de las aves *teutzinitzcan*, *teuquechol* y *teutzanatl*, y la de la piedra *teutetl* (López Austin, 2003:188, nota 31).

la cara de diversas formas y decoraban sus escudos con “rostros y figuras espantables y desemejantes” (Pomar, 2000:200-201). En el mismo sentido, se utilizaban vestimentas guerreras con diseños de *tzitzimitl*, coyote, jaguar (*Matrícula de Tributos*, 2003: láms. 5-7 y sigs.) y águila.

A través de la pintura corporal negra posiblemente el guerrero trataba de asemejarse a la divinidad, y así infundir el miedo en el adversario.¹⁶ Las figuras terroríficas retratadas en sus rodela seguramente correspondían a animales y seres sobrenaturales temidos en sobremanera debido a su peligrosidad: *tecuanime*, ocelotes, serpientes, murciélagos, águilas, *tzitzimime* o *coleletin*, caracterizados por su naturaleza devoradora o cercenadora -algunas serpientes por ser ponzoñosas.¹⁷ Con la mirada del enemigo puesta sobre las pinturas de seres sobrenaturales no sólo se trataba de amedrentarlo, sino muy posiblemente también de dañarlo por medios divinos: al dios nunca se le ve a los ojos, sólo a costa de la muerte.¹⁸

Las representaciones de figuras temibles en los escudos de los soldados trae a colación la percepción que tenían los guerreros mexicas de sus enemigos considerados en sumo valerosos, tales como los matlatzincas y los cuextecas. El furor que mostraban en la batalla los hacía comparables con fieras como jaguares y águilas, y seres sobrenaturales como *tzitzimime* y *coleletin*. Pero con la intención de animar a los soldados en la batalla, se les recordaba que sus contrincantes eran seres humanos

¹⁶ La pintura negra fue igualmente utilizada como una protección contra el dios, como se verá más adelante (apartado 6.2) con los sacerdotes, quienes para desempeñar sus actividades rituales, que implicaban el contacto con lo sagrado, debían de tener todo el cuerpo pintado de negro, entre otras medidas.

¹⁷ La iconografía enfatiza la naturaleza cercenadora del murciélago (Echeverría y López, 2010:159). Por otro lado, del *coleletli* (plural *coleletin*), referido como “duende” por Alvarado Tezozomoc (1987, cap. XLVIII:403), no se sabe nada más que era un ser sobrenatural malévolo que estaba vinculado con la *tzitzimitl*, y junto con ella, se relacionaba con las encrucijadas (*Leyenda de los Soles*, 2002:184) (véase el apartado 7.3 Las *cihuateteo* y los cruces de caminos). En varias ocasiones son mencionados a la vez, casi a manera de difrismo, calificando el comportamiento terrible y escandaloso de ciertas personas y dioses (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15; cap. XV:57; Alvarado Tezozomoc, 1998:35). De esta manera, es posible que el primero compartiera rasgos con la segunda, como su aspecto siniestro y su función devoradora.

¹⁸ Este planteamiento será desarrollado posteriormente (apartado 6.2).

de carne y hueso (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XIX:218), por lo tanto, susceptibles de ser derrotados. Antes de iniciar la batalla contra Matlatzinco se les exhortó a los mexicas con estas palabras:

...tened por cierto que los que vienen a nosotros [los matlatzincas] no son leones, ni tigres, ni tampoco fantasmas vivos, que es el *Tzitzimitl* bajado de las nubes, ni tampoco es duende *coleletli* ni son águilas de rapiña que han de venir volando sobre nosotros [...]; habéis de saber que los que vienen a nosotros, no son ni tienen más que nosotros sino cuerpo, armas, rodelas y macanas (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XLVIII:206-207).

En la antigua Grecia, la máscara y el ojo de la Gorgona o Medusa formaban parte del armamento, los gestos y la expresión del guerrero poseído por el *ménos*, la furia bélica. Así, se narra en la *Iliada* que durante la batalla, los ojos de Héctor poseían la mirada de Gorgona, que sembraba el terror de carácter sobrenatural (Vernant, 2001:55-56).

Así como los humanos utilizaron imágenes “espantables” para provocar miedo y dañar al enemigo, los dioses adoptaban figuras bestiales y horripilantes con el propósito de infundir terror. El caso más ejemplar es el de Tezcatlipoca, quien “se mudaba en figuras de diversos animales y monstruos, tratando de amedrentar a la gente”, tal como lo hizo en los días postreros de Tollan y que provocó el abandono de la ciudad. Igualmente, realizaba acciones que culturalmente no se practicaban, como el corte total del cabello (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. XI:163), con lo que posiblemente pretendía causar asombro.¹⁹

Por la noche, Tezcatlipoca tomaba diversas formas con el objetivo de exhibir la valentía o la pusilanimidad de los hombres,²⁰ de lo cual se desprendía la revelación del destino glorioso o funesto (véase Olivier, 2004:41-43). Así, se manifestaba en forma de gigante, jaguar, bulto mortuario, cráneo o como un hombre con las típicas marcas corporales del

¹⁹ El cabello fungió como una capa protectora de la cabeza que impedía la salida del *tonalli*, por lo que el rapado nunca era total (López Austin, 1996, I:242-243).

²⁰ Véase el apartado 5.3.2 *Tonalli* fuerte y *tonalli* débil.

sacrificio: decapitado y con el pecho abierto.²¹ Una de las formas más comunes de aparición del dios fue en la figura de jaguar. Transformado en este animal, Tezcatlipoca mató a los gigantes durante el segundo Sol (*HMP*, 2002, cap. IV:35), que corresponde a Tlalchitonatiuh, Ocelotonatiuh o Yohualtonatiuh;²² y seguramente los devoró (*véase Leyenda de los Soles*, 2002:175). Otro mito centrado en las acciones violentas de Tezcatlipoca sobre Tollan y su gobernante, narra que después de haber descendido el Señor del espejo humeante del cielo por medio de una tela de araña, entabló un juego de pelota con Quetzalcoatl. Mientras tanto, aquél se transformó en jaguar, y “la gente que estaba mirando se espantó en tanta manera, que dieron todos a huir, y con el tropel que llevaban y ciegos del espanto concebido, cayeron y se despeñaron por la barranca del río [...] y se ahogaron” (Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. V:188).

Tezcatlipoca es el dios que mayormente entabló una relación de alteridad con el hombre. Éste era burlado, acechado, espantado y castigado por aquél, razón por la que su aparición en figura de jaguar fue idónea en el desempeño de su rol adverso, además de que mantenía congruencia con la naturaleza nocturna del dios.

Un relato cuenta que una vez que los toltecas habían abandonado Tollan, Yaotl -uno de los nombres de Tezcatlipoca- los animó a establecerse en Xaltocan. Dijo a Icnotlacatl y a los demás: “No se vuelvan arrogantes. Recuerden el trabajo que hicimos en Tollan. Deben seguir haciéndolo”. Y especialmente se dirigió al primero:

Tú eres en verdad un hombre humilde Icnotlacatl. No seas orgulloso. Si tu pueblo se vuelve presuntuoso me burlaré de ti, te destruiré, en la forma como me burlé de Maxtla, quien vivió en Toltecatepec y tuvo dos hijas, Quetzalquen y Quetzalxillotl, a las que guardaba en una caja de piedra preciosa. Las embaracé de gemelos, y dieron a luz dos creaturas en forma de tlacuaches (*Anales de Cuauhtitlan*, 1992:41).

²¹ También se presentaba en apariencia de mono (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:157; Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. XII:206).

²² Véase el apartado 4.1 La destrucción de eras pasadas por fenómenos naturales.

Este es un claro ejemplo del hecho monstruoso utilizado por el dios para castigar la falta humana. En la concepción nahua, los gemelos fueron considerados seres monstruosos. Se creía que cuando la mujer daba a luz a cuates (*cocoa*),²³ éstos la devorarían o a su padre; por tal motivo, mataban a uno de los niños (Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. XX:225-226; Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XLVIII:130).²⁴ Y en el caso anterior, el evento monstruoso remata al dar a luz a animales, más que humanos, las hijas de Maxtla.

Tezcatlipoca no era el único dios que se presentaba en forma animal, pero sí quien lo hacía de manera expresa para provocar terror en la gente. De hecho, las deidades se manifestaban sobre la Tierra en figura de animales. Durante la fiesta Teotleco, en la que se celebraba la llegada de los dioses, se colocaba *yauhtli* molido y seco sobre una jícara, o bien, harina de maíz (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XXXI:236). Desde la media noche hasta la madrugada un sacerdote no dejaba de mirar la jícara hasta que no veía la impresión de “pies de gallos, de leones o de otros animales” en ella. Al momento de verlo gritaba *oacico*, “han llegado” (*Costumbres, fiestas...*, 1945-48, fol. 348v:49; *Códice Tudela*, 2002: fol. 22r).

Un dios de los tlaxcaltecas se manifestaba a algunos a través de la voz, y mediante su transformación en “león, tigre, o en otro cuerpo fantástico”, a otros. Tal “cuerpo fantástico” se caracterizaba por no poseer sombra ni articulación en las coyunturas. Sus ojos eran redondos, sin pupila ni esclerótica -la parte blanca del ojo; ni cejas ni pestañas (Muñoz Camargo, 1998:162). El historiador tlaxcalteca no revela la identidad del

²³ La primer mujer que parió mellizos se llamó Coatli, motivo por el que los nahuas llamaban a éstos *cocoa* (Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. XX:226; Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XLVIII:130), serpientes. En la escultura de Coatlicue, su cabeza es sustituida por dos cabezas de serpiente, hecho que podría indicar haber sido ella la madre de los primeros gemelos (véase López Austin, 1999b:199), otro elemento que se sumaría a la explícita monstruosidad de la diosa.

²⁴ Asimismo, los gemelos se concibieron como seres ávidos de calor, de tal manera que al entrar a un *temazcalli* le hacían perderlo; si entraban al lugar donde se teñía el pelo de conejo, el color no salía bien, principalmente el rojo; y ante su presencia, los tamales no se cocían bien (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:93, 95, 195).

dios. Me voy a aventurar a plantear una característica de éste que podría englobar sus tres rasgos señalados como ausencias: la no posesión de *tonalli*; así como su posible identificación.

El rasgo quizá menos difícil de interpretar es la falta de articulaciones. Éstas son lugares de concentración de *tonalli*, por lo que su ausencia implicaría ausencia de la entidad anímica. Uno de los síntomas actuales de la pérdida de la entidad es la falta del brillo de los ojos (*supra*, apartado 5.3.3.2 Síntomas). Tal vez la propia particularidad de los ojos de la deidad reflejara un hecho parecido, aunque confieso que no me satisface del todo esta explicación. El último rasgo es que no poseía sombra. La figura del *tonalli* es idéntica a la de su poseedor, por lo que puede ser la base para comprender que en nuestros días se le llame “sombra” a dicha entidad anímica, pues parece no haber ningún texto náhuatl colonial que establezca la palabra *cehualli* (sombra) como sinónimo de *tonalli* (López Austin, 1996, I:237-238). ¿Nos hemos encontrado en la obra de Muñoz Camargo con una equivalencia entre tales conceptos? No lo sé. Pero si así fuera, la ausencia de sombra implicaría la falta de *tonalli*. Más arriba señalamos que Tezcatlipoca se presentó con el cabello totalmente cortado en Tollan, lo cual indicaría la ausencia de la capa protectora de la cabeza que impedía la salida del *tonalli*. Por otro lado, El Señor del espejo humeante también se aparecía en forma de jaguar o bajo una figura monstruosa tal como lo hacía la deidad tlaxcalteca enunciada por Muñoz Camargo. Debido a estas similitudes, es posible que el dios señalado por el historiador fuera Tezcatlipoca,²⁵ quien se hacía mostrar a los hombres a través de una figura escandalosa que contradecía la condición humana. Recuérdese también la figura del *yohualtepoztlī*, imagen de este dios, que tomaba la forma de un hombre decapitado y con el pecho abierto.

²⁵ A partir de su apariencia espantable y el rasgo de sus ojos, Katarzyna Mikulska (2008:244) sugiere que esta deidad puede ser Mictlantecuhtli, alguna *tzitzimitl* u otra deidad del inframundo.

El lado monstruoso y terrorífico de Huitzilopochtli estuvo personificado en su nombre Tetzahuitl o Tetzauhteotl (*véase* Vabre, 2004), cuyas acciones lo hicieron acreedor de tal apelativo. Su naturaleza sanguinaria se expresaba a partir del campo semántico del concepto *tetzahuitl*: el escándalo, el espanto, el asombro; también la hazaña y la maravilla (*supra*).²⁶ Los hechos anteriores al asentamiento definitivo de los mexicas en Tenochtitlan muestran a un dios tutelar celoso de sus mandamientos y vengativo con quienes lo contrarían.

Al haberse separado de la gente que posteriormente fundarían Michhuacan y Malinalco, los migrantes mexicas se asentaron en Coatepec, del cual hicieron un lugar deleitoso por orden de Huitzilopochtli. Era tanto el regocijo, que la gente, movida por los centzonhuitznahuas y Coyolxauhqui, determinó que ese sería el lugar donde se establecerían de manera definitiva, por lo que ignoraron el mandato de su dios de seguir peregrinando hasta llegar al lugar elegido por él. Esta acción encolerizó mucho a Huitzilopochtli, y “Dicen que vieron el rostro del ídolo en aquel punto tan feo y tan espantoso, con una figura endemoniada que a todos puso espanto y terror”. A media noche, el dios sacrificó en el Teotlachco (“En el juego de pelota divino”) a los incitadores, incluida Coyolxauhqui, abriéndoles el pecho y extrayéndoles el corazón (Durán, 2002, I, tratado I, cap. III:76-77). En su *Crónica Mexicayotl*, Alvarado Tezozomoc (1998:35) precisa que decapitó a Coyolxauhqui y se comió el corazón de todos los que sacrificó. Al efectuar terrible acción, Huitzilopochtli se hizo “gran *tzitzimitl*, gran *coleletl*”. Con esto se determinó que el dios no comía otra cosa sino corazones, lo cual dio comienzo al sacrificio por cardiectomía. Por ello, los mexicas creyeron que este sacrificio era el que más le agradaba a su dios, pues él se los había enseñado (Durán, 2002, I, tratado I, cap. III:77; Torquemada, 1975, III, lib. VII, cap. XVII:175).

²⁶ El nombre Tetzahuitl, señalan los informantes de Sahagún, le fue dado por las condiciones asombrosas de su concepción: sin intervención de hombre alguno y por medio de un plumón (Sahagún, 1952, *FC*, lib. III, cap. I:5). Sobre los vocablos *tetzahuitl* y *tetzahuia*, véase el apartado 5.3.3.1 Causas.

Según la versión de la venida de los mexicas narrada por Cristóbal del Castillo (2001, cap. 2:99, 102-103), cuando Huitzilopochtli ordenó sus estatutos al pueblo por medio del caudillo Huitzilopoch, que establecían la guerra como oficio e ideal de vida, el sacrificio humano y la antropofagia, los mexicas reaccionaron con gran espanto y temor (*cenca mochteizahui temamauhti in tlacatecolonahuatilli*).

Aunque Cihuacoatl no fue una diosa propiamente mexica, sino xochimilca (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIII:131), guardó muchas similitudes con Huitzilopochtli, de hecho, mantenían un parentesco cercano: eran hermanos, motivo por el que las sacerdotisas que servían al dios también lo hacían con Cihuacoatl (*ibid.*:138). La relación entre estos dioses incluso se rastrea desde antes de la fundación de Tenochtitlan, pues bajo el nombre de Quilaztli, aquella diosa acompañó a los mexicas durante su peregrinar (Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. II:116-117).

Al igual que Huitzilopochtli, la diosa fue calificada como *tetzahuitl* y *tetzahuiani*, “la que espanta, escandaliza”. Cuando se aparecía por la noche llorando y gritando era considerada *tetzahuitl* de guerra (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. VI:3; véase Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XXXI:99), esto es, pronosticadora nefasta de tal evento. Por ello, “asustaba a la gente, aterrorizaba” (*teizahuiaya, tlamauhtiaya*) (Sahagún, *FC*, 1950, apéndice del libro I:40). De manera análoga, Huitzilopochtli fue uno de los promotores de la guerra por excelencia (*ibid.*, cap. I:1).

Igualmente, ambos compartían una naturaleza insaciable. Así como el dios tutelar mexica devoró los corazones de los centzonhuitznahuas y continuamente demandaba el sacrificio humano para alimentarse, Cihuacoatl fue calificada como *tecuani* (*ibid.*, cap. VI:3), lo que manifestaba ese mismo deseo voraz de la diosa de sangre y corazones humanos, y que se enfatizaba en su escultura, de manera que la figura en piedra de Cihuacoatl era representada con la boca abierta enseñando los dientes (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIII:131; lám. 21), como ya se había señalado.

El caso mexica es revelador en cuanto a la significación de lo monstruoso divino y su funcionalidad en diferentes niveles. En un nivel identitario, los mexicas se hicieron a la imagen de Huitzilopochtli: emularon su personalidad terrible a partir de la acentuada actividad bélica y práctica sacrificatoria, de la que se encargaron de proyectar hacia el exterior de su ciudad. Como ha señalado López Austin (1999b:37), cada grupo humano compartía la naturaleza de su dios patrono, pues nacía de su sustancia.

Una práctica posiblemente determinada en el plano ideológico por la naturaleza violenta de Huitzilopochtli, pero que claramente manifestó un fin político, fue la costumbre del *tlatoani* mexica de invitar a su ciudad a los gobernantes de pueblos circunvecinos y otros más alejados, ya fueran sojuzgados o rivales, a determinados eventos como fiestas religiosas o entronizaciones, con el objetivo de que presenciaran el sacrificio humano de cautivos -y su desollamiento, en el caso de que fueran invitados a la celebración de Tlacaxipehualiztli- que en ellos se realizaba (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XXI:184; Durán, 2002, I, tratado I, cap. XX:224-225; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXX:517-518). Narra Alvarado Tezozomoc (1987, cap. LXX:517) que durante la entronización de Ahuitzotl, los sacrificios humanos duraron cuatro días. Además de reforzar la identidad mexica a partir de la idea del sacrificio, esta medida constituyó una política de manifestación de poder ilimitado y amedrantamiento sobre el extranjero, cuyo fin era conservar el control tributario ya existente y facilitar un mayor expansionismo (véase Echeverría, 2009b:303-306).

La monstruosidad física del dios fue también un recurso utilizado por la clase gobernante, a través de los sacerdotes, para obtener del pueblo su obediencia. Por medio de la apariencia terrorífica y la personalidad terrible de la divinidad se infundían el miedo y la reverencia a ella, lo cual ayudaba a moldear el ideal religioso del nahua dirigido hacia la consumación de los preceptos divinos establecidos: la ofrenda, el ayuno, la

abstinencia y el autosacrificio en términos individuales; y el sacrificio humano, en términos estatales, concebido como motor del cosmos.

6.2 La peligrosidad de lo sagrado

Una de las características de lo sagrado -quizá la fundamental- es su peligrosidad debido al daño que puede causar por vía sobrenatural, lo cual no sólo comprende a los dioses, sino que se extiende a los objetos, palabras ritos o fórmulas que comparten del ámbito de lo sagrado (López Austin, 2003:172-173). Y en la peligrosidad de lo divino reside su temor.

La presencia del dios, ya fuera de manera invisible, provocaba un estado de terror que invadía al creyente. El dios griego Pan dio origen a la palabra pánico, el terror provocado por la presencia de la divinidad, ejemplificada en los ruidos de la naturaleza. Así, hacía referencia al miedo causado por algo desconocido (Marina y López, 2005:248-249; Marina, 2007:10).²⁷ En el poema babilonio *Gilgamesh* (2010:85), el héroe despierta a media noche alterado y le pregunta a su amigo Enkidú: “¿no me llamaste? ¿Por qué estoy despierto? ¿No me sacudiste? ¿Por qué estoy sobresaltado? ¿No ha pasado un espectro? ¿Por qué me despertó el terror?”.²⁸ Estos ejemplos dan pie a considerar el terror como una categoría de lo sobrenatural (Vernant, 2001:82).

Un aspecto que caracteriza el contacto directo del hombre con la divinidad es la dirección de su mirada. La presencia imponente, poderosa, aterradora y principalmente peligrosa del dios, define una actitud corporal humana específica que denota la reverencia, el respeto y el temor. Frente a la divinidad, el nahua mantenía la cabeza inclinada con la mirada puesta sobre la tierra y los brazos cruzados (*supra*, inicio del capítulo).²⁹ Cita

²⁷ En la actualidad, el pánico es un miedo grande que no tiene fundamento; frecuentemente colectivo y descontrolado (Marina y López, 2005:248-249).

²⁸ Los sumerios llamaban a las misteriosas presencias en que se delataba lo sagrado *melammu*, una luz que atrae y espanta (Marina, 2007:67).

²⁹ Dicha postura era igualmente ejecutada por el que recibía órdenes, el que era instruido, el que recibía reprimenda, el que se encontraba en la presencia del *tlatoani*, y el que iba a

Benavente (Motolinía, 1996, cap. XXI:213) la figura pequeña de un dios que los tlaxcaltecas trajeron consigo cuando poblaron su tierra, posiblemente un *tlaquimilolli*, la cual colocaban junto a la gran estatua de Camaxtli. A aquélla “teníanle tanta reverencia y temor que no le osaban mirar; aunque delante de él sacrificaban codornices, no osaban levantar los ojos a le ver”.

Un verbo que apunta a la relación entre la cara, los ojos y la reverencia es *ixtilia.nite*, que significa “honrar con reverencia a alguno”, “respetar a otro” (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol.90v; sección náhuatl-español: fol. 47v). Este verbo deriva del verbo *ixtia.nite*, literalmente “hacer cara (u ojos) a alguien”, siendo una de sus acepciones “hacer rostro a los enemigos” (*ibid.*, sección náhuatl-español: fol. 47v). *Ixtilia* posee el benefactivo -lia que lo hace ser un verbo reverencial, y se traduce como “hacerle cara a alguien”. Hacerle cara a una persona en forma reverencial debió haber implicado la inclinación del rostro, lo que demostraba la honra y el respeto que se le tenía. Un verbo que refiere al miedo al dios y que implica la mirada, y más bien la percepción, es *mauhcaitta.nite*, ver con miedo y respeto a alguien (Siméon, 2002:263), uno de los verbos que indicaba el temor que despertaba Chalchiuhtlicue (*supra*, inicio del capítulo).

Al referirnos al miedo a la serpiente en el segundo capítulo, citamos una información proporcionada por el *Códice Vaticano Latino 3738* (1964, III, lám. IX:28) concerniente a uno de los cuatro templos que estableció Quetzalcoatl en la Tierra, que es de sumo interés para el desarrollo del apartado y por lo cual la retomamos. Este templo, ubicado en el recinto del Templo Mayor, era el Coacalco, casa de la serpiente, o “casa de temor” según el código, “en la cual no debían de levantar los ojos de la tierra todos los que en ella entraban”. La razón del miedo a este templo radicaba en

ser investido o entronizado (Escalante, 2010:245-248). La reverencia es un rasgo de la conducta corporal nahua que puede ser considerado “universal”, pues era común a todos los individuos sin importar clase social o género (Escalante, 1996a:453).

que era el lugar en el que resguardaban a los dioses de los pueblos conquistados a manera de prisioneros (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:274).³⁰

El Coacalco era un lugar infundido de una gran fuerza divina que lo volvía en extremo peligroso. Cualquier acto descuidado, cualquier irreverencia como mirar a los ojos o al rostro del dios podía ser fatal. El propio terror que generaba la presencia de los dioses, sin importar su procedencia extranjera, obligaba al mexica a permanecer con la mirada baja mientras permanecía en dicho lugar.

En el *Vocabulario...* de Molina (2004, sección español-náhuatl: fol. 107v) se registra el locativo *teopan mahuizzocan*, traducido por el franciscano como “secreto lugar en el templo”. *Mahuizzo* refiere a lo glorioso, lo famoso, lo honorable y lo maravilloso. Estos conceptos califican un lugar específico del templo y parecen estar relacionados con la idea de lo secreto. Este espacio particular bien podría corresponder al lugar donde estaba depositada la figura del dios. Una traducción literal de *mahuizzo* es “lleno de miedo”, lo que indicaría que la parte temible y peligrosa del templo era precisamente el espacio que ocupaba la imagen de la divinidad. El concepto de miedo no se opone a los adjetivos que engloba el vocablo *mahuizzo*, más bien se complementan, pues las ideas como la honra, la gloria y la maravilla están lingüísticamente emparentadas con dicha emoción; de hecho, el sustantivo *mahuiztli*, miedo, es la base de construcción de aquéllas.³¹ Al definir estos vocablos el espacio que ocupaba la figura del dios en el templo, automáticamente se hacían transferibles a la divinidad. Así, con base en Molina, podemos apuntar que

³⁰ Los mexicas pudieron infundir terror entre sus enemigos y legitimar su hegemonía gracias a que su poder emanaba del Templo Mayor, recinto donde se concentraba la fuerza de las deidades de la guerra y del agua, de los pueblos sojuzgados y de los antepasados (López Luján, 1989:89).

³¹ Véanse los apartados 1.2 Conceptos derivados del sustantivo *mahuiztli* y 6.4.2 Tratamiento reverencial del *tlatoani*...

la concepción del dios también se vio nutrida por la idea de lo secreto y lo desconocido, que enlazan perfectamente con el miedo y el peligro.³²

Otro templo que también concentraba diversas divinidades era el llamado Tlillan, dedicado a Cihuacoatl. En las paredes de su templo se encontraban los dioses vinculados a la tierra, quienes eran tomados y llevados en procesión a los cerros o cuevas en donde se les hacía sacrificio y se les pedía por las necesidades. Posteriormente eran devueltos al templo (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XIII:132). A diferencia del Coacalco, no se menciona ninguna actitud reverencial preventiva al entrar al Tlillan.

Además de la inclinación de la cabeza, sin importar el sexo ni la edad, toda persona que entrara a algún lugar donde hubiera imágenes de dioses debía tocar la tierra con un dedo y llevárselo a los labios o a la lengua, hecho reverencial dirigido a los dioses que llamaban *tlalcualiztli*, “el acto de comer tierra” (Sahagún, *FC*, 1951, apéndice del libro II:182; 2002, I, apéndice del libro II:283). Esta acción reforzaba que el primer acto ejecutado por las personas frente al dios fuera la postración de la mirada sobre la tierra. Dicho evento de besar la tierra fue el gesto más enfático de bienvenida (Cortés, 2007, 2ª carta:62; Escalante, 2004:261). Misma acción era utilizada como juramento en el que intervenía el dios más reverenciado o la propia Tierra como testigos, lo que satisfacía la demanda de verdad del otro. Así, ninguno osaba jurar en falso a costa del grave castigo que podía recibir del dios (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:283; Motolinía, 1996, cap. LXVIII:425; cap. LXXX:491). Huitzilopoch “besó el polvo de la tierra” (*nocontennamiqui in tlalteuhtli*) frente a Tetzauhteotl jurando cumplir sus mandatos (Del Castillo, 2001, cap. 2:95).

Un dato de especial interés sobre la manipulación de la fuerza sagrada para conducir al pueblo nos lo proporciona Francisco Hernández (1986, lib. III, cap. II:152), quien narra que con el fin de infundir el terror divino se acostumbraba esculpir en los postes y muros de los templos las

³² Véase la asociación del peligro y la divinidad al inicio del capítulo 7.

imágenes de los dioses, para que la fuerza de éstos “estuviese delante de los ojos de todos y les produjese terror y espanto”.

El mito dejó constancia del peligro mortal que podía ocasionar el dios si se le llegaba a ver directamente. Se narra que Citlallatonac mandó un “embajador del cielo” a Tollan para encontrarse con la virgen Chimalman, quien tenía dos hermanas, Xochitlique (Xochiquetzal) y Conatlique (Coatlicue). Mientras las tres estaban en casa de Chimalman vieron venir al enviado del cielo, lo cual provocó que sus dos hermanas murieran de espanto. Al recibir Chimalman la noticia de que Citlallatonac quería que concibiera un hijo, se levantó, barrió su casa e inmediatamente dio a luz a Quetzalcoatl (CVL 3738, 1964, III, lám. VIII:26).

La abstinencia sexual era uno de los requisitos que se establecían como preparación previa al ritual, aspecto que permitía que la fuerza divina presente en ese tiempo sagrado no dañara a las personas.³³ De esta manera, la virginidad de Chimalman fue el elemento que la salvó de la muerte producida por la naturaleza sobrenatural del ser celeste, y que aconteció en sus dos hermanas, quienes de manera desprevenida observaron al dios. Posiblemente, la actitud de penitencia de Chimalman observada en el barrido de la casa era una práctica que acostumbraba diariamente, lo cual permitió dotarla de otro recurso de protección frente a lo sagrado.³⁴

La fuerza que emanaba del dios por medio de su rostro y sus ojos generaba un terror capaz de producir la propia muerte del espectador. Esto nos recuerda el verbo *mauhcamiqui*, literalmente “morir de miedo”, evento provocado por un temor extremo, un terror; y que refiere al desmayo ocasionado por el miedo³⁵ o a orinarse por causa de la misma

³³ Esta explicación de la abstinencia sexual se desarrolla al final del apartado.

³⁴ Aunque Xochiquetzal y Coatlicue aparecen en el mito representando un rol humano más que divino, creo que podemos pensar que los propios dioses también se encontraban sujetos a los mismos riesgos que corrían los humanos en presencia de lo sagrado.

³⁵ El término *yolmiquiliztli*, la muerte del corazón, también expresaba el desvanecimiento que sufría la persona ante un miedo muy intenso (véase el apartado 5.3.3.2 Síntomas y 5.3.4.1 Terapéutica).

emoción (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 41v; sección náhuatl-español: fol. 54r). Asimismo, del sustantivo *mauhcamiquini*, literalmente “el que muere de miedo”, Siméon (2002:263) da la versión de “sobrecogido de espanto”. Esto nos recuerda la reacción de Tlilancalqui, habitante de Uilotepec, al estar testificando contra Andrés Mixcoatl en su presencia: aquél lo miraba “con tanto miedo que era para espantar, que temblaba cuerpo, y casi no podía hablar de atemorizado...” (*Procesos de indios idólatras...*, 2002:59). Más adelante volveremos con la idea del terror sobrenatural y propondremos una definición de éste.

Esta concepción de lo sagrado fue compartida por otros contextos culturales alejados en tiempo y espacio. El texto literario babilonio *Gilgamesh* (2010:139) dice del dios Shamash, el Sol: “¡Es terrible su resplandor, su vista es muerte”, resplandor sobrecogedor que rodea a los seres sobrenaturales. Al hablarle Dios a Moisés desde una zarza ardiente, éste “se cubrió el rostro, pues tuvo miedo de mirar a Dios” (Éxodo, 3:4-6). Igualmente, el libro de Jueces (6:22-23) narra que al darse cuenta Gedeón de que había estado ante la presencia de Dios exclamó: “¡Ay de mí, Señor y Dios! ¡He visto al ángel del Señor cara a cara!” Pero el Señor le dijo: “¡Quédate tranquilo! No temas. No vas a morir” (Jueces, 6:22-23). Más adelante en el mismo libro, Manoa, padre de Sansón, le dice a su esposa: “¡Estamos condenados a morir! [...] Hemos visto a Dios!” (*ibid.*, 13:22).

Las reflexiones que ha elaborado Jean-Pierre Vernant sobre la mirada de Medusa y sus implicaciones en su texto apropiadamente titulado *La mort dans les yeux* (2001) [1985],³⁶ son muy pertinentes respecto a lo que hemos venido tratando, y nos pueden ayudar a delinear una hipótesis sobre la mirada del dios. El especialista francés (Vernant, 2001:43, 103-104) afirma que lo monstruoso tiene la característica de sólo ser visualizado de frente, lo cual rompe con las convenciones pictóricas griegas de la época arcaica. Así, la representación de la Gorgona se

³⁶ La muerte en los ojos.

caracteriza sin excepción por su frontalidad. Medusa suscita el terror con su mirada y sus rasgos, y se apodera de la persona, la posesiona. Mirar a los ojos de Medusa es penetrar en el campo de su fascinación, con el riesgo de quedar atrapado allí. La fascinación significa que el hombre no puede desviar su mirada, apartar su rostro de la mirada de la diosa. Su ojo se pierde en el de la diosa que lo mira, así como él responde la mirada. Con ese cruce de miradas se deja de ser uno mismo, un ser vivo, para volverse como ella, Potencia de muerte. Mirar fijamente a Medusa significa transformarse en piedra ciega y opaca.

La mirada del dios era en esencia un hecho terrorífico, pero contradictoriamente pudo ser fuente de fascinación que poseía al humano que osaba confrontar directamente a la deidad. La fuerza del dios, proyectada a través de su rostro y su mirada, se convertía en un evento de muerte para el que se atreviera a situarse en una posición de simetría e igualdad frente a éste.³⁷ Entonces, definimos el terror sagrado como el miedo intensísimo de carácter sobrenatural que infundían los dioses a través de su fuerza, la cual se concentraba en su mirada y en el rostro en general. El terror sagrado era la causa última de muerte de aquel que mostrara una actitud corporal irreverente frente al dios: verle a los ojos.³⁸

Vamos a continuar la exposición del apartado haciendo énfasis en el peligro que conllevaba el acercamiento a los objetos sagrados y las imágenes de dioses con una actitud impropia e inadvertida, y que podía provocar la muerte, para finalizar con las medidas rituales protectoras que permitían la proximidad con la divinidad.

Los *tlapialli* -literalmente “cosa guardada”- eran unos cestillos o petaquillas en los que se guardaban objetos dedicados al culto como *copalli*, paños bordados y vestidos de niños, entre otras cosas. Era tanta la

³⁷ Cara a cara con la frontalidad divina, el hombre griego se ubicaba en una posición simétrica con respecto a la Gorgona. Esa reciprocidad implicaba a la vez dualidad e inseparabilidad, incluso identificación (Vernant, 2001:104).

³⁸ En el apartado 6.4.2 Tratamiento reverencial del *tlatoani*... exponemos las atribuciones que tuvieron la cara y los ojos entre los nahuas, así como su relación con las personas de jerarquía y la sobrenaturaleza.

veneración que tenían de estos *tlapialli* que ninguno se atrevía a acercárseles ni a abrirlos (Serna, 1987, cap. III:300).

En un proceso inquisitorial contra la idolatría indígena, el indio Mateo, proveniente de la ciudad de México, declaró que su padre Atolatl poseía un “ídolo envuelto”, posiblemente el *tlaquimilolli* de Huitzilopochtli (Olivier, 1995:133, nota 20; 135, nota 37), el cual nunca era desenvuelto, “y que ninguno había que fuese muy principal lo desataba, por reverencia que le tenían y porque decían que quien lo desatase se moriría” (*Procesos de indios idólatras...*, 2002:116, también 126).

A diferencia de la información proporcionada por los *Procesos de indios*, otras fuentes acentúan la importancia de la abertura del *tlaquimilolli*, manipulación peligrosa que se acompañaba de rigurosas precauciones rituales y de la observancia de una temporalidad sagrada (Olivier, 1995:124). Así, en Santiago Atitlán, Guatemala, los tzutujiles creen que “el paquete (de San Martín) no puede ser abierto con toda seguridad más que a medio día o media noche: de otra manera, todos los vientos se escaparían y asolarían el mundo” (Mendelson, 1958, citado por *idem*).

Los que se acercaban de manera desprevenida a los *tlaquimilolli* y a las estatuas de los dioses, con “insolencia”, declara Muñoz Camargo (1998:199), caían sobre ellos “grandes relámpagos, rayos y truenos del cielo, en castigo de tan grande osadía y atrevimiento”. La blasfemia, por ejemplo, era una actitud insolente que castigaba Tlaloc cuando era proferida en su templo, lo que puede explicar en este caso que el maldiciente fuera muerto por rayos. Decían que a este templo sólo podían acercarse sus sacerdotes y nadie más, con riesgo de su vida. Los rayos que caían del cielo “eran sin nublados y en tiempo sereno” (*ibid.*:171, 199).³⁹

³⁹ Esta narración recuerda un pasaje contenido en el segundo libro de Samuel (6:1-7; véase también 1 Crónicas, 13:5-10) referente al traslado del arca de Balá de Judá a Jerusalén por el rey David. Mientras Uza y Ajío guiaban la carreta en que era transportada, David y todo el pueblo de Israel danzaban ante Dios y cantaban al son de las arpas, liras, panderetas y otros instrumentos musicales. Al llegar a la parcela de

La primera precaución que debía tomar la gente al aproximarse a la divinidad era la actitud reverencial de inclinación de la cabeza, mirando hacia la tierra. Creo que esta era la medida básica ejecutada tanto en el tiempo sagrado como en el profano. Otras medidas implicaban una observancia ritual rigurosa. Con antelación al tiempo sagrado, la gente practicaba el ayuno que usualmente involucraba el consumo de una comida diaria sencilla, sin sazonar -sin chile ni sal;⁴⁰ la abstinencia sexual y la evitación del baño. La vigilia, usualmente la noche anterior, también fue un preludeo común a varias ceremonias (Nicholson, 1975:431).

Para poder desempeñar sus funciones religiosas, los sacerdotes igualmente se abstenían del sexo⁴¹ y del baño; se ennegrecían el cuerpo con tizne; jamás se cortaban el cabello ni se llevaban la mano a la cabeza por más comezón que tuvieran, sino que con un palillo se rascaban. Y cuando realizaban el sacrificio humano y ofrecían al dios el corazón, que lo untaban en la boca de su imagen, se cubrían la cabeza con una manta blanca para impedir que ningún pelo se asomara (*Costumbres, fiestas...*, 1945-48, fol. 381v:61; *Códice Tudela*, 2002: fols. 76r, 96v; *Codex Magliabechiano*, 1970: fol. 69v).

De manera similar, durante los cinco días aciagos de su calendario los mayas yucatecos “no se peinaban ni lavaban, ni las mujeres ni los hombres [se] espulgaban, ni hacían obra servil o trabajosa, porque temían que les sucediese algún mal si lo hacían” (Landa, 2003:166).

Nación los bueyes tropezaron, pero Uza sostuvo el arca para que no cayera. “Con todo, la ira del Señor se encendió contra Uza por su atrevimiento y lo hirió de muerte ahí mismo, de modo que Uza cayó fulminado junto al arca”. Solamente los que pertenecían a la tribu de Leví fueron consagrados como sacerdotes por Dios; así, ellos eran los únicos encargados del servicio del santuario y del resguardo de los objetos sagrados. Cualquiera otro que se acercara al santuario y no fuera sacerdote era condenado a muerte (Números, 3:5-12).

⁴⁰ Era el ayuno tan riguroso precepto que ni siquiera se les exentaba a los enfermos ni a los niños (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XVII:164).

⁴¹ Declara fray Diego Durán (2002, II, tratado II, cap. V:64; cap. XIX:175) que con el objetivo de no transgredir la abstinencia sexual, muchos sacerdotes se cortaban el pene por el medio.

La elaboración de imágenes de dioses entre los mayas demandaba un tiempo específico para ello; una preparación ritual por parte de sus productores; y la observancia de normas precisas durante la ejecución de su oficio. Esto muestra la creencia de que durante la manufactura de la escultura la fuerza divina penetraba en ella, lo que provocaba el contacto directo de los artífices con lo sagrado. Tal peligro hacía que éstos temieran su muerte o la de alguno de sus familiares, o que una grave enfermedad cayera sobre ellos. El mes Mol, entre otros, era el tiempo señalado para dicha actividad. Anterior a su realización el artesano ayunaba, se abstenía de la relación sexual y se cubría el cuerpo de tizne. Se construía un lugar específico para su elaboración. Mientras iba tallando la escultura le untaba su propia sangre y se le quemaba *pom*, lo cual se repetía hasta concluirla. Conforme la terminaba, la metía en una tinaja y la tapaba. Nadie más que los artesanos y los sacerdotes que intervenían en el ritual se acercaba a tal lugar (Landa, 2003:118, 148-149, 181-182).

Los informantes nahuas de Sahagún hicieron alusión a la exclusividad de los sacerdotes en la confección de determinadas imágenes divinas. Afirmaron escuetamente que la elaboración de los *tepictoton*, representaciones de los cerros, “era solamente trabajo de los sacerdotes, quienes eran los que sabían, lo disponían, lo asentaban. Nadie del pueblo los manufacturaba, los adornaba”⁴² [*Auh zan yehuan in tlamacazque, in intequiuh, in machiceque catca, in quinchichihuaya, in quintlaliaya: ayac zan moyocoyaya, in calla in quinchichihuaya*] (Sahagún, FC, 1950, lib. I, cap. XXI:22). En el mismo sentido, señala el CVL 3738 (1964, III, lám. LXXV:170) que la gente común tenía prohibido tocar los objetos sagrados.

El contacto con lo sagrado y su manipulación eran situaciones en extremo peligrosas que exigían estrictas normas rituales con el fin de evitar su daño. Se requería que la persona poseyera un cuerpo lo menos contaminado de materia pesada, lo que permitía un mayor acercamiento e

⁴² Traducción propia.

identificación con la divinidad, compuesta de materia ligera (*véase* López Austin, 2003:170). De igual manera, demandaba la mayor concentración posible de energía anímica provista por el *tonalli*.

Los alimentos condimentados y la relación sexual eran elementos de naturaleza pesada, ligada a lo terrenal, que aceleraban el proceso de envejecimiento y muerte (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XXVII:273; Alva Ixtlilxochitl, 1997b, II, cap. XIII:35; Echeverría, 2009b:103-104).⁴³ El ser humano estaba compuesto de materia pesada y materia ligera (López Austin, 2003:171), pero al ausentarse de tales deleites estaría dotado de una mayor proporción de materia ligera que le permitiría establecer una mayor proximidad con el dios. Por otro lado, el sexo prematuro e inmoderado disminuía la fuerza del *tonalli* (López Austin, 1996, I:244-245).

La evitación del baño y del corte de cabello también estaban dirigidos hacia la conservación del *tonalli*. El frío contacto del agua menguaba la fuerza de la entidad anímica, de naturaleza caliente, tal como lo hacía el recorte del cabello, elemento corporal que se encontraba en íntima relación con dicha entidad. Para ejercer su arduo oficio los sacerdotes requerían mantener un gran vigor en su *tonalli* (*ibid.*:241, 243). La prohibición del contacto del cabello con la mano debe entenderse en el mismo sentido de no provocar la disminución de la fuerza vital. Al ser el sacrificio humano y el ofrecimiento del corazón a la divinidad la parte más delicada del ritual, no debía estar descubierta la cabellera de los sacerdotes, preservando con la mayor precaución posible la fuerza del *tonalli*.⁴⁴

⁴³ Los teochichimecas o verdaderos chichimecas estuvieron caracterizados por consumir alimentos sin condimento y la poca frecuencia de la actividad sexual, aspectos que les permitieron poseer una gran longevidad. Tales características los oponen a la naturaleza y tiempo humanos (Echeverría, 2009b:102-105). Esto podría justificar la traducción de teochichimeca como “chichimeca divino”.

⁴⁴ De forma relativamente similar a nuestra explicación del ayuno y la abstinencia sexual en términos de las materias que conformaban a los humanos y a los dioses, afirma Graulich (2005:323) que el derramamiento de sangre hacía más ligero al ejecutante, quien perdía grasa, pero aumentaba su parte interna “menos material”: su calor interno o *tonalli*, su poder.

El color negro, como ya lo habíamos adelantado, permitía igualmente a la persona asimilarse al dios. Con la práctica del ennegrecimiento, apunta Guilhem Olivier (2004:335, 340):

Se trata cada vez de reducir la distancia que existe entre los hombres y los dioses, con el fin de establecer un contacto más favorable con la divinidad. Improvisado, ese contacto con los dioses podía ser extremadamente peligroso, hasta fatal. Por ello, el ennegrecimiento formaba parte de los rituales preliminares de las ceremonias durante las cuales los hombres eran confrontados con los dioses [...]. [El ennegrecimiento] podía traducirse en una verdadera identificación con la divinidad.

Debido a su contacto con lo sagrado y el gran peligro que ello representaba, así como el alto vigor que tal empresa requería, los sacerdotes sacrificadores eran muy temidos (*Costumbres, fiestas...*, 1945-48, fol. 381v:61). De forma precisa, se decía del *tlamacazqui* llamado Quetzalcoatl que “es reverenciado, inspira temor, es considerado como un dios” [*ca mahuizyo, ca tlamaughtia yuhquinma teumacho*] (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XXXIX:210).⁴⁵

La investidura sobrenatural del sacerdote lo volvía garante del bienestar humano, de tal manera que su muerte dejaba a la población expuesta a los peligros. Se tenía por muy mal pronóstico que alguno de los sacerdotes ayunadores del dios, llamados *monauhxiuhzauhque*, muriera durante los cuatro años de ayuno. Y aunque lo suplían, su fallecimiento auguraba en el mismo sentido muerte en general, y muerte de gobernantes y nobles, por lo que en tal año vivían atemorizados (Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. XVIII:221).

Entre los tlapanecos se dice que el fallecimiento del presidente municipal, del síndico o de su sacerdote indígena, provoca una catástrofe natural o una epidemia, y que algunos vecinos habrán de morir. Este riesgo es la contraparte de la función que encarnan como aseguradores de la prosperidad (Dehouve, 2006:22).

⁴⁵ Véase el final del apartado 6.4.3 Los aposentos del gobernante.

6.3 Tiempo sagrado, mandato divino y castigo

Los dioses obraban a voluntad, pero no por ello manifestaban una actitud omnipotente, estaban sujetos a leyes, mismas que eran una proyección de las leyes que el nahua creía encontrar sobre la Tierra, y que constituían la manera de controlar la parte invisible del mundo. “Más allá de las veleidades divinas [...] [esperaban] encontrar la gran regularidad” (López Austin, 2003:169-170). Las fiestas y los días del *tonalpohualli* estaban señaladas con determinadas influencias divinas, de tal manera que la esencia de los dioses se hacía presente sólo en fechas específicas.

Dentro de las varias facetas de expresión de lo terrible del dios -su figura, sus acciones, su mirada, su presencia-, también ubicamos los castigos que mandaba en el día de que se le celebraba como consecuencia de la violación de sus ordenanzas, que iban desde enfermedades hasta la propia muerte. Como se afirmó al inicio del capítulo, la ambivalencia constituyó uno de los rasgos que caracterizó la personalidad de los dioses, lo cual no fue sino un reflejo de la propia ambivalencia que experimentaba diariamente el ser humano en los ámbitos de la salud, la subsistencia, la naturaleza, el orden social o el político. Así como gozaba de un buen estado del cuerpo, abundancia de alimentos, estabilidad social y política; por otro lado presenciaba enfermedades, hambrunas, señas celestes siniestras y caídas de ciudades e imperios. Lo bueno y lo malo que ocurría en la Tierra se remitía a los dioses, de tal manera que la proyección de dicha ambivalencia a la esfera de lo divino fue procesada a partir de los afectos. Las divinidades encarnaron todos los valores y los sentimientos positivos cuando proveían un estado de equilibrio y orden generalizado, mientras que representaban todos los valores y sentimientos negativos al propiciar un estado de desequilibrio y desorden.

Los nahuas se asumieron como los causantes de los estados de ánimo de los dioses, por lo que tenían carácter transitorio; y fue a través de su materialización que pudieron determinarlos. La ausencia de

desgracias daba la percepción de que las acciones humanas eran las adecuadas tanto en materia de culto como en el ámbito social, por lo tanto, era un reflejo del amor que los dioses profesaban a los mortales. En sentido contrario, los sentimientos negativos atribuidos a aquéllos, que fácilmente se identificaban con la ira, evidenciaba la falta humana, ya fuera individual o colectiva.

En el capítulo cuatro expusimos tres ejemplos de destrucción de imperios motivada por las transgresiones del pueblo, y particularmente por las del gobernante, que era su representante. Dichas violaciones despertaron el enojo de las divinidades y su consecuente designio destructor. En este apartado centramos la atención en un contexto particular, el de las fiestas religiosas, donde la falta y su consiguiente punición se individualizaron. Las prescripciones rituales se entendieron como normas impuestas por el dios a sus creyentes, a través de las cuales se establecía su autoridad y reverencia. El acatamiento de tales prescripciones supuso entonces el reconocimiento por el hombre de dicha autoridad y reverencia del dios, que se sustentaban en su poder. Por tal motivo, la violación de los preceptos era un acto de irreverencia y manifestaba la ausencia de temor a él.

En el sistema religioso nahua, la transgresión del precepto divino provocaba la ira del dios, quien en consecuencia castigaba al contraventor; así, enojo divino y castigo mantuvieron una estrecha relación, incluso podían ser asimilables. Esta idea está muy bien expresada por los informantes de Sahagún al señalar que

Cuando [Titlacahuan] asentaba en alguien [el sufrimiento y la aflicción, manifestados en enfermedades], era cuando estaba enojado [o había sido ofendido]: que alguien había abandonado sus votos y promesas, y que había manejado mal el ayuno; que un hombre se había acostado con una mujer o una mujer con un hombre, o que de otra manera había sido roto el ayuno [*Auh in icuac tetch quitlaliaya, icuac in yolitlacoloya: in aquin amo quineltiliaya, in inetol, in itlacemitol: ihuan in quitlacoaya in necahualiztli, in*

*ac ipan cihuacochi oquichtli, in ac ipan oquichcochi cihuatl: ihuan anoce monecahualoiltequi*⁴⁶ (Sahagún, *FC*, 1952, lib. III, cap. II:11-12).

La forma general de expresar el castigo fue mediante el difrasismo *in quahuitl, in tetl*, “el palo, la piedra”, que refería a los objetos de punición por excelencia. Esta expresión también aludía al castigo divino. De hecho, se decía que cuando los dioses mandaban enfermedades era como si apedrearán a la gente (*infra*). El castigo divino fue considerado como “el gran castigo” (*in huey quahuitl, in huey tetl*), y en términos específicos apuntaba a una frase que contenía la idea de la discapacidad: *in cocototztli, in ixpopoyotl, in palanaliztli*, “la parálisis, la ceguera, la podredumbre” (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. VI:27; cap. XIX:103; cap. XL:217).

La idea del castigo divino se estableció como una medida sacerdotal para reforzar la concepción de autoridad y poder que revestía el dios. Dejar impune la falta humana implicaba la anulación del poder de la divinidad, mientras que el castigo era reflejo de su autoridad. Asimismo, fue utilizada como una medida de contención de la conducta ante la amenaza que provenía del ámbito sobrenatural.

El castigo divino no compensó la falta entre los nahuas, la acentuaba. Cuando se violaba la prescripción ritual, aquél se expresaba a través de padecimientos corporales, por lo que el cuerpo marcado se volvía un signo público del castigo y la ira divinos, y exhibía de manera permanente el estado de inmoralidad de la persona (*infra*). El que transgredía el ayuno, por ejemplo, devenía en un estado de desequilibrio, mismo que seguía conservando al ser castigado por determinado dios con un padecimiento visible para todos. Lo que hacía el castigo era convertir un hecho de transgresión individual en uno de carácter público, con el fin de delatar la condición infractora e inmoral de la persona. A diferencia del

⁴⁶ El texto contiene los vocablos *necahualiztli* y *monecahualoiltequi*, que probablemente deben corresponder a *nezahualiztli* y *monezahualhuiltequi* (Dibble y Anderson, en Sahagún, *FC*, lib. III, cap. II:12, nota 3).

castigo, la ofrenda fue el recurso destinado a expiar la falta y mediar la voluntad del dios (*infra*, final del apartado).

Una etiología de la enfermedad era la que refería a la esfera de lo divino. Según los ámbitos de acción de los dioses, éstos perjudicaban y castigaban a los humanos con enfermedades específicas o con otro tipo de desgracias (*véanse* López Austin, 1970b:265; Baudot, 2004:194-199). Los dioses de la lluvia dañaban con padecimientos relacionados con el agua y el frío; aquéllos vinculados con la sexualidad enfermaban los órganos sexuales; el dios relacionado con la renovación de la vegetación en la primavera mandaba padecimientos de la piel y de los ojos; y así podríamos seguir. El dios se manifestaba terriblemente en el hombre a través de la enfermedad, que era delatora de la falta, pero también lo podía hacer de otras maneras. Por ejemplo, tras haber sido ofendido el dios que patrocinaba las fiestas impedía el disfrute de los alimentos.

Cuatro días antes de la celebración a Huitzilopochtli en Panquetzaliztli, se ayunaba voluntariamente como un acto preparativo. Los que lo llevaban a cabo comían a media noche una masa de amaranto (*tzohualli*) con miel y bebían un poco de agua, y no ingerían más sino hasta la media noche siguiente. Aquéllos que ayunaban no lo interrumpían por el temor de la cólera de Huitzilopochtli y su consiguiente castigo, “sobre el cual había grandes agüeros y supersticiones”, señala Durán (2002, II, tratado III, 15º mes del año:283) sin precisar detalles.

Otro ayuno que se hacía durante la fiesta de Panquetzaliztli, posterior a los sacrificios humanos, y que aplicaba a toda la población, constituía, como en el ayuno opcional, únicamente en la ingestión de la masa de amaranto con miel -que era la masa con la que se elaboraba la imagen de Huitzilopochtli. Esta comida se ingería al amanecer, y no debían beber agua ni otra bebida hasta pasado el medio día, “lo cual tenían por agüero y sacrilegio”. Ante esta medida, escondían el agua a los niños y se avisaba a toda la gente sobre la prohibición de beber el líquido, pues de no hacerlo, vendría “la ira de aquel dios sobre ellos y morirían” (*ibid.*, cap.

III:44). Los dioses eran seres celosos de sus preceptos y vengativos con aquéllos que los ofendían.

En el día de la fiesta dedicada al Sol, llamada Nauhollin, y que era fiesta de los guerreros águila, toda la gente de la ciudad ayunaba, incluso los niños y hasta los enfermos. Cuando el astro llegaba al cenit, los sacerdotes del templo del Sol, el Cuacuauhtinchan (“la casa de las águilas”), hacían sonar unos caracoles para que la gente acudiera al templo. Al mismo tiempo, sacaban a un cautivo ataviado con las marcas del que era destinado al sacrificio y portando elementos de ofrenda. Después de dedicarle unas palabras para que las transmitiera al Sol, subía las gradas del templo. En la cima de la pirámide se dirigía al *cuauhxicalli*, y subido en él comunicaba el mensaje al astro. Acabándolo de hacer era decapitado, y posteriormente se le extraía el corazón que era elevado al Sol. Al terminar el sacrificio, los sacerdotes del templo volvían a sonar los caracoles como señal de la suspensión del ayuno. Y nadie osaba quebrantarlo “so pena de incurrir en la ira del sol y en grandes agüeros y pronósticos de mal...” (Durán, 2002, II, tratado II, cap. X:113-116).

El tiempo que duraba el ayuno era el más peligroso en cuanto que era el tiempo en que la presencia y fuerza del dios eran más fuertes. El recorrido del Sol escoltado por los guerreros muertos en batalla duraba desde el amanecer hasta el medio día, momento del día en que el astro cobraba mayor fuerza. A partir del cenit y hasta el ocaso, el Sol era acompañado por seres nocturnos y de muerte encarnados en las *cihuapipiltin* (Sahagún 2002, II, lib. VI, cap. XXIX:612-613), momento en que aquél menguaba relativamente su potencia.⁴⁷ El ayuno constituyó un recurso defensivo frente a la influencia del Sol, presente con mayor intensidad desde el amanecer hasta el medio día, y especialmente

⁴⁷ Los momentos específicos en los que el Sol está en crisis, según los nahuas de Tlacotepec, y puede ser dañado por seres nocturnos y fríos, son durante el amanecer, en el cenit y durante el crepúsculo (Romero, 2006:89). Entiéndase poco antes del amanecer, cuando todavía está oscuro, y poco después del cenit, cuando el sol comienza su recorrido hacia el occidente.

potencializada durante el día de su fiesta. Y la finalización del ayuno ocurría justo después del sacrificio del cautivo, debido a que éste era la parte más delicada del ritual y de mayor peligrosidad, principalmente para los sacerdotes, pero igualmente entre la gente del pueblo.

Esta idea puede enlazarse con la concepción del ayuno -como con otras acciones rituales- como un acto de reverencia al dios de la siguiente manera: en el discurso ideológico, la divinidad le comunicaba al sacerdote el recurso ritual necesario por medio del cual el pueblo podía soportar su presencia en su tiempo de aparición sin peligro alguno. A la vez que el dios proporcionaba la defensa contra él, ésta se volvía un mandato divino. Así, la violación del precepto dejaba expuesto al ser humano ante la amenaza de lo sagrado al mismo tiempo que constituía una desobediencia al dios. De una u otra forma, el daño que sufría la persona era símbolo del castigo divino por una transgresión.

Determinadas fiestas especificaban el tipo de alimento que podía ingerirse, lo cual debió mantener congruencia con las cualidades del dios celebrado. En Izcalli, fiesta dedicada a Ixcozauhqui -uno de los nombres de Huehuateotl-, la gente comía la carne de su personificador así como unas cazuelas de camarones, y bebían unas masas hechas de *huauhtli*. Quienes no ingerían esta comida se decía que la menospreciaban, y por ello se les quemaría su casa o el cuerpo se les llenaría de llagas (*Costumbres, fiestas...*, 1945-48, f. 353r:53; *Códice Tudela*, 2002: fol. 28r). La relación entre el castigo y el dios es bastante evidente al ser Huehuateotl dios del fuego.

Las consecuencias de contravenir la abstinencia sexual durante el tiempo sagrado están bien ejemplificadas en la fiesta Xochilhuitl, dedicada a Xochipilli-Macuilxochitl. Como era norma, cuatro días antes de la celebración se ayunaba, en este caso sexualmente, y de quienes llegaban a quebrantar el ayuno se decía: “su ayuno los hace morir a causa de su transgresión sexual” (*quintlazolmictia in inezahualiz*) (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XIV:13). Aunque la traducción de Sahagún (2002, I, lib. I, cap.

XIV:90) del náhuatl: “decían que ensuciaban el ayuno”, es correcta en su sentido general, el enunciado precisa que el incumplimiento de la norma del ayuno es lo que los hacía padecer. Así, el dios los castigaba con hemorroides, enfermedades venéreas y tumores en la ingle (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XIV:13). Estos padecimientos, entonces, podían ser llamados *tlazolmiquiliztli*, que por definición refería a la enfermedad ocasionada por faltas sexuales (véase Ruiz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. III:182-183).

Sabiendo que estos males eran castigo de Macuilxochitl, “Se inclinaba la cabeza, se hacían votos al [dios]. Así se apaciguaba la enfermedad, se apartaba, se aliviaba” [*yuicpa netoloa, nenetoltiloya, inic quicehuiz, inic quiquaniz inic quicaxahuaz, cocoliztli*] (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XIV:13). El verbo *cehuia*, que hemos traducido como apaciguar, literalmente es enfriar. Dado que la enfermedad era signo de la cólera divina, a partir de la sumisión y el voto se pretendía enfriar el enojo del dios, emoción de naturaleza caliente.

Otro ejemplo es cuando dominaba la presencia del signo *chicome xochitl*. Las mujeres tejedoras ayunaban veinte, cuarenta u ochenta días antes de celebrar su fiesta. Ofrendaban copal y degollaban codornices frente a la diosa Xochiquetzal. Aquéllas que quebrantaban el ayuno se volverían prostitutas, y tal diosa las castigaba con enfermedades como sarna y bubas (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. II:353).

El ayuno sexual es el requerimiento ritual por excelencia para el buen desarrollo de la fiesta de mayordomía. En las comunidades nahuas de Pahuatlán, el mayordomo debe comisionar a sus ayudantes tres meses antes, tiempo en el que deben observar continencia sexual. Así, mayordomos, peones, el que lanza cohetes, los que ejecutan la música, y todos aquéllos que desempeñan alguna función durante la fiesta lo deben de hacer estando “limpios”. La violación de la abstinencia provoca malestares y desgracias sobre el infractor y los demás asistentes a la fiesta, aunque en ocasiones aquél no es dañado. Y mientras más débil sea

la persona mayormente será afectada, de manera que puede llegar a morir.⁴⁸ Aquello que ocasiona los males es llamado *tlapoztequili*, emanación nociva producida por el acto sexual transgresor y que es identificada por su mal olor.⁴⁹ Esta emanación provoca que se “quiebre” el trabajo de la mayordomía.⁵⁰ El *tlapoztequili* provoca enfermedad, fiebre, dolor de estómago y de cabeza, accidentes como roturas de huesos, cortadas, quemaduras o desbarranco de camionetas. Al músico se le puede romper el instrumento o la boquilla le puede provocar hinchazón de la cara. Cuando se hacen promesas y se acude a la iglesia de otro pueblo también se practica la abstinencia, pero sólo por un mes o mínimo 15 días antes. Se sabe que si no se evita el sexo puede llegar a suceder alguna desgracia.

Si bien el *tlapoztequili* se concibe como el agente de la enfermedad o de la desgracia, en su curación se vislumbra la intervención divina en dicho mal. En el caso de que un tercero sea el afectado, el contraventor debe hacer una promesa mediante una ofrenda que es colocada ante la imagen del santo de la mayordomía. De esta manera, pagará su falta y sanará la persona. O en su defecto, el propio enfermo ofrenda a la imagen. Los efectos del *tlapoztequili*, entonces, pueden entenderse igualmente como un castigo propiciado por el santo airado por la ofensa cometida. La incontinencia se aprecia como un acto de irreverencia al santo que debe ser sancionado.

⁴⁸ Las personas de espíritu y corazón fuertes son mayormente resistentes a los efectos nocivos del *tlapoztequili*, como es el caso de los mayordomos, mientras que los niños son los más propensos a padecer tales efectos debido a su debilidad inherente. Esto mantiene una estrecha similitud respecto a quiénes son los más susceptibles de enfermarse de susto (véase el apartado 5.3.2 *Tonalli* fuerte y *tonalli* débil).

⁴⁹ Entre los antiguos nahuas, las faltas humanas tenían la característica de poseer un mal olor, el cual ascendía al cielo y permitía a los dioses percatarse de éstas (véase el apartado 2.3.1 El agotamiento de las diosas nutricias...).

⁵⁰ En el siglo XVI, el sustantivo *tlapoztequiliztli* refería a la acción de quebrar alguna cosa (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 132v). Éste deriva del verbo *poztequi*, quebrar. *Tlapoztequili* devino en exhalación humana y se volcó hacia el ámbito de la sexualidad transgresora, pero conservó la acción de quebrar.

Bajo la figura de Xipe Totec se ubicaron otras enfermedades con las cuales, se decía, apedreaba (*temotlaya*) y hechizaba a la gente (*texoxaya*). Padecimientos como las ámpulas, las llagas, la sarna, y las diversas dolencias de los ojos que incluían el lagrimeo, las ladillas, la opacidad y el secamiento de los ojos y las cataratas, entre otras, manifestaban la influencia dañina y lacerante del dios. Aquellos afectados hacían votos a Xipe Totec vistiéndolo su piel en Tlacaxipehualiztli (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XVIII:16), esto es, la piel desollada del sacrificado en dicha fiesta (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. XVIII:99).⁵¹ La aparición de dichas enfermedades igualmente estaba determinada a partir del grado de reverencia que mostraran los creyentes durante la fiesta. De tal manera, aquél que no celebraba a Xipe Totec con “mucha honra y majestad” era castigado por él con tales padecimientos (Torquemada, 1975, III, lib. X, cap. XII:366-367; también lib. VI, cap. XXIX:95).

El miedo a este dios estuvo claramente justificado. Cualquier descuido en el desarrollo de la fiesta, en la ofrenda a la divinidad o en la actitud del fiel podía ser motivo de enfermedad. Al inquirir sobre el significado del nombre del dios, Durán (2002 II, tratado II, cap. IX:103) afirmó que Totec quería decir “señor espantoso y terrible que pone temor”. Definitivamente es un error, sin embargo, nos habla del terror que despertaba en la población, y que queda más que demostrado en la siguiente información. Dicen los informantes nahuas que en Tlacaxipehualiztli, los enfermos que vestían la piel del sacrificado desollado para hacer voto a Xipe Totec “van manchados de grasa, van goteando, van brillando, de esta manera se vuelven espantables para la gente que los sigue” [*chichiyahuatihui, chichipicatihui, tzotzotlantihui in tetoca, inic motlamauhtiliaya*] (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XVIII:16-17). Los que

⁵¹ Debido a que los objetos de oro y plata eran muy codiciados, con el fin de hacer desistir su robo se amenazaba con desollar vivo al que los hurtara, según declaró Torquemada (1975, III, lib. X, cap. XII:367). El castigo aplicado fue más allá del amedrentamiento, pretendió entrar en concordancia con el dios de los orfebres: precisamente Xipe Totec (Sahagún, 2002, II, lib. IX, cap. XV:841).

portaban la piel se volvían la personificación de tal dios. Así, su apariencia fue signo indiscutible de su aspecto terrible.

Al estar asociado con la renovación de la naturaleza (Graulich, 1999:290; Baudot, 2004:196), el desollamiento constituyó un elemento esencial de Xipe Totec, como una parte de su nombre lo indica, y de su culto. Por tal motivo, su área de influencia concernía a las enfermedades de la piel.

Otro dios que parece tener estrechas ligas con Xipe Totec en cuanto a su atribución de enfermedades es Quetzalcoatl, quien era tenido como dios de las pústulas, de las enfermedades de los ojos y del resfriado. Durante su fiesta, todos los enfermos de estos males acudían con ofrendas a su templo y le suplicaban por salud (Durán, 2002, II, tratado II, cap. VI:75). Esta información se relaciona con uno de los rasgos físicos que distinguían a Topiltzin, que consistía en la presencia de ronchas en su nariz, o ésta era cacariza (*ibid.*, cap. I:17).⁵²

El complejo de la lepra y la relación con los dioses y el tiempo sagrado fue amplio. Atlatonan era diosa de los leprosos y “gafos”, quienes eran los que por causa de la lepra tenían los dedos de las manos y de los pies encorvados; así como de los que padecían “encordios”, tumores pequeños de pus. De igual manera, decían que ella era la causante de tales males (*ibid.*, cap. XIV:142). Durante la fiesta de Atamalculiztli, celebrada cada ocho años, la única comida que se realizaba durante siete días eran unos tamales llamados *atamalli* (“tamales de agua”) bañados en agua, elaborados sin sal ni chile. Esta comida se efectuaba al mediodía. “Tenían en gran reverencia este ayuno, y en gran temor [*cenca imacaxoya* en el texto náhuatl], porque decían que los que no le ayunaban, aunque secretamente comiesen y no lo supiese nadie, dios los castigaba

⁵² Xolotl es el doble de Quetzalcoatl, como lo demuestran las versiones del descendimiento de ambos dioses al inframundo para obtener los huesos y cenizas de hombres pasados y crear al hombre actual (*Leyenda de los Soles*, 2002:179; Mendieta, 2002, I, lib. II, cap. I:182). Por otro lado, Seler (1980, I:30, 55, 148) demostró que Xolotl es una advocación de Nanahuatzin, el buboso. Esto permite establecer el vínculo entre Quetzalcoatl y Nanahuatzin, y acentuar la relación de aquél con las dermatitis.

hiriéndolos con lepra” (Sahagún, *FC*, 1951, apéndice del libro II:163; 2002, I, apéndice del libro II:270).

Las afecciones de la piel como la lepra tuvieron un claro origen sagrado, lo cual es evidente a partir de su propio nombre en náhuatl: *teococoliztli*, cuya traducción literal es “enfermedad divina”. El cuerpo marcado por dicha enfermedad -entre otras- comunicaba la infracción del precepto divino en que había incurrido la persona. No había manera de escaparse del castigo. Aunque la transgresión fuera cometida en secreto era puesta a descubierto, pues en la carne se imprimía el sello terrible de la punición del dios. El cuerpo enfermo delataba la actitud irreverente y carente del miedo a la divinidad, así como una condición de inmoralidad. El castigo como un hecho visible pudo ser delineado como una estrategia pedagógica por el dios para advertir a la población sobre el posible destino si llegaran a contravenir su mandato. En apoyo a esta última idea, hay que recordar que los nahuas gustaron de exhibir públicamente a la persona inmoral, tal como ocurrió con los que vivían en un estado de vergüenza, quienes debían portar su manta con la pintura del insecto *pinahuiztli*, que era precisamente el símbolo de la vergüenza.⁵³

Otro complejo de enfermedades es el referente a las relacionadas con el frío y que eran enviadas por los cerros. Quien padecía gota, entumecimiento, tullimiento, o el que estaba amenazado de morir ahogado, hacía voto en la fiesta Tepeilhuitl por medio de la manufactura de imágenes de los *tepictoton* -pertenecientes a los *tlaloque*-, representaciones antropomorfas de los cerros, a base de amaranto y maíz. Decían entonces que se curaban (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XXI:21-23; 2002, I, lib. I, cap. XXI:107; Torquemada, 1975, III, lib. X, cap. XXV:401). Los *tepictoton* “fácilmente se enojaban con los hombres y los castigaban con [...] [tales padecimientos]. Para cuyo remedio y por aplacar su ira inventaron y ordenaron esta [...] fiesta” (Torquemada, 1975, III, lib.

⁵³ Véase el apartado 1.6 Vergüenza.

X, cap. XXV:401). Otros males como la parálisis de la mano; el temblor de brazos, pies, ojos o labios; el aplastamiento de la mano o el pie; o la posesión, eran originados por los dioses verdes de las montañas y dirigidos a quienes aborrecían (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XXI:23).

Vinculado con los dioses de la lluvia estaba Amimitl, dios de Cuitlahuac al que le atribuían la diarrea, las evacuaciones con sangre, el resfriado y la tos, la cual podía ser tan aguda que provocaba la muerte en los niños. Los que padecían dichas enfermedades hacían voto de ir a Cuitlahuac y ofrendarle en su templo (Torquemada, 1975, III, lib. VI, cap. XXIX:96). De acuerdo con Robelo (2001:10), Amimitl era el mismo Opochtli, dios de los pescadores y uno de los *tlaloque* (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. XVII:97). Por ello se le atribuyeron también tales males causados por el frío.

En la fiesta Tepeilhuitl ya señalada se elaboraba pulque, cuya preparación demandaba a sus productores la abstención del sexo durante cuatro días y en el tiempo de elaboración de la bebida, pues de esa manera no se agriaría. Ni siquiera con el dedo se debía de probar el pulque ni la miel que de él salía en su obtención, hasta que se hiciera la ceremonia de la apertura de las tinajas en el cuarto día de la fiesta.⁵⁴ “Bien se temía, bien se trataba delicadamente” (*huel imacaxoya, huel malhuiloya*). Y del que secretamente lo probaba, aunque fuera un poco, decían que su boca se le torcía, se le dislocaba o se le iba de un lado a otro (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XXI:23; 2002, I, lib. I, cap. XXI:109).⁵⁵

Las acciones transgresoras humanas eran irremediablemente conocidas por el dios; nada queda oculto a sus ojos. Se podía burlar a los humanos, pero nunca a la divinidad. De nuevo encontramos que la marca

⁵⁴ De acuerdo con López Austin (1996, I:295), la cualidad embriagante del pulque parece haber derivado de su naturaleza fría. Por ello, la relación sexual, de naturaleza caliente, debía de ser evitada por sus fabricantes para que la bebida mantuviera dicha propiedad.

⁵⁵ Se creía que la persona en estado de ebriedad se encontraba poseída por uno de los dioses del pulque. Por tal motivo, aunque el borracho transgrediera la norma, cualquiera que hablara mal de él o se le opusiera era castigado por el propio dios del pulque que albergaba en aquél, pues lo insultaba y enfrentaba (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. XXII:111).

corporal era uno de los signos indiscutibles de la violación de una prohibición de carácter divino. Así, constituía una especie de revelación de la deidad hacia los hombres. No bastaba que el dios conociera la falta, debía hacerla pública para que su ira y castigo tuvieran un mayor impacto entre los fieles, cuyo fin era evidentemente instructivo. Y siendo la boca la parte del cuerpo infractora en el caso anterior, era ésta la que padecía el castigo, seguramente motivado por uno de los 400 dioses del pulque.

Las medidas rituales que rodeaban la elaboración del pulque en Tepeilhuitl son similares a aquéllas que se seguían en Xolotla para la fabricación del tepache en la fiesta de mayordomía. Antes de ser sustituida esta bebida alcohólica por la cerveza, el aguardiente y el refresco, décadas atrás, el mayordomo se encargaba de comprar la caña, molerla en el trapiche y acarrearle; mientras que para hervir la miel de caña y fermentarla buscaba a una persona específica. Ésta debía de guardar abstinencia sexual durante dos o tres meses con anterioridad a la molienda. Tal restricción se llevaba a cabo para que el proceso de hervir la miel saliera bien. Si esta persona violaba la abstinencia ésta no fermentaba, producía ebullición y se desparramaba, lo cual impedía que se elaborara el tepache. Cuando la miel ya estaba fermentada la misma persona distribuía la bebida; y nadie más que él podía meter la mano en la paila.

Otros ámbitos más lúdicos como la fiesta y el baile también eran presididos por los dioses, quienes igualmente podían tornarse iracundos ante las infracciones humanas. Omacatl creó e introdujo la fiesta y el banquete. Era venerado llevando su imagen a la casa del que le celebraba, y sólo los sacerdotes de su templo eran los encargados de transportarla. Se decía que si no era estimado (*mahuiztilia*) como un invitado se enfurecía. Omacatl reprendía a la persona durante el sueño, le decía: “Tú, ¿por qué no me estimas? Me apartaré de ti. Ya sé lo que conviene, lo que haré sobre ti” [*In tehuatl tleica in amo tinechmahuizmati; nimitztlalcahuiz: auh ye ne nicmati, in tlein mopan nicchihuaz*]. Así, cuando la persona comía a

menudo la hacía tragarse pelos que se encontraban sobre la comida o en el agua; o se decía que cuando comía al dios frecuentemente enfermaba. También lo afligía haciendo que se ahogara con los alimentos; y si caminaba tropezaba y caía (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XV:14; 2002, I, lib. I, cap. XV:93).

No mostrar estima por el dios podía implicar dos cosas: que la persona no mantenía la actitud corporal de reverencia frente a su imagen, como era la inclinación de la cabeza para evitar ver su rostro y el cruzado de brazos; o que la persona transgredía las normas rituales necesarias concernientes a la fiesta del dios. No mostrar estima a la divinidad puede traducirse como no temerle, lo que implica una actitud de no reconocimiento de su poder por el humano. Así, el castigo divino puede funcionar como una especie de recordatorio del dios a los hombres de su poder.

Por otro lado, la inasistencia a los *cuicacalli*, las casas de canto donde se les enseñaba a los jóvenes a cantar, bailar y tocar instrumentos, era penalizada y considerada como una ofensa al dios que los presidía. De esta manera, evitaban faltar por temor a éste (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XXI:195).⁵⁶

Un ejemplo evidente del peligro que ocasionaba el dios con su presencia en determinado tiempo sagrado y el recurso destinado para evitarlo es proporcionado por la obra sahumantina al referirse al dios Acolmiztli. Según el *Códice Florentino*, la fiesta celebrada a este dios era para contrarrestar el dolor (*necocoliztli*). Y de acuerdo con la *Historia general* tal celebración era en Teotleco. En dicho tiempo la gente se adornaba con plumas de colores. Los niños eran emplumados de todo el cuerpo mientras que los adultos se colocaban plumas en el vientre, el corazón y la espalda. Sahagún agrega que también utilizaban tres plumas

⁵⁶ En el ámbito de los mercados también estaba latente la amenaza divina, pues los dioses que los presidían “prometían grandes males y malos agüeros” a los pueblos comarcanos que no acudieran a ellos. Así, su asistencia era motivada “con la ira y enojo de los dioses” (Durán, 2002, II, tratado II, cap. XX:182).

en muñecas y tobillos de color blanco, amarillo y rojo. “La pluma lo[s] recibía. De esta manera, los emplumaba para que Acolmiztli no se comiera el corazón de la gente” [*quinamictiaya in ihuitl, inic quinpotioniaya, quilmach ipampa inic amo teyolloquaz acolmiztli*] (Sahagún, *FC*, 1951, apéndice del libro II:190; 2002, I, apéndice del libro II:287).

Las plumas claramente son utilizadas como un medio defensivo en contra de la presencia perjudicial del dios, que se manifestaba por medio del embrujo. El *teyolloquani* era aquel brujo que perturbaba las facultades mentales de su víctima al dañarle el corazón (López Austin, 1967:92).⁵⁷ La bruja Malinalxochitl, personaje mítico que figura en los relatos de la peregrinación mexicana, es descrita de tal forma (Alvarado Tezozomoc, 1998:28). El remedio lógico para librarse de la locura que podía producir Acolmiztli con su llegada a la tierra era protegerse el corazón -entre otras partes del cuerpo-, sede principal del pensamiento. La acción de cubrirse con plumas quizá obedezca a ser éstas uno de los elementos constitutivos del dios, con lo cual podría establecerse una semejanza con él y así evitar su daño.

Podemos añadir un dato más referente a los remedios defensivos destinados a repeler los peligros de los dioses en Teotleco. Durante la ceremonia de entronización, se le colgaba al cuello del *tlatoani* unas cuerdas rojas largas de las que pendían unas “insignias”, y por la parte de la espalda colgaba una “calabacita” que contenía unos polvos de los cuales decían “tener virtud para que no llegase a él ni le empeciese enfermedad ninguna, y también para que ningún demonio ni malo lo engañase”. Estos polvos también impedían que enfermara durante la fiesta llamada Temohua, traducida por Benavente como “descendimiento de los dioses”, esto es, Teotleco, porque creían que “el que aquel día enfermaba no había de escapar” (Motolinía, 1996, cap. LXXV:464).

⁵⁷ Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 95r) dice del *teyolloquani*: “bruja que chupa la sangre”.

La fiesta de Teotleco era un tiempo ritual especialmente peligroso porque descendían a la Tierra todos los dioses, lo cual provocaba una gran acumulación de fuerza sagrada que podía dañar a cualquiera que no tomara las medidas rituales necesarias.⁵⁸ Esto nos recuerda el Coacalco, templo mexicana donde se resguardaban las imágenes de dioses de los pueblos conquistados y que fue concebido como un lugar muy peligroso debido también a la concentración de fuerza divina (*supra*, apartado 6.2).

Como otros dioses, Tezcatlipoca hacía enfermar de lepra, úlceras, inflamación de las rodillas, sarna, hemorroides, inflamación de la ingle, hinchazón de los pies, y otros males motivados por su enojo ante el quebrantamiento humano del ayuno (Sahagún, 1952, *FC*, lib. III, cap. II:11). La peste también expresaba su castigo.⁵⁹ El dios hería como si arrojara flechas y piedras sobre la gente, dice Sahagún (2002, II, lib. VI, cap. I:478) -expresión similar en el caso de Xipe Totec-, quien compara su castigo con la pena corporal que ejecutaban los padres en sus hijos desobedientes. Pero a diferencia de todas las divinidades, la gran atribución de nombres a Tezcatlipoca expresó su intervención en una gran diversidad de ámbitos, reflejo de su prominencia en el panteón mexicana.⁶⁰ Igualmente incitaba la guerra, motivo por el que fue nombrado Necoc Yaotl, “enemigo de ambos lados” (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. III:71). Animaba la transgresión sexual (*in teuhtli in tlazolli*), introducía la angustia (*cococ teopouhqui*)⁶¹ y afligía (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. III:2). Decían que

...él solo daba las prosperidades y riquezas, y que él solo las quitaba cuando se le antojaba. Daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba. Por esto

⁵⁸ Parece que la propia investidura sagrada del *tlatoani* (apartado 6.4.1) no bastaba para que saliera bien librado del peligro que representaba la presencia de los dioses (véase la nota 34 de este capítulo).

⁵⁹ Se creía que la pestilencia también provenía de Mictlantecuhtli (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. VIII:507).

⁶⁰ Sobre los nombres de Tezcatlipoca, véase Olivier, 2004:31-89.

⁶¹ Sobre la relación entre la sensación de quemar y la desgracia contenida en el vocablo *cococ*, véase el apartado 2.3 Cometas

le temían y reverenciaban, porque tenían que en su mano estaba el levantar y abatir (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. III:71).

La esencia ambivalente de los dioses explicaba su doble papel de causante y sanador de la enfermedad; benefactor y retenedor de los bienes. Si bien el aspecto adverso de la deidad, manifestado en desgracias, era explicado por su propio carácter voluble, los nahuas asumieron parte de la responsabilidad de tal faceta divina. La cólera del dios debía ser originada por su desagrado ante ciertos comportamientos humanos considerados transgresiones, que debían entonces ser castigados con fenómenos disruptores del equilibrio como bien lo era enfermedad. Pero esto no se quedaba ahí. Los nahuas pretendían influir sobre su voluntad, atenuarla; y mediante sus peripecias, las deidades les habían indicado el modo de hacerlo. Así, la sangre se convirtió en vehículo de sacrificio y en el bien máspreciado y vital que podía haber para el dios. Por la sangre se existía, había dinamismo y alternancia en los tiempos. Con la misma sangre, concebida como mediadora de la voluntad divina (*supra*, apartado 2.2), se procuraba aplacar el enojo de la deidad y así revocar la enfermedad o cualquier otro mal. En palabras de Durán (2002, II, tratado III, 12° mes del año:277): “...con su sangre aplacaban por instantes la ira de los enojados dioses los cuales no se desenojaban sino con sangre de hombres”. La deuda de sangre que se tenía con los dioses era de estatus permanente (*supra*, apartado 3.1.1).

Por motivo de enfermedad se acudía a la imagen de determinado dios a ofrendarle y rogar por salud. En dado caso de que el enfermo no sanara, se iba con otro dios, y así “tenían muchos [...] [dioses] para las enfermedades”. Omitecuhtli era considerado dios de las enfermedades y a éste le sacrificaban y adoraban especialmente los enfermos. Cuando la sanación coincidía con dicho dios se decía que éste los había curado y se le ofrendaba todo el año. El procedimiento que seguían para ofrendarle sangre era el siguiente. Tomaban un palo de ocote al cual le sacaban

punta, y con ésta se sacrificaban la lengua, orejas, muñecas, pantorrillas, muslos y genitales. Hombres y mujeres lo hacían. Posteriormente, la abundante sangre se depositaba en unos cajetes que eran entregados a los sacerdotes del dios, quienes se subían en una escalera y la derramaban sobre su escultura, colocada en el centro del pueblo para tal efecto. Copal y papel arrojados al fuego ante la imagen del dios también formaban parte de la ofrenda. Tal ofrecimiento de sangre se hacía igualmente por las personas vivas con salud y por los enfermos; y los sacerdotes eran los intermediarios para pedir por todas las necesidades del pueblo ante el dios (*Costumbres, fiestas...*, 1945-48, fols. 364v-365r:56; 381v:61).

El papel que desempeñaron los sacerdotes en la sociedad nahua fue fundamental. Al establecerse como los mediadores entre los humanos y los dioses, ellos se erigieron como los únicos concedores del designio divino; de la forma de propiciar la voluntad del dios; de la razón de su malestar reflejado en la desgracia terrena; y del medio de atenuar su enojo. Este conocimiento especializado sobre lo divino y su rol intervencionista hicieron que el pueblo depositara en los sacerdotes un fuerte sentimiento de seguridad, el cual aminoraba el miedo a la incertidumbre y lo desconocido. Este bien intangible que los sacerdotes proveían ante cada tragedia humana, ya fuera a escala individual o colectiva, les confirió una privilegiada posición de poder frente a la población. Señala Pilar Gonzalbo (2009b:22) que “El control del peligro o la capacidad de medir los riesgos en cualquier situación son cualidades que consolidan las posiciones de dominio”.

Para comprobar que el dios los había curado, o que había concedido cualquier otra petición, colocaban un petate junto a las gradas del altar donde estaba su imagen, y si salía una lagartija y se ponía sobre el petate era señal de que la súplica había sido escuchada, por lo cual había baile y consumo de pulque. Pero si no salía el reptil estaban “desconsolados y tristes y decían que estaba enojado el dios [...] y ayunaban y sacrificábanse para le aplacar” (*ibid.*, fol. 378v:60; *Códice Tudela*, 2002: fol. 73v).

La lagartija fue utilizada como un recurso divino para anunciar el cese de las desgracias y un futuro más próspero. De esta forma, después de que Quetzalcoatl efectuara sacrificios de sangre y otros a los dioses para calmar su ira por las faltas de los toltecas, “apareció sobre la tierra una lagartija escarbando, dándole a entender que ya cesaba el castigo del cielo y que la tierra daría frutos...” (CVL 3738, 1964, III, lám. IX:29). En general, la lagartija simbolizaba hechos benéficos: su signo de día pronosticaba salud, diligencia y riqueza (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. XXIII:394).⁶²

Una de las etiologías de la enfermedad durante la colonia siguió siendo la cólera de los dioses, pero ya bajo la figura de santos y virgen, con lo cual persistió la concepción ambivalente de la deidad. Los nahuas argumentaban que los tenían enojados por haberles cometido alguna ofensa como orinarse en el oratorio -los jóvenes- o no haberles celebrado fiesta. A partir de procedimientos mágicos, los *titici* determinaban si la causa de la enfermedad era de origen divino y la manera de aplacar al santo, que de ordinario consistía en confeccionar su imagen, y si ya existía, en hacerle un vestido o un adorno, así como una fiesta (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado V, cap. I:188; tratado VI, cap. I:195).

No obstante, el culto a los antiguos dioses bajo su verdadera identidad perduró. El sol, el fuego, el *ololiuhqui*, el peyote o los *ohuican chaneque* continuaron presentándose como causas de padecimiento (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. I:195). Con el fin de mantenerlos complacidos y faltos de enojo les ofrecían comida, bebida, y en substitución de sangre humana, sangre de gallinas y de otros animales. Sin embargo, algunos continuaron punzándose las orejas y otras partes del cuerpo para ofrendar su propia sangre (Serna, 1987, cap. I:283).

⁶² En la fiesta de Huey Tecuilhuitl, celebrada para propiciar las lluvias y que floreciera el grano, algunos hombres iban con orejeras hechas en forma de lagartija, de perro, cuadradas o de cuatro esquinas (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XXVII:215). En esta celebración se enfatizaba el contenido fecundador de estos animales.

La relación entre enfermedades y dioses -y muy probablemente entre enfermedades y santos posteriormente- no distó de la idea que se tenía de los santos en la Europa de los siglos XV al XVIII, quienes eran lo bastante poderosos para curar las enfermedades así como para causarlas. De forma muy semejante a los nahuas, una gran cantidad de enfermedades estuvieron vinculadas con determinados santos, las cuales fueron designadas a partir del nombre de éstos. Así, las enfermedades más temidas, y aparentemente las más frecuentes, eran el fuego de san Antonio (ergotismo gangrenoso); el mal de san Juan (epilepsia); el mal de san Acario (locura); o el mal de san Roque o san Sebastián (peste). Y de igual manera, el desagrado y la ofensa al santo fueron las causas de la aparición de una enfermedad en particular (Kraemer, 1950, citado por Delumeau, 2005:97-98).

Al ser los dioses creaciones humanas fueron modelados a partir de una apariencia y un comportamiento semejantes al de los hombres, pero a la par se delinearon como la contraparte del ser humano, así, las divinidades encarnaron la alteridad en todos los sentidos: su naturaleza sagrada los volvía fuente inagotable de peligro; su apariencia monstruosa contradecía la norma corporal del hombre; algunos de sus designios entrañaban hechos terribles al estar caracterizados por la desgracia, lo que determinó su temperamento ambivalente.

La reverencia al dios era la principal motivación para cumplir con los preceptos que su culto demandaba. Pero como ya hemos señalado anteriormente, la concepción nahua de reverencia tenía implícita la idea de miedo que se sustentaba en la noción de peligrosidad encarnada en el objeto reverenciado, en este caso, la divinidad. Entonces, la afirmación de que la emoción del miedo fue uno de los elementos que estructuraron su culto y la relación que entabló el hombre con ésta, en ningún momento debe entenderse como una postura reduccionista de la religión nahua, más bien, pretende destacar uno de los aspectos que conformó la concepción de lo divino entre los nahuas, y el papel que desempeñaron las

emociones, específicamente el miedo, en la construcción de la relación entre los humanos y los dioses.

6.4 El *tlatoani*: proyección terrenal del miedo al dios

En este apartado vamos a continuar analizando el peligro que representaba la presencia y la mirada del dios, pero en este caso, encarnado en la figura del *tlatoani*, ser humano que era divinizado al momento de su entronización. Así, el temor y la reverencia que merecían los dioses eran movilizados en el plano terrestre hacia la persona del gobernante. Su presencia obligaba a la gente a tomar las mismas precauciones corporales -específicamente la inclinación de la cabeza- como si se estuviera frente al dios. En el miedo al *tlatoani* encontramos un marcador de clase social y elemento de poder, pues su persona era principalmente temida por el pueblo. Y a diferencia de los hombres comunes, los nobles compartían con el gobernante un halo de sobrenaturaleza.

6.4.1 Naturaleza sagrada y ferocidad

“Ahora te has convertido en un dios” (*in axcan ca otiteut*), se le decía al *tlatoani* recién entronizado. Se le recordaba que aunque era persona, ya no era como el resto de la gente, ya no se le veía como tal,

...ya eres (su) imagen y representante, y llamas, y hablas en lenguaje extraño al Dios, a Tloque Nahuaque, y él te llama dentro de ti, y viene a hablar en tu interior y en tu boca, y tú eres su labio, su quijada, su lengua, su ojo, su oreja; él te ha dado sus dones, te ha glorificado, te ha puesto colmillos y uñas (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. X, fol. 44r-44v:64, 76-77).

El gobernante era imagen y representante de Tloque Nahuaque, esto es, de Tezcatlipoca. Él le daba dientes, uñas, “porque eres una fiera, porque eres su fiera” (*ca titequaniuh ca titequacauh*) (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. X, fol. 42v:63, 74). El jaguar era manifestación de Tezcatlipoca, y

al conferirle al *tlatoani* los atributos del felino el dios lo investía con su autoridad. Asimismo, lo hacía temido y reverenciado (Sahagún, 2002, II, lib. VI, cap. X:520).

El vínculo entre el jaguar y el soberano era cercano. El verbo *ocelotia*, literalmente “hacerse ocelote (jaguar)”, significaba “ser gran señor, ser honrado, estimado” (Olmos) (citado por Siméon, 2002:352). El *tlatoani* consumía un caldo de carne de jaguar para fortalecer su corazón (*yolchicahuah*) y recibir honores (*mahuizoah*) (*Códice Florentino*, lib. XI, en López Austin, 1971:212-213). La descripción del *ocelotl* proporcionada a Sahagún versa: “es noble, príncipe. Se dice que es el señor, el *tlatoani* de los animales” [*tecpilli, tlazopilli: quil inpilló, intlatocauh in yolque*] (Sahagún, FC, 1963, lib. XI, cap. I, párr. I:1). Con tal descripción los nahuas proyectaron la estructura social, con el soberano a la cabeza, al espacio natural, igualmente ordenado con el jaguar en la cúspide de la jerarquía animal. El poder político, como el ejercicio de la guerra, eran actividades simbolizadas por el jaguar y el águila (Olivier, 2004:191).

El cargo de gobierno y la nueva condición que adquiriría obligaban al *tlatoani* a mantener un comportamiento y una actitud ejemplares. Así, se le demandaba que endureciera su semblante, *xictequayoti in mix*, literalmente, que hiciera de fiera su rostro; que se distinguiera y mostrara severo. La concepción que se tenía del *tlatoani* era puesta de manifiesto durante el discurso pronunciado al recién entronizado: “Eres calmado, distinguido, ‘temible como un jaguar, honorable, glorioso, precioso y admirable’ [*timacaxtli, titequanyuh, timahuizyo titleyo, auh titlazotli timahuiztic*], joven y querido señor, digno de todo respeto y reverencia” (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. X, fol. 44v:65, 77). Esta descripción es muy similar a la que proporciona el libro X del *Códice Florentino* cuando habla del buen y el mal *tlatoani*. El gobernante, dice el texto, es “fiero, temido (respetado), glorioso, honorable, estimado, renombrado” [*tecuayo, imacaxyo, tleyo, mahuizyo, teyo, tocayo*] (Sahagún, FC, 1961, lib. X, cap. IV:15). Al morir el gobernante se le pedía a Tezcatlipoca que hiciera a su

sucesor glorioso y valiente. Dice el texto en náhuatl: *ma xicmotleyotili ma xicmotequayotili*, “hazlo famoso, hazlo como una fiera” (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. V, fol. 18r:28, 32).

Hacer del gobernante un *tecuani*, una fiera, tenía dos significados. El que hemos estado viendo comportaba un aspecto positivo y era promovido por la divinidad. Era hacerlo digno de honra, convertirlo en un ser temible fundamentado en la autoridad que le había sido conferida por Tezcatlipoca. Y con dicha autoridad, veía legitimizado su derecho de aplicar castigo al transgresor. De hecho, el castigo, y por lo tanto, la aplicación de la justicia, era señalado por el mismo *tlatoani* como una de sus principales funciones durante el discurso que pronunciaba al pueblo para exhortarlo al bien. Afirmaba que para eso estaban “las fieras de la estera y la silla”, los gobernantes. Y en el desempeño de tal función “esparcirán en torno suyo el miedo” [*ca moca mahuiztli contlazazque*]. De esta manera, ser presa del castigo del *tlatoani* era explicado metafóricamente como caer en la garra, meterse en el hocico de la fiera, poner en movimiento sus garras y colmillos [*ca oimac tihuetz, ca oicamac ticalac in tequani, ca oticolini in izti, in itlan*] (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. XIV, fol. 58r:115, 127).

En su aspecto negativo, cuando el *tlatoani* se hacía a sí mismo *tecuani*, cuando mostraba los colmillos y las uñas sin la intervención del dios, exhibía una actitud opresora, cruel e inhumana frente a su pueblo. Sembraba el miedo de forma desproporcionada y carente de autoridad. Esto hacía del gobernante una persona inmoral y malvada. Se demandaba al soberano que mostrara una actitud pacífica y benévola con sus súbditos: “...no muestres tu ira, tu enojo, a nadie llames con enojo, a nadie espantes ni aterrorices...” [*auh ma ticnexti in motlahuel in moqualan, ma aca tictlahuelnotz, titlamauhtiz, titlaizahuiz*] (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. X, fol. 44r:64, 76). “No te vuelvas, pues, una fiera, no muestres del todo los dientes y las garras” [*Ma ne yuh quin titequani timochiuh, ma zan*

cen ticquiquixtie in motlan in moztli] (*ibid.*, fol. 44r:65, 78), expresión metafórica que indicaba la cólera del *tlatoani* (*ibid.*, fol. 46r:79).⁶³

Ante la capacidad que tenía de dañar a la gente, incluso de provocar la perdición de su propia ciudad a causa de sus transgresiones,⁶⁴ el gobernante perverso (*tlahueliloc tlatoani*) era extremadamente temido. Así, cada uno de sus calificativos denotaba una carga de terror al tiempo que lo denostaba con gran intensidad y de manera escandalosa: “es una fiera, un *tzitzimitl*, un *coleletli*, un ocelote, un lobo” [*tecuanitl tzitzimitl, coleletli ocelotl, cuiltlachtli*].⁶⁵ También se decía que tenía el rostro encendido de enojo (*ixtlejo*).⁶⁶ Y de forma explícita se expresó el efecto emocional de sus acciones sobre el pueblo: “esparce el terror,⁶⁷ hace retumbar la tierra, echa miedo, arroja miedo” [*tlamamauhtia, tlalli quitetecuinia mahuiztli quiteca, mahuiztli quitlaza*]. Debido a que el gobierno de la ciudad era de carácter vitalicio, la única esperanza de librarse del azote del *tlatoani* era mediante su muerte (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15). En el mismo sentido, si el gobernante no cumplía con las expectativas de valentía requeridas, y más bien era pusilánime y cobarde, se planeaba su asesinato, tal como ocurrió con Tizoc quien murió envenenado (Durán, 2002, I, tratado I, cap. XL:370).

⁶³ Es posible que el verbo *cualani*, enojarse, derive del verbo *cua*, comer, que aludiría el enojo a la acción de devorar al que lo provoca. Así, se dice en Xolotla: “si estás enojada, trágame (*xinehcua*)”.

⁶⁴ Véanse los apartados 2.3.1 y del 4.2.1 al 4.2.3.

⁶⁵ La traducción generalizada de *cuiltlachtli* o *cueltlachtli* es lobo (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 26r; Siméon, 2002:134; Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:279; Anderson y Dibble, en Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15). No obstante, Launey (1980, II, 228, nota 97) sugiere que probablemente corresponde a una variedad de oso. Motolinía (1996, cap. XLVII:304) lo describe como “un animal como león y es lanudo, que el vello tira a pluma; son fieros, tienen tan fuertes dientes que los venados que toman comen hasta los huesos”.

⁶⁶ Literalmente, *ixtlejo* significa “lleno de lumbre en el rostro”. Es el que tiene el rostro rojo, animado, y en sentido figurado es el valiente (Olmos) (Siméon, 2002:231). Con el fin de proporcionar un sentido más acorde a la descripción del gobernante malvado he preferido basarme en el verbo *ixtleyotia* para su traducción, que significa “encenderse la cara de enojo” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 48v). Por su parte, Anderson y Dibble (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15) proponen “*He terrifies with his gaze*” (“aterroriza con su mirada”), traduciendo como una sola idea *ixtlejo tlamamauhtia*.

⁶⁷ Sigo a Wimmer (2004, entrada: *mahmauhtia*) en la traducción del verbo *tlamamauhtia*.

Respecto a los sustantivos con que es descrito el gobernante, éstos son identificados a través de su acción devoradora, de manera que todos pueden ser considerados genéricamente como *tecuani*.⁶⁸ El *tlatoani* perverso se arrojaba furioso contra su pueblo con los colmillos y las garras descubiertos. Así, lo acechaba, lo oprimía e infundía en él un gran temor. Su sombra de muerte pesaba sobre la gente. Dichas figuras bestiales expresaban más un comportamiento inmoral, violento y salvaje, que una apariencia física monstruosa, como sí ocurrió con los dioses del inframundo, quienes eran “muy temibles, muy espantosos” (*huel temamauhtique, huel teizahuique*) debido a su aspecto de fieras, *tzitzimime* y ocelotes (*supra*, apartado 6.1).

6.4.2 Tratamiento reverencial del *tlatoani*: la prohibición de mirar su rostro

En mi opinión, con la entronización del *tlatoani* se efectuaba una modificación en su naturaleza humana al ser infundido de fuerza sagrada, la cual era conferida por Tezcatlipoca. Este cambio hacía del gobernante un hombre-dios. Esta nueva condición le posibilitaba entablar un diálogo directo con dicha divinidad en un lenguaje desconocido para los hombres. Devenía en extranjero -pues tal comunicación se efectuaba a través de una lengua popoloca- y en la máxima expresión de alteridad. Se convertía en el Gran Otro (*véase* Echeverría, 2009b:306, 347).

La naturaleza sagrada del *tlatoani* operó una modificación en el tratamiento de su persona, pues ahora se volvía tabú. Las fuentes históricas son precisas al afirmar la prohibición que se establecía sobre el gobernante: no se le debía mirar al rostro y se alejaba de su persona. El núcleo del tabú radica en el peligro (*véase* Lutz, 1998:183), por lo tanto, su transgresión implica la materialización de dicho peligro. A su vez, el

⁶⁸ Sobre la posible semejanza del *coletli* con la *tzitzimitl*, véase la nota 17 del presente capítulo.

sentido del peligro se encuentra en el centro de la emoción del miedo. La sacralidad del *tlatoani* lo hacía un ser temible y peligroso, pues el tratamiento indebido de su persona, esto es, la violación del tabú, provocaba el contacto con la fuerza sagrada que producía la muerte. Dicha fuerza se manifestaba a través de su rostro y su mirada; de ahí su evitación. Esto nos recuerda justamente el terror que provocaba la mirada del dios que acabamos de exponer apartados atrás.

George Frazer (1982:245) explica que el organismo sagrado del jefe o rey considerado tabú pareciera estar “cargado eléctricamente con una fuerza poderosa mágica o espiritual [que] puede descargarse con efectos mortales en todo lo que llegue a estar en contacto con ella”. El tabú que recaía sobre el *tlatoani* igualmente se hacía extensivo a lo que estaba en contacto con él, por ejemplo, su palacio. Por ello, éste fue considerado un lugar de miedo debido a su peligrosidad (*infra*, apartado 6.4.3).

La característica común de todas las personas consideradas tabú, señala el sabio inglés (*ibid.*:245, 267), es que además de ser peligrosas, están en peligro, por ello se busca su reclusión. Su cuerpo es “tan delicado que cualquier contacto puede desordenarlo”. Esto concuerda con la afirmación de Santiago Ávila (2004:279) de que la prohibición de mirar a los ojos de Motecuhzoma Xocoyotzin fue un cuidado especial que evitaba la disminución de su fuego vital necesario para gobernar. Aunque interesante, no existe ningún dato que corrobore tal aseveración.

La cuestión de la naturaleza sagrada del *tlatoani* se ha prestado a diferentes opiniones. Para López Austin (1998:182), no hay suficientes pruebas que permitan asegurar categóricamente que los *tlatoque* de Mexico-Tenochtitlan se convertían en hombres-dioses. Sin embargo, si eran herederos de muchas de sus funciones. Eran poseedores de un fuego que los convertía en el corazón de la ciudad; y como todos los grandes jefes de los estados más poderosos, representantes no sólo del dios de su pueblo, sino de la divinidad celeste.

Las razones que ofrece el historiador son las siguientes. A pesar de que Motecuhzoma II, por ejemplo, tenía constante relación con la divinidad y se tenía temor de mirar su rostro, los *tlatoque* de Mexico-Tenochtitlan, no obstante su poder, 1) fueron reprendidos cuando agredieron a algunos de los hombres-dioses. 2) A pesar de sus comunicaciones y poderes sobrenaturales, Motecuhzoma no pudo entrar al Cincalco directamente, sino que en su intento hizo grandes rogativas a Huemac, prometiéndole acudir no en calidad de soberano sino de sirviente, y se le contestó que debía llevar una dieta adecuada y abstenerse del sexo. 3) Siempre consultaron agoreros, incluidos entre éstos gobernantes aliados que sí eran hombres-dioses, como Nezahualpilli, o a hombres del pueblo, como el xochimilca Quilaztli. 4) Por último, al morir no iban a mundos privilegiados, sino al común de los muertos. Sus cuerpos se descarnaban en el Ximoayan (López Austin, 1998:182-183).

En opinión de Inga Clendinnen (1998:117-118), “El carácter sagrado del *tlatoani* no era un estado, sino una condición intermitente”. Sólo cuando su cuerpo era adecuadamente preparado y adornado para el ritual podía ser vehículo de la fuerza divina. Su poder no era una emanación propia, sino proveniente de la fuerza sagrada que residía brevemente dentro de él.

En palabras de Michel Graulich (1998:104, 106, 114), los *tlatoque* mexicas no eran divinos, pero su realeza era sagrada.⁶⁹ Eran representantes de los dioses. Una parcela de divinidad entraba en los gobernantes al momento de su entronización, de tal manera que se volvían responsables del mantenimiento del orden cósmico. Podían funcionar como grandes sacerdotes debido a que eran los intermediarios supremos entre los hombres y los dioses, y los responsables últimos del culto.

⁶⁹ El historiador belga no proporciona una definición de lo divino y lo sagrado, por lo que el anterior enunciado puede resultar contradictorio. Una de las definiciones de sagrado que ofrece el *Diccionario de la Lengua Española* (2001: entrada “sagrado”) es: “Digno de veneración por su carácter divino o por estar relacionado con la divinidad”.

Antoni Aimi (2009:72) sigue a Clendinnen (1998) al afirmar que durante los rituales, el *tlatoani* se convertía en el dios evocado. Por otro lado, comenta, su condición de sacralidad le confería una gran responsabilidad: de él dependía el éxito de los rituales donde se pedía la lluvia, el crecimiento del maíz o el surgimiento del sol.

Ahora bien, en mi defensa de la sobrenaturaleza del *tlatoani*, se debe recordar que en el discurso de su entronización claramente se afirmaba que se convertía en un dios. Y si analizamos la figura del gobernante desde su condición tabú, su naturaleza sagrada se aprecia permanente y no transitoria. Sin embargo, una información señala que la divinización de los *tlatoque* mexicas ocurría cuando morían. Ellos eran enterrados en Teotihuacan, y debido a su transformación en dioses en tal lugar, éste recibió dicho nombre (*Códice Florentino*, lib. X, cap. XXIX, en López Austin, 1985b:311). Sin obviar esta información, vamos a exponer ahora el contenido de este apartado: la prohibición de mirar el rostro del soberano, que en nuestra opinión, a diferencia de López Austin, es uno de los puntos centrales que permiten identificarlo con el dios.

Al finalizar la entronización del *tlatoani*, señala Benavente (Motolinía, 1996, cap. LXXV:465), “De allí adelante hacía y mandaba como señor, y era tan obedecido y tenido que apenas le levantaban los ojos a le acatar en el rostro si no era habiendo placer con algunos señores o privados suyos”. De Motecuhzoma Xocoyotzin, Durán (2002, I, tratado I, cap. LIII:467) comenta que “por solo alzar los ojos e mirale, como fuese hombre bajo, luego le mandaba matar, porque decía que los hombres bajos no se habían de atrever a mirar al que estaba en lugar de Dios; y así le adoraban como a Dios, postrándose en el suelo hasta que él pasase”. Con similares palabras, Torquemada (1975, I, lib. II, cap. LXXIV:282) indica que Motecuhzoma “vino a hacerse respetar tanto que ya casi no parecía hombre en la reverencia que le hacían, sino un dios adorado; porque ningún plebeyo le había de mirar a la cara, y si lo hacía moría por ello”. Por tal motivo Durán (2002, I, tratado I, cap. LIII:467-468) no pudo

encontrar información concerniente a la fisonomía de Motecuhzoma. Al inquirirle el dominico a un indígena sobre tal aspecto, éste le contestó que nunca le vio el rostro, pues “que si él se atreviera a mirale que también muriera, como los demás que se habían atrevido a mirale”.

De igual manera, por el gran temor que tenían de Motecuhzoma, cuando caminaba por la calle daban aviso para que nadie saliera con el fin de evitar su contacto (Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXXIII:579). El miedo y la reverencia que mostraba la gente frente al *tlatoani* fue una concepción generalizada para los diversos grupos nahuas. Entre los tlaxcaltecas, “los caciques y señores se hacían temer y adorar, y eran temidos de los suyos”. Al hablar con sus principales no alzaban la mirada, y cuando algún señor pasaba por el camino “se apartaban de ellos y abajaban los ojos [y] las cabezas, so pena de la vida” (Muñoz Camargo, 1998:153). Las mismas actitudes y acciones determinaron la relación de gobernantes y subordinados entre los nahuas de Coatepec y Chimalhuacan (Salazar, 1979a:55; 1979b:74). Sin embargo, no en todas las provincias de filiación nahua estaba tan institucionalizada la sacralidad del gobernante, por lo que la violación del tabú de su persona no implicaba forzosamente la muerte. Cuando algún nahua de Tepoztlan transgredía la evitación del *tlatoani* en las calles, éste lo mandaba castigar, “y en caso de que no pudiera más el tal indio se echaba al suelo y pedía perdón arrimado a la pared” (Gutiérrez de Liébana, 1979:242).

Los términos *mahuizicac* y *mauhcaicac*, “estar delante del señor” (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 60v), indican el miedo que producía encontrarse en la presencia de personas de jerarquía, pues literalmente significan “estar de pie de miedo” y “estar de pie con miedo”, respectivamente.⁷⁰

Con su ascenso al poder, Motecuhzoma Xocoyotzin intensificó la concepción sagrada del gobernante y el culto a su persona, reflejado en la

⁷⁰ Véanse los apartados 1.1 El concepto general de miedo y 1.2 Conceptos derivados del sustantivo *mahuiztli*.

imposición de un riguroso tratamiento reverencial hacia él. Estos aspectos estuvieron cimentados en el miedo a su carácter severo y su castigo, como señalan algunas fuentes, pero no debemos dejar de considerar el peso que tuvo la concepción de su naturaleza divina. Una de las reformas más drásticas aplicadas por el *tlatoani* fue la remoción de todo el personal de palacio que con anterioridad había servido a su tío Ahuizotl, debido a que muchos sirvientes eran de extracción baja y contradecía la dignidad de Motecuhzoma. Esta medida también la ejecutó con el fin de exaltar a la nobleza. Así, todo su personal fue reconfigurado por nobles, quienes igualmente ocuparon todos los puestos de gobierno (Durán, 2002, I, tratado I, cap. LIII:463; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXXIII:578). Señala Durán (2002, I, tratado I, cap. LIII:467) que si el informe que le fue proporcionado es verdadero, mandó matar a todo el antiguo personal. Y “fue desde que empezó a reinar el mayor carnicero que había habido, sólo por ser temido y reverenciado”. En palabras de Alvarado Tezozomoc (1987, cap. LXXXIII:579): “fue el más temido rey que hubo desde la fundación de Tenuchtitlan...”, pues era “muy severo y riguroso en mandar castigar” (Las Casas, 1967, II, lib. III, cap. CCXI:378-379). De acuerdo con Cervantes de Salazar (1985, lib. IV, cap. III:285), Motecuhzoma II era “muy justiciero, y esto hacía por ser amado y temido”. Y de sólo oír su nombre la gente se postraba por el suelo (Durán, 2002, I, tratado I, cap. LII:462).

El ceremonial que introdujo Motecuhzoma para entrar a su palacio fue efecto de su “despotismo”, en palabras de Clavijero (2003, lib. V, 2:178). Todos los que ingresaban para exponerle algún asunto debían quitarse el calzado y portar mantas sencillas, incluso las personas más renombradas debían hacerlo, con excepción de sus parientes. O en su defecto, cubrían sus mantas por unas ordinarias -en tiempo de frío. Se consideraba que la utilización de vestidos lujosos era una falta de respeto frente a tal dignidad. Así, *pipiltin* y *macehualtin* “eran iguales cuando entraban por la sala en la reverencia y acatamiento”. Ingresaban a la sala de audiencia con la cabeza baja y el cuerpo encorvado, “mostrando

grandísima sujeción, reverencia y humildad”. Díaz del Castillo observó que cuando llegaban a consultar a Motecuhzoma señores extranjeros, estos caminaban por un costado de la sala y nunca de frente. Nadie le miraba a la cara más que unos cuantos, entre ellos, los *tlatoque* de Tetzococo y Tlacopan. Antes de comenzar a hablar le hacían tres reverencias: en la primera decían *tlatoani*; en la segunda, *notlatocatzin* (mi señor); y en la tercera, *huey tlatoani* (gran señor). Hablaban con la cabeza mantenida inclinada y en voz baja, puesto que se tenía por gran falta hablar alto delante del soberano. Las respuestas que daba Motecuhzoma eran transmitidas por medio de sus ministros, y en caso de que él respondiera apenas movía los labios. Al retirarse no le daban la espalda y conservaban la mirada dirigida al suelo. La parca expresión del *tlatoani* era costumbre de los señores principales, que se manifestaba con más fuerza entre los de mayor honra.⁷¹

Cuando Motecuhzoma salía de su palacio, que pocas veces lo hacía, iba una persona delante con tres varas muy delgadas en la mano indicando la venida del monarca. Era llevado a cuestras en una litera descubierta bajo un elaborado dosel -o en un asiento de oro, según Las Casas-, acompañado de muchos señores. Durante su recorrido unos sirvientes iban limpiando el camino. Por donde pasaba todos se detenían e inclinaban la cabeza en señal de profunda reverencia; y nadie podía moverse hasta que terminara de pasar (Motolinía, 1996, cap. XLVII:303; Las Casas, 1967, II, lib. III, cap. CCXI:378-379; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LXXIV:282). Dice Veytia (2000, II, apéndice, cap. IX:708): “Todos se detenían y cerraban los ojos por donde pasaba, como si temiesen que los deslumbrase el esplendor de la majestad”. Y cuando descendía de la litera extendían unos tapetes para que sus pies no tocaran el suelo.

⁷¹ Motolinía, 1996, cap. XLVII:302-303; Las Casas, 1967, II, lib. III, cap. CCXI:378; Cervantes de Salazar, 1985, lib. IV, cap. V:289-290; Díaz del Castillo, 2007, cap. XCI:166; Veytia, 2000, II, apéndice, cap. IX:706; Ávila, 2004:284.

Otro momento en que predominaba la evitación de la mirada al rostro de Moctezuma era durante el servicio de sus alimentos y el ofrecimiento de flores y perfumadores. El quebrantamiento de esta ley se castigaba con la muerte (Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. LXXXIII:578).

La investidura sobrenatural del *tlatoani*, así como el tabú de su persona derivado de ésta, fueron recursos destinados a fortalecer su poder y su autoridad, aspectos que estuvieron relacionados con el rostro. Éste fue nombrado con tres términos: *ixtli*, *xayacatl* e *ihiyotl*. Los primeros dos referían a los aspectos más físicos; en tanto que *ihiyotl*, el aliento, era usado como sinónimo de rostro porque “bajo esta designación caben los conceptos de gloria, fama, elegancia, ira y resplandor que a la cara comunicaba el aliento” (López Austin, 1996, II:184). Así, los textos sobre las partes del cuerpo contenidos en el libro X del *Códice Florentino* (Sahagún, FC, 1961, lib. X, cap. XXVII, párr. VI:112) asientan que la cara tiene honor (*mahuizyohua*), es estimada (*mahuiztl*), honorable (*mahuizyo*), maravillosa (*mahuiztic*), emana esplendor (*mihiyotia*), se hace famosa (*motleyotia*), se enoja (*qualani*).

En el rostro se proyectaba la autoridad, el honor y la reverencia, entre otros aspectos. La nota común de estos conceptos fue tener su fundamento en el miedo,⁷² tal como la lengua náhuatl lo atestigua. Los conceptos *mahuizticayotl* (autoridad), *mahuizotl* (honor, gloria) y *temahuiztiliztli* (reverencia) poseen como raíz el sustantivo *mahuiztli*, miedo.⁷³ Los vocablos *teixmauhtiliztli* e *ixmauhtinite*, traducidos por Molina (2004, sección español-náhuatl: fol. 17v) como “autoridad de persona” y “autoridad tener de persona”, reflejan en su literalidad la esencia de la autoridad y la manera de ejercerla: “la acción de hacer temer con el rostro a alguien” y “hacer temer con el rostro a alguien”,

⁷² Lactancio afirmó: *Religio et majestas et honor metu consistent*. “La religión, la majestad y el honor descansan en el miedo” (Marina, 2007:62).

⁷³ Molina, 2004, sección español-náhuatl: fols. 17v, 104v; náhuatl-español: fols. 54r, 54v; Siméon, 2002:264-265; véase Thouvenot y Romero, 2008:55. Ver el apartado 1.2 Conceptos derivados del sustantivo *mahuiztli*.

respectivamente.⁷⁴ Esto recuerda que una de las características de la cara es “que espanta” (*temauhti*) (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. XXVII, párr. VI:112).⁷⁵

En otras lenguas mesoamericanas como la tarasca encontramos idénticas concepciones.

La voz “autoridad”, *chemazqua* [...], tiene la misma raíz de *cheni*, un verbo que puede traducirse como “tener miedo, espantar” [...]. Otra voz para “autoridad, majestad” coincide con esta idea; se trata de *chechexequa* [...], o sea “aquello que (-*qua*) induce miedo (*che*) o más exactamente mucho miedo (-*che -che*), en el cuerpo (-*xe*)” (Castro y Monzón, 2008:33).

La construcción del concepto de “autoridad” es un mecanismo inductor de obediencia y, por lo tanto, un mecanismo de poder (Marina, 2007:62-63). En dicha construcción -como en otros vocablos vinculados a la autoridad- los nahuas se anclaron a un referente corporal con el fin de asegurar su permanencia y establecer una distinción jerárquica. La idea que se tenía del rostro varió con la clase social, por lo que las características atribuidas a aquél arriba señaladas sólo aplicaban a las personas que poseían honor y gloria -gobernante, nobles, altos sacerdotes, seguramente guerreros.

Un rostro honorable se identificaba por el resplandor que emanaba, el cual era fuente de peligrosidad y temor para los *macehualtin*. Otras partes del cuerpo de personas específicas, como el dedo y la cabellera de las *mocihuaquetzque*, tenían igualmente la propiedad de brillar (*ihiyotia*) (*Códice Florentino*, lib. VI, en Sahagún, 1969b:144-145). La divinización de las mujeres muertas de primer parto seguramente dotaba de una fuerza sagrada a tales partes corpóreas manifestada a través del brillo. De igual manera, el resplandor del rostro sería en parte adquirido a partir de la

⁷⁴ Véase el verbo *ixtilia* (apartado 6.2 La peligrosidad de lo sagrado).

⁷⁵ En la sección español-náhuatl de su *Vocabulario*, Molina (2004: fol. 62v) tradujo *temauhti* como “fiera cosa”. Esto nos podría indicar que el rostro espantaba como una fiera, que tiene relación con la concepción del *tlatoani* como un *tecuaní*.

sobrenaturaleza, y peligroso para todo aquel carente de dicha cualidad que lo osara ver.

Las ligas entre el dios y la nobleza podrían fundarse en el concepto *mahuiztic*, maravilloso, adjetivo que caracterizó al dios (*supra*, inicio del capítulo) así como al hombre y la mujer nobles, y que desde luego calificó al *tlatoani* (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15; cap. XIII:45; 1995, lib. VI, cap. X, fol. 44v:65). Los nobles sustentarían, en parte, su ser de autoridad, grandeza, maravilla, temible, a partir de su relación con lo divino.

La fortaleza del *tonalli* estuvo relacionada con el calor interno proporcionado por la fama (*tleyotl*), y seguramente con el resplandor de la cara. Una práctica que tenía el soberano para incrementar su fuerza era la introducción del *tonalli* de otros poseedores en él. “Se decía que por ellos [los cautivos] Motecuhzoma se vivificaba; por ellos se fortalecía del *tonalli* [...]; por ellos se llenaba de *tleyotl*, se llenaba de fama, se embravecía [*motecuantlalia*]. Así se hacía temible [*Ic motlamauhtilia*]” (*Códice Florentino*, lib. IV, en López Austin, 1996, I:241). El aumento de la fuerza anímica hacía valiente -como un *tecuaní*- y aterrador al *tlatoani*.

El carácter divino que conformaba la persona del gobernante obligaba a la gente del pueblo a mantener una actitud corporal de reverencia ante él. Inclinar la cabeza para no verle directamente a los ojos constituyó el principal interdicto que rodeaba su figura, cuya violación representaba la muerte. Aquí tenemos que hacer una precisión a partir de la confrontación de los datos arriba expuestos. Si bien hemos mencionado que la prohibición de mirar a los ojos del gobernante recaía especialmente en los *macehualtin*, como afirman Durán y Torquemada, Cervantes de Salazar señala que tal reverencia era obligada tanto en ellos como en los *pipiltin*. La exención de tal gesto sólo era permitida a algunos señores y cercanos del *tlatoani*, acota Motolinía, como aquéllos de igual jerarquía, otros *tlatoque*, según Las Casas.

Si tomamos como ejemplo a Motecuhzoma Xocoyotzin, la actitud reverencial hacia él y la cercanía a su persona estuvieron determinadas por la clase social y el grado de dignidad relacionado con la vigorosidad de la fuerza anímica. El pueblo en general se inclinaba ante su presencia, pero generalmente evitaba su contacto. Los nobles permanecían junto a él pero se les tenía vedado verle a los ojos; y sólo ellos eran los encargados de su servicio. Los únicos que podían establecer una relación de igualdad con Motecuhzoma, demostrada en la simetría de la mirada, eran aquéllos idénticamente semejantes al compartir una misma naturaleza sagrada conferida por el dios: nos referimos a otros gobernantes y a los altos sacerdotes (*infra*, apartado 6.4.3).

En términos ideológicos, el peligro de encontrarse con los ojos/el rostro (*ixtli*) del *tlatoani* debiera haber sido la pérdida de la vida motivada por el contacto con la fuerza sagrada, que se manifestaba a través del resplandor de la cara y cuya vía de transmisión era el terror sobrenatural, tal como lo hemos propuesto para la mirada del dios (*supra*, apartado 6.2). En la práctica, la transgresión del tabú que recaía sobre el soberano fue castigada con la pena capital, esto es, ejecutada por medios humanos.

6.4.3 Los aposentos del gobernante

El *tecpancalli*, el palacio del soberano, fue descrito como *mauhcayocan*, *mauhcapan*, “lugar temible”, “lugar de miedo” (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII:270).⁷⁶ Durante el aprisionamiento de Motecuhzoma por los españoles en su propia recámara, llamada *totocalco* (“en la casa de las aves”), Malintzin salió a la terraza y desde allí llamó a todos los nobles. Les pidió que trajeran comida, agua limpia y todo lo necesario, pues los españoles padecían fatiga. Y ante la reticencia de los mexicas, ella preguntó: “¿Por qué no quieren venir? Así, parece que están

⁷⁶ En adición, la corte fue concebida como un lugar resbaladizo y sin escapatoria, pues nadie huía ante la presencia del soberano (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. XLIII, fol. 210v:138-139).

enojados” [*tleica in amo anhuallaznequi ic neci ca ancualani*] (Sahagún, FC, 1975, lib. XII, cap. XVIII:49). Vale la pena reproducir íntegramente la explicación que dieron los informantes nahuas ante tal negativa y el resultado final, lo cual refleja con nitidez el terror que provocaba el aposento del *tlatoani*.

Los mexicas ya no se atrevían a ir hacia allá. Tenían mucho miedo; se orinaban del miedo; se espantaban; mucho miedo estaba echado; el miedo se esparcía; ya no había quien atravesara por delante. Era como si una fiera estuviera ahí; era como la plena noche.⁷⁷ Pero no por eso se quedó; no por eso se dudó en dejar todo lo que ellos [los españoles] necesitaban. Sólo lo iban a dejar con miedo, sólo iban teniendo miedo, sólo se corría con miedo dejando eso. Cuando lo fueron a esparcir se venía corriendo, venían brillando. Estaban sin aliento, temblaban.⁷⁸

[*Auh in Mexica zan niman aocmo motlapaloaya in ma onhuian, cenca momauhtiaya, mauhcazonequia mihizahuiaya, cenca mahuitzli onoc, mahuitzli moteteca, aocac tlaxtlapaloa, zan yuhquin tecuani unca, zan yuhquin tlalli mictoc: tel amo ic mocahua, amo ic netzotzonalo in concahua in ixquich intech monequi, zan in mauhcac in concahuaya, zan momamauhtitihui, zan onmomauhcatlaloa in ontlacahua. Auh in ocontepehuato hualnetlalolo, huallachichitoca, tlacica, tlauhuihuoyoca*] (*ibid.*:49-50).

El *tecpancalli* no era sólo un lugar temible, sino un espacio que generaba un profundo terror, pues al estar en contacto con el *tlatonani*, sobre él también recaía el tabú de su persona. De esta manera, era un lugar infundido de fuerza sagrada que se evitaba por pensarse en extremo peligroso. Esta concepción fácilmente explica la reticencia que tuvieron en un principio los nahuas para llevarles provisiones a los españoles al palacio de Motecuhzoma: la entrada al *tecpancalli* transgredía el tabú de dicho espacio. No obstante, con profundo espanto, delatado por el cuerpo, se entregó lo solicitado por Malintzin.

La comparación de la residencia del gobernante con el *tecuani* y con la negra noche es muy interesante, pues apunta con precisión a los dos

⁷⁷ *Tlalli mictoc* literalmente significa “la tierra estuvo extendida muerta”, frase a la que Molina (2004, sección español-náhuatl: fol. 89r) la da el sentido de “noche muy noche”. He preferido conservar la idea señalada por el franciscano con el objetivo de enfatizar la noche como fuente inductora de miedo (véase el apartado 4.3.1 La oscuridad y la noche).

⁷⁸ Traducción propia.

aspectos que conformaron la esencia de la cueva: la muerte -por ser morada de fieras- y la oscuridad.⁷⁹ Esto nos permite entonces establecer la identificación del *tecpancalli* con aquella cavidad rocosa. Y como veremos en el siguiente capítulo, la cueva fue un lugar asimilado con el Mictlan. Estas semejanzas asentaron aún más el carácter terrorífico del *tecpancalli*, y por lo tanto, del *tlatoani*.

Debido a que el *tlamacazqui* Quetzalcoatl era considerado como un dios, no entraba a la casa de la gente, sólo podía ingresar al palacio (*tecpan*), a la casa del soberano (*tlatocan*) (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XXXIX:210). Con seguridad, la presencia próxima del *tlamacazqui* dañaba a los macehuales por vía de su fuerza sagrada. Por otro lado, la condición sobrenatural de los altos sacerdotes les permitía entablar una identificación con el *tlatoani* así como un acceso sin riesgo al lugar que habitaba, devenido sagrado.

6.4.4 El *tlatoani* como figura paterna

Se decía que los progenitores no eran realmente los padres, sino que el soberano era el verdadero padre y la verdadera madre del pueblo, pues éste les revelaba su palabra, hallada en secreto, considerada collar, pluma rica, turquesa, esto es, un bien sumamente valioso.⁸⁰ Durante el discurso pronunciado por un gran sacerdote a Tezcatlipoca en el que le suplicaba que les diera otro gobernante en sustitución del anterior ya fallecido, se expresaba que la ciudad estaba huérfana, desolada y a oscuras. El pueblo, desdichado, se decía, buscaba a su madre y a su padre, deseaba ser gobernado (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. V, fol. 17r:31). Sahagún (2002, II,

⁷⁹ Sobre el miedo a la noche véase el apartado 4.3.1.

⁸⁰ Sahagún, 1995, lib. VI, cap. V, fols. 17r-17v:31-32; cap. X, fol. 47v:88; cap. XV, fol. 64v:142; 2002, II, lib. VI, cap. XV:541

lib. VI, cap. V:495) establece la analogía entre el pueblo y el niño pequeño, quien por la ausencia de sus padres llora y se angustia.⁸¹

La información anterior nos permite plantear una hipótesis de carácter psicológico, apoyada en la teoría psicoanalítica, que pone de relieve la intención del estado mexicana de conducir los afectos del pueblo para obtener su obediencia. La encarnación del *tlatoani* como figura paterna generaba una situación de infantilización del pueblo, de manera que se producía un desplazamiento del afecto para hacer del vínculo soberano-súbdito el vínculo primario padre-hijo.

Los padres son las primeras figuras de autoridad y objetos de amor. Ellos establecen lo que está permitido y lo prohibido, así, a partir de su autoridad y su amenaza de castigo -uno de los fundamentos de su poder- exigen a sus hijos “la renuncia de lo pulsional”, esto es, la desviación de sus deseos hacia la satisfacción de las normas paternas, que se equiparan con las sociales. En el curso del desarrollo individual, los padres son introyectados a través de una instancia psíquica denominada superyó por Sigmund Freud, que en sustitución de aquéllos se encarga de observar al yo, darle órdenes, juzgarlo, reprimirlo y amenazarlo con castigos. Esta instancia corresponde a la conciencia moral (Freud, 2001b:115; 2001c:207).

A pesar de que la renuncia de lo pulsional provoca displacer, la obediencia al padre genera una satisfacción sustitutiva: ser amado más por él. Asimismo, sobreviene un sentimiento de seguridad y de satisfacción. Por ello, el hijo se cuida de arriesgar el amor de su progenitor, pues la realización de los deseos prohibidos se ve amenazada por la

⁸¹ La designación de padre y madre también se aplicó al *tlatoani* tenochca respecto a los estados aliados y sojuzgados. Esta designación igualmente se extendió a Mexico-Tenochtitlan en relación a las ciudades dominadas. Asimismo, los *tlatoque* de la Triple Alianza desempeñaron el papel de progenitores frente a las ciudades conquistadas (Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. XXVII:309; Durán, 2002, I, tratado I, cap. XV:177; Echeverría, 2009b:233-234). En este último caso es interesante destacar que los habitantes de los estados rebeldes a la Triple Alianza fueron pensados en términos morales, de tal manera que se concebieron como hijos desobedientes y empecinados en el mal (Echeverría, 2009b:233-234).

pérdida de amor de éste (Freud, 2001b:113; véase Marina, 2007:48), que se considera peligrosa y provoca angustia (Freud, 2001a:132).

Al depositar el Estado -pensemos en el mexica- el lugar del padre en el *tlatoani*, se reproducía la relación que los macehuales habían establecido en su infancia con sus progenitores, con ello, se desplazaba la autoridad, el poder del castigo y la amenaza de la pérdida de amor del padre hacia el gobernante. La figura paterna del *tlatoani* tuvo entonces su equivalencia con la norma interiorizada. Este manejo psicológico, que partió en primer lugar del fortalecimiento de la figura del padre en la sociedad, pretendía que los deseos transgresores del pueblo fueran reprimidos y que sus pulsiones estuvieran dirigidas a la satisfacción de las ordenanzas dispuestas por el gobernante, bajo el temor de su castigo⁸² y principalmente del retiro de su afecto.

La prolongación de la autoridad del padre en el soberano hacía que el súbdito continuara estando bajo la tutela de la figura paterna, con lo cual se establecía una relación de dependencia del pueblo con el *tlatoani*, en quien también se depositaba un sentimiento de omnipotencia y de total seguridad. Al ser identificado con el sol, se convertía en el protector de su ciudad así como en el punto de referencia del orden impuesto sobre las tinieblas y el caos.⁸³

La asimilación del gobernante con el padre fue un mecanismo de poder que, mediante la manipulación de los afectos infantiles, buscaba reforzar la autoridad de aquél y garantizar la obediencia del pueblo. La promesa del amor-seguridad del *tlatoani* motivaba el cumplimiento de la norma, mientras que su transgresión amenazaba al ciudadano con su pérdida, situación que se vivía como atemorizante.

⁸² La facultad de infligir castigos produce miedo, y este procedimiento es tan eficaz que Kurt Hold lo consideró el paradigma del poder al decir: "Poder es la posibilidad de hacer daño" (Marina, 2007:44).

⁸³ Sobre la asimilación del *tlatoani* con el sol así como su muerte con el eclipse solar, véase el apartado 3.11 Fenómenos naturales...

CAPÍTULO 7

GEOGRAFÍA DEL MIEDO¹

Ciertos lugares tienen la característica de estar marcados por el miedo, de evocar dicha emoción por estar relacionados con eventos de espanto. Para Rogelio Luna (2005:171), la geografía del miedo es una geografía simbólica que se encuentra sobrepuesta a la “real” y que “está constituida por lugares, espacios y trayectos que están, sin más ‘habitados’ por el miedo, que casi parecen capaces por sí mismos de expresar, producir y recrear, la emoción del miedo”.

El rasgo distintivo de estos lugares es su asociación con dioses o potencias sobrenaturales, por lo que una geografía del miedo bien puede ser considerada una geografía sagrada. Para los antiguos nahuas, los lugares agrestes eran los espacios de alteridad por excelencia, pues se construyeron como la antítesis de lo humano. Al situarse por fuera de sus límites se concibieron como espacios de transgresión, salvajismo y sobrenaturaleza. Esto recuerda la concepción que los mixtecos tienen del monte, que representa lo que está fuera del control humano, lo inculto, lo divino, lo otro. Así, se establecen algunas oposiciones: las mujeres con relación a los hombres; los muertos con relación a los vivos; los animales, las divinidades (*itoho*) y los seres sobrenaturales con relación a los humanos; los desconocidos (*toho*) con relación a los parientes; los que dominan (*toho*) con relación a los campesinos (Katz, 1990/91:47).²

El monte, el bosque, la sierra, la cueva, el pedregal, el barranco, y demás extensiones silvestres, así como las corrientes y cuerpos de agua, eran lugares habitados por fuerzas sagradas que los volvían sitios

¹ Retomo el título de este capítulo del libro *Sociología del miedo. Un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales*, de Rogelio Luna Zamora (2005).

² La concepción del extranjero, la mujer y la divinidad como alteridad, y su vínculo con el monte, tal como lo conciben los mixtecos, fueron ideas comunes entre los nahuas prehispánicos (Echeverría, 2009b).

peligrosos, por lo tanto, temibles, pues el contacto del que atravesaba tales espacios con lo sagrado podía ser perjudicial. Además de estos lugares, los cruces de caminos fueron uno de los sitios sobre los que más se dispusieron medidas rituales con el fin de evitar el daño de los seres divinos que ahí concurrían (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. I:191; véase López Austin, 2003:182-183).

La peligrosidad de tales lugares quedó plasmada en el vocablo que recibieron: *ohuican*, “lugar peligroso”, que proviene del adjetivo *ohui*, “cosa dificultosa o peligrosa”, según Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 78r). Mientras que los seres que los poblaron fueron llamados *ohuican chaneque*, “habitantes de los sitios peligrosos”, “dioses silvestres” para Ruiz de Alarcón (1987, tratado VI, cap. I:195). Quizás el concepto que indica con mayor precisión el peligro sagrado que representaba tales lugares es *teoquiza*, traducido por Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 101r) como “escaparse de algún lugar peligroso...”. Este vocablo se compone del sustantivo *teotl* y el verbo *quiza*, y literalmente puede significar “salir de lo sagrado o divino”. Entonces, el alejamiento del lugar peligroso implicaba en primera instancia escaparse de lo sagrado. Con base en esto, puede añadirse el peligro a la gran lista de acepciones que posee el vocablo *teotl*.

La definición que proporciona el franciscano de *ohuican* nos muestra aquello que era considerado peligroso y que hacía dotar a ciertos lugares del mismo carácter: “lugar dificultoso y peligroso o escondrijo de fieras, o lugar oscuro y espantoso” (*idem*).³ Además del peligro que representaba el contacto con lo sagrado, los lugares que por sus condiciones agrestes eran de difícil acceso y fáciles para accidentarse; los que eran habitados por *tecuanime*; y aquéllos que por su situación geográfica eran oscuros, fueron sitios terroríficos para el ser humano. De lo anterior podemos destacar la

³ En el apartado 6.4.3 habíamos señalado que el *tecuani* y la oscuridad fueron dos fuentes inductoras de miedo asimiladas con la recámara del *tlatoani*.

estrecha relación que existe entre el peligro y el miedo, pero en una forma intensa: el terror. Así, *temamauhtican*, “lugar donde se espanta o se aterroriza a la gente”, también definía al “peligroso lugar” (*ibid.*, sección español-náhuatl: fol. 94r; sección náhuatl-español: fol. 97r). Con razón, Lutz considera que el peligro se encuentra en el núcleo de la emoción del miedo (*supra*, capítulo 4).

7.1 Lugares terrestres, oscuros e inframundanos

Como brevemente lo señalamos, los sitios agrestes también implicaron una situación de inmoralidad: el ingreso a tales lugares era metáfora del estado transgresor (*véanse* Burkhart 1986a:67; Echeverría, 2009b:219-226, 231-237), e implicaba castigo y muerte. Al confesar la persona sus faltas a Tezcatlipoca, el sacerdote le hablaba a aquélla en estos términos:

Viniste aquí a salir, a ponerte en ‘lugar de muerte y espanto’ [*anemiuhcan in temamauhtican*], en el torrente y en el risco azotado por el viento, cubierto de fuego y de ceniza, en el pedregal, en el barranco, en el despeñadero, ahí donde no se yergue uno, de donde no escapa uno, en el hoyo donde están armados y trabados el lazo y la trampa [...]. Has descendido, te has lanzado al arroyo, a la cueva, al pedregal, te has metido en el lazo y la trampa de donde nadie puede sacarte, que es muerte y ruina, que devora a uno (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VII, fol. 23v:46-47).

Asimismo, en la exhortación que un padre hacía a su hijo se dice que aquél que contrariara el deseo de la divinidad, “Sólo en la barranca, en los peñascos, irá a hallarse, irá a meterse [...], sólo en el zacatal, en el bosque irá a caer [...]. Sólo por su voluntad se echó en el río; se despeñó” (García Quintana, 1974:157, 159).

Los lugares peligrosos caracterizaron la geografía de las tierras norteñas. Éstas estaban constituidas por bosques (*cuauhtla*), serranías (*tepetla*) y peñascos (*texcalli*), y eran habitación de diversas fieras (Alvarado Tezozomoc, 1998:17). Al estar ubicado al norte, Chicomoztoc, lugar de origen de los pueblos mesoamericanos, compartió tal geografía y fauna, y

fue calificado como un “lugar donde se espanta mucho a la gente” (*cenca temamauhtican*) (*idem*; Chimalpain, 1991:27). Dicha valoración se debió a que Chicomoztoc era un lugar habitado por muchas bestias salvajes como lobos (*cuecuetlachtin*), ocelotes (*ocellome*) y serpientes (*cocohua*) (Chimalpain, 1991:27). Como adelante veremos, estos animales habitaban en la cueva, y Chicomoztoc era precisamente un lugar de siete cuevas.

En las fuentes mayas, Tollan es concebida como el lugar de origen de los diversos pueblos (*Popol Vuh*, 2005, tercera parte, cap. IV:110; *Memorial de Sololá*, 2006:48-49; *Título de los Señores de Totonicapán*, 2006:216), lo que la hace ser equivalente a Chicomoztoc y que se comprueba con uno de los nombres que recibió en lengua quiché: Vucub-Pec, Siete Cuevas (*Popol Vuh*, 2005 tercera parte, cap. IV:110, 175, nota 8). Al igual que Chicomoztoc, Tollan también fue imaginada como un lugar terrible (*Memorial de Sololá*, 2006:57). El carácter temible de estos dos sitios seguramente fue más allá del miedo a los animales salvajes que allí habitaban. Al ser lugares de origen y estar este acontecimiento determinado por la divinidad (López Austin y López Luján, 1999:51), debieron ser considerados sitios de presencia y actividad sagrada.

El bosque fue uno de los lugares que más provocó temor y aflicción para el nahua, tal como lo declararon los informantes de Sahagún:

...[es] surgidero, levantadero de miseria, lugar de angustia, lugar de lloro, lugar de angustia, lugar en el que se llora, entristecedor, lugar de tristeza, suspiradero, lugar de aflicción, lugar donde se extiende la miseria [...], lugar de displacer, lugar de miedo [*temauhtican*], lugar de terror [*temamauhtican*] (*Códice Florentino*, lib. XI, cap. VI, fols. 109v-110r, en López Austin, 2003:182).

En palabras de López Austin (2003:182), el bosque fue considerado un sitio terrorífico debido a que, como los cerros y demás lugares agrestes, estaba lleno de “peligrosas fuerzas invisibles”. La lógica del daño que podían ocasionar dichas fuerzas en el que recorría aquellos sitios es explicada por el historiador de la siguiente manera: al transitar por el

territorio ajeno y hostil, el hombre se encontraba desprotegido de su dios tutelar y desvalido frente a los poderes de la naturaleza y la sobrenaturaleza; por tal motivo, dichos seres invisibles podían atacar o adherirse al caminante, que hacían de éste receptor y transmisor de los daños (López Austin, 1996, I:281, 291).⁴

La descripción del bosque apunta de inmediato a la oposición que existe entre el ámbito humano y el espacio deshabitado y salvaje. El espacio modificado por la intervención del hombre se define por ser un lugar seguro, ordenado, que proporciona los medios indispensables de supervivencia, y en el que se mantiene un estado de equilibrio individual, comunitario y con la divinidad. En franca contradicción, en los sitios rústicos reina la angustia, el llanto, la tristeza, el peligro constante, entonces, un estado de terror. Es asiento de fieras, por ello, un espacio deshumanizado. La caracterización de la *zacaixtlahuatl*, “planicie de pasto”, “tierra de muchos páramos inculta y sin árboles” para Sahagún, engloba de forma general la oposición entre el espacio culturizado y el salvaje. Así, se dice que en este lugar “no hay sementeras, no hay casas” (*acan ca milli, acan ca calli*), sino que es una tierra llena de conejos, serpientes y fieras (*tochy, cohuayo, tecuayo, tecuanyo*) (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. VI:263). En el mismo sentido, un tzotzil afirma: “en las milpas no hay sombra ni oscuridad; es tierra abierta y no tenemos miedo; en el monte hay oscuridad, culebras sumideros, cuevas” (Guiteras, 1996:222).

A mi parecer, el sentido primero del bosque es ser lugar de transgresión, lo cual está dado en función del tipo de animales que ahí moran: el conejo y el venado (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. IX:275). Estos animales montaraces fueron considerados símbolos de la desviación moral y el vagabundeo, por lo que ingresar al bosque y seguir el camino del conejo y el venado eran metáfora de tales condiciones. Muy

⁴ Sobre la manera en que los seres sobrenaturales habitantes de los lugares peligrosos podían apoderarse del *tonalli* de la gente, véase el apartado 5.3.3.1 Causas.

posiblemente, los estados de angustia, tristeza, aflicción, miseria y terror que se vivían en el bosque aludían metafóricamente al estado que experimentaba el transgresor por el peso de sus faltas, y al castigo divino. Aunque la idea del daño por vía de lo sagrado ocasionado en el bosque parece estar indicada a partir de su concepción como lugar terrorífico, en su descripción no se señala que fuera un sitio peligroso, como sí se refiere para otros sitios. Sin embargo, *temamauhtican* fue sinónimo de *ohuican* (*supra*).

De la misma manera que el bosque, la cueva fue considerada como un lugar peligroso y temible, pero las características particulares de cada sitio los opusieron, lo cual permite definir con mayor precisión su significado, como lo acabamos de hacer con el bosque. La oposición se funda en su situación geográfica y la fauna que habitan en ellos. Entonces, tenemos que el bosque es un lugar abierto y morada del conejo y del venado -como ya se señaló; mientras que la cueva es un sitio cerrado y oscuro, y que sirve de habitación al *tecuaní*, el coyote y la serpiente (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. VI:262; párr. IX:275).⁵

Las asociaciones simbólicas de la cueva son muy interesantes. En lo que nos concierne, al ser un espacio cerrado y dominado por la oscuridad y la muerte, pues en su interior viven “los que comen gente” (*tecuanime*), fue asimilada con el Mictlan. De hecho, *oztotl*, cueva, fue sinónimo de éste (*ibid.*, párr. IX:277). En el *Códice Florentino* se registran varias descripciones con el nombre *oztotl*. La que es referida en español como “cueva angosta” corresponde a la cavidad rocosa terrestre (*ibid.*, párr. VI:262). Al precipicio también se le nombró cueva, pues bajo el mismo sustantivo *oztotl* se le llamó a la “sima”. El rasgo para nombrarla así fue su oscuridad. Los informantes nahuas la describieron de la siguiente manera: “hacía atemorizar a la gente, lugar donde se espanta a la gente, Mictlan. Se

⁵ Los animales que habitaban el bosque fueron tipificados como temerosos, en tanto que los que moran en la cueva eran considerados muy peligrosos. Así, dichos animales fueron utilizados culturalmente para denotar la pusilanimidad o la transgresión de una persona, o para inspirar temor a la gente.

dice Mictlan porque había muerte, oscurecía, está oscurecido...” [temauhtica, temamauhtican, mictlan: ic mitoa mictlan, ca micohuaya, tlayohuaya, tlatlayohuaticac...] (ibid., párr. IX:276).

La descripción del miedo que se provocaba en la cueva de agua (aoztotl) fue aún más intensa que en el caso anterior. Así, del “manantial de agua profunda como cueva” se señala que “está oscurecido, lugar tenebroso,⁶ lugar donde se espanta a la gente, lugar donde se aterra a la gente, están haciendo temblar [de espanto] a la gente, están atormentando a la gente, lugar donde se arroja el *tonalli* de la gente, en ningún parte hay fin” [tlatlayohuaticac, mixtecomac, temamauhtican, teizahuican, tecuecuechquitica, tecuecuechmictica, tetonallazcan acan tlanqui] (Sahagún, FC, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. IX:277).

El profundo terror que causó la cueva de agua, que incluso podía ocasionar la pérdida del *tonalli* de la gente, como claramente lo indica una de sus descripciones: *tetonallazcan*, residió en la aún más estrecha asimilación que existió entre dicha cueva y el Mictlan, pues cuando la gente moría y se dirigía a esta morada, se decía que iban a acostarse debajo del agua, en la cueva (*idem*).

Por último, es quizás en la descripción de la *tlallancalli*, “casa debajo de la tierra”, que era una “cueva hecha a mano debajo de tierra”, donde mejor convergen el desconuelo y los diversos terrores que encarnaba el Mictlan. De ésta se decía que

...en ninguna parte amanece, lugar tenebroso, hacía atemorizar a la gente, había ocultamiento,⁷ había sufrimiento, lugar donde padece la gente, casa de llanto, casa de muerte, morada de los muertos, hogar del *tecuaní*, había

⁶ *Mixtecomac* es un locativo que se forma del sustantivo *mixtecomatl* (Wimmer, 2004: entrada *mixtecomac*), que refiere a la “noche muy oscura, o lugar tenebroso” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 57r). Etimológicamente, este vocablo significa “tecomate de nube”, que parece indicar el oscurecimiento del día o de algún lugar como si fuera ocasionado por una densa nubosidad que, supongo, era concebida en forma de tecomate.

⁷ Cabe también la traducción “había quemadero”, pues el verbo *tlatia.nino* significa tanto esconderse como quemarse.

enriquecimiento,⁸ había tormento, había aflicción, hacía angustiar a la gente.⁹

[...*acan tlaneci, mixtecomac, temauhtica, netlatiloya,*¹⁰ *tlaihiyohuiloya, tetolinican, choquiztli ichan, miquiztli ichan, micqui ichan, tecuani ichan, tetlamachtiloya, tetlaihiyohuiltiyoa, tetlaciahuiltiyoa, teellelaxitica*] (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. IX:274).

Las descripciones anteriores nos dan una idea del estado emocional que generaba el Mictlan y la manera en que fue concebido, lo cual nos conduce a ampliar su visión. El Mictlan fue un lugar “muy terrible” (*cenca temamauhti*), de tormento y llanto (Sahagún, *FC*, 1950, apéndice del libro I:36). Esta afirmación igualmente se sustenta en la equivalencia quiché del inframundo nahua, el Xibalbá, que significa “lugar de miedo”. En consonancia, en maya yucateco *xibil* quiere decir “temblar de miedo, espantarse, erizarse los cabellos” (Miller y Taube, 1997:177; *Diccionario Maya Cordemex*, 1980, primera parte maya-español:941; véase López Luján y Mercado, 1996:53-55, 57). Mediante su representación de características devoradoras, Mictlantecuhtli y su consorte también contribuyeron a afianzar el terror que se le tenía a su morada.¹¹

⁸ Es posible que esta cualidad, contradictoria a todas las demás, responda a la concepción de la cueva como un lugar próspero debido a su conexión con el Tlalocan, lugar en sumo abundante de mantenimientos. Así, se narra que un gobernante de Chalco mandó sacrificar un jorobado a los *tlaloque* mediante su introducción en una cueva cercana al Popocatépetl. Al no tener que comer, el jorobado se dirigió hasta el Tlalocan. Posteriormente, los sirvientes del *tlatoani* fueron a la cueva para cerciorarse de su muerte, pero lo encontraron con vida (*HMP*, 2002, cap. II:29). Otra hipótesis, mucho más sencilla que la anterior, es que el *tlallancalli* se hubiera construido especialmente para guardar objetos de valor.

⁹ Traducciones propias.

¹⁰ Netlatiloya o Netlatiloyan eran dos lugares relacionados con las pieles desolladas de los sacrificados. Con el primer nombre es llamado el trigésimo noveno edificio del Templo Mayor, a cuyo pie estaba una cueva en donde escondían dichas pieles. Y con el segundo nombre, el quincuagésimo noveno edificio del recinto ceremonial, se llama a una cueva donde también escondían las pieles de los desollados en la fiesta de Ochpaniztli (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro I:277, 279). No sé de qué manera se establece la relación entre Xipe Totec y la cueva, pero también se le encuentra vinculado con la cueva del Cincalco (Durán, 2002, I, tratado I, cap. LXVII:564). El *tlallancalli* era una cueva artificial que seguramente se construyó para guardar objetos, como se acaba de mencionar, y por esta función recibió el mismo nombre que tales lugares de culto, identificados precisamente con cuevas.

¹¹ Véase el apartado 6.1 Seres humanizados o seres monstruosos...

El Mictlan era un lugar de inversión. La casa de la muerte se oponía a la habitación humana al ser un lugar que no tenía aberturas de salidas de humo (*apochquiyahuayocan, atlecallocan*) (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. IX:277). Respecto a los alimentos, en el Mictlan se consumía todo aquello que no era comestible en la Tierra, la podredumbre. Decían que los dioses del inframundo comían manos y pies; tenían por guisado el pinacate y el pus por atole. Asimismo, se alimentaban de tamales peídos. Todos los que iban al Mictlan ingerían cuescos de frutas y hierbas espinosas (*Primeros memoriales*, en López Austin, 2009:58-59). El inframundo también se caracterizó por su hedor, razón por la que los orinales y basureros se identificaron con seres nocturnos que anunciaban la muerte (*ibid.*:58; *Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:57).¹² Al derrotar Ixbalanqué al dios del Xibalbá, aquél le pronunció: “Vuélvete y sea para ti todo lo podrido y desechado y hidiondo” (Las Casas, 1969, I, lib. III, cap. CXXIV:650).

Para llegar al Mictlan, el difunto debía descender nueve pisos y sortear los peligros que representaba cada uno de ellos. Entre los lugares que pasaba se encontraba un sitio flanqueado por cerros (*tepetl imonamiquia*); un camino resguardado por una serpiente; ocho desiertos (*chicuey ixtlahuatl*) y ocho colinas (*chicue tiliuhcan*); un lugar donde el viento era tan fuerte y frío que se sentía como si cortaran navajas de obsidiana (Itzehecayan); otro donde la gente era flechada (Temiminaloya); y otro más donde las fieras comían los corazones de la gente (Teyolloqualoyan) (Sahagún, *FC*, 1952, apéndice del libro III, cap. I:41; 2002, I, apéndice del libro III:328-329, *CVL 3738*, 1964, III, lám. II:11; López Austin, 1996, I:63). En palabras de fray Bartolomé de las Casas

¹² Una de las descripciones del Mictlan corresponde al término *tlaihiyohuiltloca*, traducido por Anderson y Dibble (Sahagún, *FC*, 1950, apéndice del libro I:36) como “*evil-smelling place of torment*” (“lugar de tormento de olor malvado”). Sin embargo, para que esta traducción fuera posible el verbo debería ser *ihiyotia*, siendo una de sus traducciones “peerse” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 36v), y no *ihiyohuia.nitla*, padecer (*ibid.*, sección español-náhuatl: fol. 91v), que es el verbo asentado en el *Florentino*. No obstante, ambos verbos se encuentran relacionados por el sustantivo *ihiyotl*.

(1969, II, lib. III, cap. CCXXXV:506), en el Mictlan o el Xibalbá: “Decían ser allí atormentados los hombres y que eran comidos de muchos géneros de animales o de sabandijas”.

En el Xibalbá, declararon los quichés, existían cinco lugares de tormento semejantes al inframundo nahua. Uno era la Casa Oscura, donde la gente se perdía; otro era la Casa de las Navajas, donde eran despedazados por navajas; seguía la Casa del Frío, que estaba llena de granizo; posteriormente, la Casa de los Tigres, en la que devoraban aquéllos animales; y por último, la Casa de los Murciélagos, donde estos mamíferos alados decapitaban (*Popol Vuh*, 2005, segunda parte, cap. IX:82, 85, 87-89).

Si bien el Mictlan era un lugar donde se invertían la morada y los alimentos humanos, en cuestión del peligro, los lugares previos a éste eran una proyección de los temores humanos terrenales. Las amenazas que podían experimentar los vivos en los caminos y lugares agrestes, igualmente las padecían los muertos en su recorrido al inframundo: el encuentro con serpientes y fieras, cuya típica habitación era la cueva; el paso por un lugar donde se encuentran los cerros, que en la geografía terrestre corresponde al *tepetzalan*, desfiladero, descrito como un sitio peligroso (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. VI:262); y también podríamos mencionar los tenaces y fríos vientos norteños -provenientes del rumbo del Mictlan- característicos de las heladas que provocaban enfermedades y estropeaban los cultivos.¹³ De esta manera, el miedo a la muerte no radicaba en el hecho en sí mismo, sino en los peligros y sufrimientos futuros que implicaba el deceso.

La geografía ponía en contacto con la muerte. Ingresar a la cueva significaba estar en el mismo Mictlan; de hecho, las descripciones de aquella pueden ser igualmente entendidas como descripciones de tal habitación de los muertos. Así, las fronteras entre la vida y la muerte

¹³ Sobre los vientos de los rumbos, véase el apartado 3.7.

quedaban disueltas en la cueva. En la cueva-inframundo dominaba el desorden y la inversión. Su oscuridad y muerte se oponían a los principios de orden y equilibrio garantizados por la luz del día y la vida. Si bien luz y oscuridad y vida y muerte eran procesos complementarios y necesarios, los valores positivos estaban cargados hacia los primeros conceptos de tales oposiciones.^{14 15}

Para finalizar con lo referente a la cueva, Durán (2002, I, tratado I, cap. LXVII:564) recogió la relación de algunos ancianos concerniente a la cueva del Cincalco, que se encontraba en Chapoltepec.¹⁶ Decían que todas las noches salía de ella un fantasma que se llevaba al primer hombre que pasaba por ahí. Por tal motivo, nunca se transitaba tal sitio de noche.

El Cincalco fue un lugar mítico-histórico así como morada de muerte junto con el Tlalocan o el Tonatiuh ichan, que estuvo insertado en el proceso de destrucción de un imperio. A dicha cueva fue a morir Huemac en las postrimerías de Tollan (*Leyenda de los Soles*, 2002:197; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:15). Siglos después, en tiempos mexicas, Moctezuma Xocoyotzin, seguramente imitando al gobernante tolteca, deseó refugiarse en el Cincalco con el fin de evadir la profunda desgracia que se avecinaría sobre Tenochtitlan anunciada por varios presagios. Sin embargo, su intento se vio frustrado (Sahagún, 2002, III, lib. XII, cap. IX:1178; Durán, 2002, I, tratado I, cap. LXVII:563-567).

¹⁴ Aquí nos estamos refiriendo a la muerte de origen natural, la cual tenía como correspondencia el Mictlan, no a la muerte por medios sacrificiales, altamente exaltada y recompensada en el más allá, el Tonatiuh ichan, la casa del Sol.

¹⁵ El simbolismo de la cueva, como ocurre con otros conceptos mesoamericanos -véase el apartado 2.3.3-, comporta la antítesis vida/muerte y sintetiza los conceptos a la vez. Se nace de la cueva y se torna a ella al morir. La muerte implica un regreso a los orígenes, al útero materno. Esto queda claramente ejemplificado en un fragmento de la *Relación de Querétaro*, el cual narra que frente a la inminente invasión española del territorio otomí, Conni convocó a siete hermanos y hermanas para refugiarse en la tierra de los chichimecas y hacer “asiento en unas cuevas que están en una cañada por do corre un arroyo de agua...” (Ramos de Cárdenas, 1987:218). Al morir, se regresa nuevamente en número de siete a Chicomoztoc.

¹⁶ Siguiendo a sus ancianos informantes, Durán (2002, I, tratado I, cap. LXVII:564) señala que el Cincalco estaba localizado en Atlixucan, entre Tenochtitlan y Coyohuacan. Dicho topónimo posiblemente es incorrecto y debe corresponder a Atlacuihuayan, pegado a Chapoltepec, como indica Sahagún (2002, III, lib. XII, cap. IX:1178).

En concordancia con la información anterior, Durán declara que Huemac habitaba en el Cincalco (Durán, 2002, I, tratado I, cap. LXVII:563). Estos datos nos llevan, sin riesgo a equivocarnos, a identificar el fantasma que se aparecía por las noches en dicho lugar con él. La cueva del Cincalco fue concebida como un lugar sagrado y de muerte que buscaba evitarse en tiempos coloniales, y seguramente desde antes, debido al peligro que representaba, principalmente durante las noches, momento en que su dueño demostraba una mayor actividad.

A diferencia del bosque o la cueva, los informantes nahuas de Sahagún no fueron tan extensos en su calificación de otros sitios agrestes como la barranca (*atlahuhtli*) y el precipicio (*tepexitl*), de los que solamente se limitaron a decir que eran lugares peligrosos y difíciles (*ohuican*, *tlaohuican*), y un lugar donde se espanta a la gente, en el caso de la barranca (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. VI:263). El riesgo de despeñarse estaba latente al transitar lugares sinuosos, peligro que podía acrecentarse, por ejemplo, si el caminante se encontraba en estado de ebriedad, tal como se plasmó en el *Códice Florentino* (Sahagún, 1979b, lib. IV-V, cap. V: fol. 13v).¹⁷

7.2 Lugares acuáticos

Por el temor de los indígenas a sufrir represalias o por el desinterés y rechazo de los frailes y otros peninsulares, cúmulos de información sobre las antiguas creencias nunca llegaron a ver la luz. Esto ocurrió con las creencias nahuas que reposaron en los cuerpos y corrientes de agua, que a juzgar por un extracto de la obra de Durán (2002, II, tratado II, cap. XIX:179), fueron abundantes. Cito:

¹⁷ No obstante, el que moría despeñado por causa de su borrachera era señalado por Ometochtli, uno de los dioses del pulque, con lo cual adquiría un destino favorable y el recuerdo de sus conocidos (*Costumbres, fiestas enterramientos...*, 1945-48, fol. 354r:53-54; *Códice Tudela*, 2002: fol. 31r; López Austin, 1996, I:379-380).

...en las fuentes y ríos había muchos agüeros sobre el pasar por ellos y sobre el bañarse en ellos y en el mirarse en ellos como nos miramos en un espejo y en el echar de las suertes en el agua los sortilegios y en el conocer de las enfermedades en el agua y echar agüero sobre ello y en el pasar los niños sobre el agua cuatro y cinco veces sin que toquen el agua y el temor que tenían de que al pasar dos ríos habían de tener alguna hora menguada o que enojada la Señora de las aguas había de tener algún mal encuentro...

Los malos pronósticos y temores que los nahuas depositaron en los lugares acuáticos se debieron a la permanencia de seres sobrenaturales en ellos, hecho que los volvía peligrosos, “lugares bravos” o cimarrones, afirman los nahuas de Tlacotepec (Romero, 2006:282) y de Xolotla, tal como ocurrió con los sitios silvestres arriba comentados. El tránsito por aquellos lugares obligaba el conocimiento de una conducta precavida y propiciatoria con el fin de evitar el enojo y consiguiente daño de los dueños o la “Señora de las aguas”. Dicho enojo, apunta Durán, provocaba “algún mal encuentro”. Uno de los daños más frecuentes que podían ocasionar estos seres divinos era la enfermedad ocasionada por la pérdida del *tonalli*, pues su naturaleza caliente era deseada por estas entidades frías. Por tal motivo, debieron tomarse precauciones específicas en cuanto al paso de fuentes y ríos, el baño y mirarse en ellas. Estas medidas, de carácter ritual, seguramente consistieron en la súplica y en el ofrecimiento de copal, papel, sangre, pulque y/o alimentos, a los habitantes del agua.¹⁸

De manera más específica, el dominico señaló el peligro que se tenía de pasar por dos ríos, pues se pensaba que ello provocaría “tener alguna hora menguada”. Me imagino que algún momento del día sería aciago, pero no sé en qué sentido. El *Popol Vuh* (2005, segunda parte, cap. VIII:79) proporciona una información con ciertas similitudes a lo anterior pero situada en el ámbito del mito. Se narra que cuando los hermanos gemelos Hunahpú e Ixbalanqué se dirigieron al Xibalbá, debieron pasar por “un río de podre y por un río de sangre, donde debían ser destruidos según

¹⁸ Sobre la pérdida del *tonalli* originado en los lugares peligrosos y un ejemplo etnográfico, véase el apartado 5.3.3.1 Causas.

pensaban los de Xibalbá; pero no los tocaron con sus pies, sino que los atravesaron sobre sus cerbatanas”.

Voy a tratar de explicar esta información quiché a partir de la etnografía para luego regresar al dato nahua. En un texto sobre las creencias sexuales de los zoque-popolucas de Sotapan, Veracruz, Félix Báez-Jorge (1970:57, 59) asienta que si después de haber sido mordido por una serpiente, un hombre toca las aguas de un río al cruzarlo, morirá casi instantáneamente. Esta creencia guarda estrecha relación con la idea de que un hombre mordido por una serpiente morirá si ve o es mirado por una menstruante o una embarazada. La interpretación de esta información propuesta por el estudioso parte de las equivalencias simbólicas existentes entre la mujer y la serpiente, y el río y la sangre menstrual, deducido a partir de la comparación de ambas creencias. Con base en esto, el contacto con la mujer, sus fluidos y sus símbolos representa la muerte para el hombre. En palabras de Báez-Jorge (*ibid.*:59): “las acciones de la tierra, la mujer y la serpiente (cruzar o tocar su río-sangre; ver su menstruación-embarazo; y recibir su mordedura, respectivamente) sobre el hombre representan, son caminos a la muerte”.

Con base en estos datos retomemos el *Popol Vuh*. Las aguas de podre y sangre que deben cruzar los gemelos simbolizan los fluidos del menstuo y del parto, ambos peligrosos para el hombre, pues su contacto implica contaminación y muerte. Por ello evaden tales aguas con sus cerbatanas. Ahora bien, podemos pensar que la información que proporcionó Durán del miedo a cruzar dos ríos está incompleta, y que de alguna manera está conectada con los datos quichés, y, a su vez, con las creencias zoque-popolucas. Así, ofrecemos dos interpretaciones de lo registrado por el dominico. Al estar ubicados en el *Popol Vuh* los dos ríos en el Xibalbá, de forma análoga, los nahuas pudieron asociar dos corrientes de agua con el Mictlan, y atribuirles los peligros que implicaba el recorrido hacia el mundo de los muertos, visto anteriormente. O más bien, al representar las aguas de dos ríos los fluidos femeninos, pudo existir el miedo -por lo

menos, entre los hombres- de que su contacto provocara contaminación reflejada en enfermedad, o incluso muerte, lo que recordaría, al mismo tiempo, el inframundo.

Los sitios naturales con un alto valor ritual y sacrificial eran lugares especiales de comunicación con el dios, y por lo tanto, dotados de una gran fuerza sagrada. Como se ha señalado en el segundo capítulo, el Pantitlan, remolino que se ubicaba en la laguna de Tenochtitlan, era un lugar predilecto para sacrificar a niños con dos remolinos en el cabello, albinos, enanos y jorobados, a las divinidades del agua durante sus celebraciones y en tiempos de sequía y de hambruna. También ya se han comentando los efectos que mostraban las aguas del remolino cuando entraban en contacto con el corazón y la sangre de los sacrificados: hervía, se alborotaba y hacía olas y espumas.¹⁹ Durán (2002, II, tratado II, cap. VIII:97, 99) narra que cuando arrojaban al Pantitlan el cuerpo de una niña -recién degollada y escurrida su sangre- en una de las veintenas mexicas, sus aguas hacían un gran ruido y el remolino era más turbulento. Éstas se la tragaban y nunca más aparecía el cuerpo. Por tal motivo, creían que Tlaloc o los *tlaloque* se la comían y llevaban consigo.

La geografía peligrosa se encuentra unida a sus paseantes por medio de la significación que le han atribuido, que se encuentra mediada por la emoción del miedo. De tal manera que al transitar por aquélla se reactiva dicha emoción mediante el recuerdo de su peligrosidad. Este vínculo emocional es precisamente el que permite que el recuerdo sea duradero a través del tiempo, y transmitido a las nuevas generaciones. Los lugares señalados por el peligro y el miedo siguieron surtiendo efecto en los naturales durante la colonia, pues los que navegaban en la laguna de Tenochtitlan evitaban a toda costa el Pantitlan. Aunado a la carga sagrada de que estuvo dotado este lugar, sus aguas arremolinadas eran en extremo riesgosas para las embarcaciones, pues provocaban su hundimiento; y

¹⁹ Véanse los apartados 2.2 Origen de los sacrificios infantiles..., y 2.4.1 La hambruna de 1454.

también se cobraban la vida de personas. A pesar de que por las noches ocurrían desgracias en el remolino, los pobladores se veían forzados a cruzar por él en dicho tiempo por “temor de las tempestades y aires que entre día en ella se levantan” (*ibid.*:99).

Además de los peligros sobrenaturales que atribuyeron a los ríos, otros riesgos más tangibles como su impetuoso torrente y las fieras que en ellos vivían fueron objeto de temor. De forma general, el río (*atoyatl*) se describió como “el que hace ruido, el que gruñe, está lleno de fieras, es insoportable (de ver), espanta a la gente, ahoga a la gente, está lleno de peces y de serpientes” [*xaxamacani, quiquinacani, tecuayo, aixnamiquiliztli, temamauhti, teatocti, michyo, coayo*] (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. I:248). Otros ríos como el Amacozatl, ubicado en Coahuixco, en el actual Estado de Guerrero, y el Tecuanatl, rumbo a Cuauhtimallan (Guatemala), igualmente fueron considerados espantosos por los *tecuanime* que nadaban en sus aguas. Tal hecho quedó plasmado en el nombre del segundo río (*ibid.*, párr. II:248; Sahagún, 2002, III, lib. XI, cap. XII, párr. II:1135).²⁰

En las cualidades particulares de distintos ríos señaladas por los nahuas, y que dieron origen a su nombre, nos encontramos otro tipo de emociones suscitadas en ellos, pero igualmente relacionadas con el miedo. El Tetzauhatl era un río cuyo nombre se compone a partir del sustantivo *tetzahuitl*, y se debió a que algunas veces fluía y otras no. Éste espantaba mucho a la gente; era negro, y en él habitaban muchas fieras y serpientes. Asimismo, el Chicunauhatl, ubicado en Toluca, tenía nueve afluentes que llegaban a converger en uno, razón por la que también fue llamado

²⁰ Uno de los propósitos del *Códice Florentino* fue elaborar un vocabulario de la lengua náhuatl que ayudara a los religiosos en su obra evangelizadora. Por este motivo, algunas veces encontramos, posterior a la descripción de un elemento, oraciones construidas a partir de éste. En el caso del río Tecuanatl, inmediatamente después de ser explicada la razón de su nombre, se expresaron sintagmas cuyas acciones tienen como eje el temor. Éstos son: “Yo paso el Tecuanatl con miedo, lo atravieso con miedo, paso con miedo en el Tecuanatl y rumbo al Tecuanatl” [*Nicmauhcaquixtia, nicmauhcapanahuia: in tecuanatl, nimauhcaquiza in tecuanac, in tecuanapa*] (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. II:249).

tetzauhatl (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. II:248-249; 2002, III, lib. XI, cap. XII, párr. II:1136).

El vocablo *tetzahuitl* señalaba con precisión los límites de lo culturalmente establecido como ordinario por los nahuas, y en contraparte, apuntaba a aquello que pertenecía al registro de lo extraordinario y lo asombroso, del prodigio o la maravilla, en palabras de Sahagún (2002, III, lib. XI, cap. XII, párr. II:1136). Los principios de normalidad y de equilibrio brindan seguridad a la realidad humana en términos sociales, emocionales y psicológicos, de tal manera que los hombres puedan conducirse dentro de ciertos parámetros sin mayor dificultad. Pero existen ciertos hechos que por su extrañeza, conforman otra realidad e irrumpen ocasionalmente en lo cotidiano. Su condición de alteridad radical significa caos y desequilibrio, por lo tanto, peligro.

Una de las medidas que pretende aminorar el terror que produce lo extraordinario, y lo diferente en general, es su identificación (Echeverría, 2009b:59). De esta manera, los nahuas tipificaron como *tetzahuitl* ciertos eventos de la naturaleza -incluidos determinados animales- así como apariciones motivadas por lo sagrado, algunas cuyos rasgos rompían de manera tajante con el ideal del ser humano. Incluso, la atribución de *tetzahuitl* ponía en evidencia la anormalidad moral del hombre. Señalar y dar nombre a lo asombroso en los diversos ámbitos permitía como segundo paso determinar los peligros a los que se enfrentaba el ser humano, y el estado emocional correspondiente; la actitud frente al *tetzahuitl* y los procedimientos necesarios para neutralizar su daño -si los hubiera.²¹ Estos aspectos responden precisamente a algunas de las funciones atribuidas a las representaciones sociales (Giménez, 2005:85-86).

Sigamos con el río al que llamaron Pinahuizatl, literalmente “agua de vergüenza”. Es curiosa tal atribución por los nahuas, quienes la explicaron

²¹ Sobre el campo semántico de *tetzahuitl* y otros conceptos relacionados, véanse los apartados 5.3.3.1 Causas y 6.1 Seres humanizados o seres monstruosos...

diciendo que cuando nadie pasaba sobre él, cuando nadie lo cruzaba, seguía corriendo. Pero cuando ocurría lo contrario, que la gente lo atravesara, el río disminuía, se secaba y se volvía manantial; se avergonzaba (*pinahua*) (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. II:249).

Hemos visto en otras ocasiones la tendencia a proyectar conceptos humanos a la naturaleza, una especie de humanización de ésta. Lo comentamos en la descripción del eclipse solar (apartado 3.1.3) y en la del jaguar (apartado 6.4.1); y ahora lo observamos en el río Pinahuizatl. La explicación de su nombre es reveladora en cuanto a lo que era considerado un estado de vergüenza y su dinámica, que a diferencia de otras emociones vinculadas con el miedo, sólo se experimenta en la interacción social generalmente jerarquizada (*véase* Elias, 1987:499). Si proyectamos lo ya proyectado, esto es, el ámbito natural al social, y establecemos la analogía entre dicho río y la persona avergonzada, nos damos cuenta que la vergüenza se sortea con la evitación de la gente, mientras que el contacto con ciertas personas -que pueden ser de mayor estatus- la propicia. Esta emoción se manifiesta en la degradación social (*idem*) y se experimenta como un empequeñecimiento. Entonces, el paso de río a fuente sirve como metáfora en el plano natural de tal degradación.²²

Finalizamos este apartado con la concepción que los nahuas tuvieron del océano, la cual estuvo expresada a partir de los nombres que recibió. Los informantes de Sahagún explicaron cada uno de ellos. La desinencia *teotl* manifestaba el carácter maravilloso (*mahuiztic huey tlamahuizollī*) que percibieron los nahuas seguramente frente a la inmensidad del mar, más no implicaba un carácter divino (*camo teotl*). Otro término, estrechamente relacionado, fue *hueyatl*, que quiere decir “agua grande y temeroso y fiera”, según el franciscano.²³ Un tercer

²² Véase el apartado 1.6 Vergüenza.

²³ Paso y Troncoso (en Ledesma, 1979:270, nota 1) observa que los conceptos *teotl* y *huey* son utilizados indistintamente en varios vocablos nahuas como los que refieren al mar: Teotihuacan y Hueyihuacan; o Teotenanco y Hueytenanco. De esta manera, el adjetivo

concepto es *ilhuicaatl*, literalmente “agua del cielo”, porque lejos en el horizonte se percibía que el mar alcanzaba el cielo. Mientras que se creía que éste era una casa que estaba de pie corriendo en todas direcciones, y sus paredes eran de agua (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. I:247; 2001, III, lib. XI, cap. XII, párr. I:1134).

La inconmensurabilidad del mar, su extensión desmedida, por un lado, y la fuerte marea que podía ser percibida, por otro lado, no pudieron sino provocar una sensación de sobresalto. Por ello, los nahuas asentaron que el océano “Es grande, espanta a la gente, aterroriza a la gente, insoportable (de ver), es una maravilla, espumoso, bullicioso (o resplandeciente), que tiene olas [...], lleno de fieras, de vida animal, que se estremece, bullicioso, está extendido despidiendo un olor fuerte, está extendido agitado”²⁴ [*Huey temauhti, teizahui, aixnamiquiliztli, tlamahuizolli, popozoquillo, cuecueyo, atlamimilollo* [...], *tecuayo, yoyoliyo, moliniani, yoltimani, xoxoquiuh timani, atlacamani*]²⁵ (Sahagún, *FC*, 1963, lib. XI, cap. XII, párr. I:247).

Un vocablo que destaca la profundidad abismal del océano es *amicltlan* (Molina, 2004, sección español-náhuatl: fol. 1v). La calificación del mar por medio del concepto Mictlan es utilizada para indicar su gran oscuridad debido a su profundidad. La literalidad del término indica lo que ya se ha mencionado páginas atrás: cualquier lugar oscuro era asemejado al inframundo; y en el caso del océano, su parte profunda y oscura era considerada el propio Mictlan. Si recordamos que la oscuridad simbolizó peligro y muerte, podemos creer que el mar profundo fue dotado de tales connotaciones, favorables para la construcción del miedo al océano.

huey igualmente connota divinidad. Sin embargo, hay que recordar lo que dijeron los nahuas respecto al nombre *teoatl* dado al océano.

²⁴ Traducción propia.

²⁵ El concepto *atlacamani* fue uno de los nombres que recibió Chalchiuhtlicue, el cual destacaba la turbulencia de las aguas, específicamente las marinas. Ella era la diosa genérica del agua, ya fuera dulce o salada (véase el apartado 2.5 La inundación de Tenochtitlan...). Sin embargo, compartía el domino del mar con Huixtocihuatl, hermana de los *tlaloque* que fue expulsada al océano donde inventó la sal (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. XXVI:210).

Similar, aunque no necesariamente motivado por las mismas causas, el intenso miedo al océano fue uno de los temas frecuentes en la literatura de Occidente durante la Edad Media y posteriormente, el cual se vio acompañado de una concepción en extremo negativa de él. Al ser pensado como un mundo marginal, el mar deshumanizaba al ser humano (Delumeau, 2005:60). Este interesante pensamiento guarda similitud con el vocablo *atlacamani*, una de las maneras de describir al mar -como se acaba de ver-, pues el sentido del sustantivo que lo compone, *atlatl*, es inhumano. Aunque aplicado al océano daba la idea de lo agitado de sus aguas, en términos simbólicos también pudo aludir al comportamiento descontrolado y perverso que se oponía a las características ideales del ser humano (*supra*, apartado 2.5). Asimismo, la concepción del océano como un espacio de alteridad para los nahuas debe ser contemplada.

En la mentalidad del hombre europeo, el mar estuvo asociado con el pecado, la impureza, la muerte y la locura. También se le representó como el abismo en el que vivía Satán, los demonios y monstruos. En palabras de Jean Delumeau (*ibid.*:65, 67, 69): "...el mar se asociaba en la sensibilidad colectiva a las peores imágenes de angustia".

7.3 Las *cihuateteo* y los cruces de caminos

Uno de los lugares de amplia significación entre los antiguos nahuas y contemporáneos son las encrucijadas, *omaxac*, cuyo nombre remite de inmediato a las diosas *cihuateteo*, de hecho, son consustanciales a aquéllas, y ambas forman parte de un complejo ideológico. Esto nos obliga a estudiarlas para comprender el significado de dichos lugares. De acuerdo con Siméon (2002:356), *omaxalli*²⁶ es el término dado a la encrucijada de caminos, y acompañado de la marca de locativo -c resulta *omaxac*, "en el cruce de caminos". Este vocablo se forma a partir del sustantivo *otli*,

²⁶ Esta palabra no está registrada en el *Vocabulario...* de Molina.

camino, y el verbo *maxalihui*, “dividirse el camino en encrucijadas, o el río en arroyos...” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 54v).

Las también llamadas *cihuapiltin* (“mujeres nobles”) o *mocihuaquetzque* (“las que se levantan como mujeres”), nombre con el que daban a entender su valentía, eran las mujeres que tras haber muerto en su primer parto se volvían diosas. Durante el alumbramiento, la mujer era semejada a una guerrera que entablaba una lucha contra la muerte -el parto era nombrado *miquizpan*, “la hora de la muerte-, mientras que el futuro hijo era considerado su cautivo. Al ser derrotada, como todo buen guerrero caído en combate, se dirigía a la casa del Sol para ser su acompañante. Los guerreros acompañaban al Sol durante su recorrido por el oriente desde el amanecer hasta el medio día, momento en que las *mocihuaquetzque* los relevaban de su empresa para transportar al astro en su camino occidental, que era el rumbo perteneciente a las mujeres, el Cihuatlampa. Al llegar al ocaso, los *micteca*, habitantes del Mictlan, recibían al Sol para introducirlo al inframundo. Posteriormente, las *mocihuaquetzque* se dispersaban y descendían a la Tierra. Se les aparecían a sus esposos y les demandaban sus ropas y sus instrumentos de tejido (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, caps. XXVIII:160, XXIX:163, XXX:167; 2002, II, lib. VI, caps. XXIX:611-613, XXX:615).

Si bien las *cihuateteo* descendían diariamente a la Tierra, había cinco fechas específicas en las que se reconocía su temible presencia. Al ser habitantes del cielo occidental, descendían en signos de día ubicados en el poniente, todos los cuales tenían una carga negativa (Durán, 2002, II, tratado III, cap. I:229). El signo *ce mazatl* (uno venado) estaba marcado por su extrema pusilanimidad; *ce quiahuitl* (uno lluvia) era propenso a la brujería y el ser antisocial; signo de muerte inclinado al vicio y la pereza era *ce calli* (uno casa); mientras que *ce cuauhtli* (uno águila), aunque era señalado por la valentía, tenía inclinación a la desvergüenza, la maledicencia y la violencia. A diferencia de los demás, el signo *ce ozomatli* (uno mono) era benéfico, inclinado al regocijo y las artes (Sahagún, 2002,

I, lib. IV, cap. III:356; cap. XI:371-372; cap. XXII:392 cap. XXVII:400; cap. XXXIII:408).²⁷ Debido a la extrema peligrosidad que implicaba el encuentro con las *cihuateteo*, los signos de días en que descendían a la Tierra eran concebidos como “puro polvo, basura, miseria, orfandad, aflicción, tormento, angustia, desdicha, pobreza” [*motquitica teuhtli, tlazolli, icnoyotl, icnotlacayotl, tlaciahuiliztli, tlacococahuiliztli, teopouhcayotl, atle onquizalitzli, atle onehuatinemiliztli*] (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. XI:41).²⁸

Los lugares donde ocurrían los funestos encuentros con las *cihuapipiltin* eran los caminos, las calles (*caltzalantli*) (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. XXII:81), los lugares solitarios (*CVL 3738*, 1964, III, lám. XLIII:102), y principalmente las encrucijadas (Sahagún, 2002, I, lib. I, cap. X:79), pues estas diosas eran sus habitantes (*omaxac chaneque*) (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. X:6). Esto se debió con seguridad a que en tales lugares -caminos y cruces- eran enterradas las *mocihuaquetzque* (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. XXXI:102), lo cual mantuvo sintonía con uno de sus lugares de culto: las divisiones de caminos (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. X:6).

Decían que las *cihuapipiltin* eran inhumanas (*atlacacemelleque*), odiaban a la gente y se burlaban de ella (*idem*; Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. XI:41). Las que descendían en *ce cuauhtli* eran las más jóvenes, sin embargo, las “más empecibles y más temerosas”, declara Sahagún (2002, I, lib. IV, cap. XXXIII:408). Éstas “aterrorizaban mucho, porque dicen que eran muy poderosas, furiosas [...], hostiles, malignas. Por ello no

²⁷ Cinco eran las imágenes de piedra de las *cihuapipiltin* (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I cap. X:6), que correspondían a cada una de las fechas de su descendimiento a la Tierra, tal como se muestra en algunas de sus esculturas que tienen labrado el glifo de alguno de los cinco signos de día que les eran propios. Este es el caso de la escultura llamada *cihuateotl* 1-águila, resguardada por el Museo Nacional de Antropología, que está acompañada del signo *ce cuauhtli* (*Dioses del México antiguo*, 2003:179).

²⁸ Esta descripción corresponde al signo de día *ce quiahuitl*, pero bien puede aplicarse a las otras cuatro fechas en que descendían las *cihuateteo*, incluso a la de signo *ce mazatl*, pues su buena fortuna no evitaba que este día se convirtiera en un momento de desgracia, determinado por la presencia de dichas diosas.

se les soportaba...” [...*cenca huellamauhtiaya, ipampa quil cenca ihioyoque, tlahueleque* [...], *amo ellelceuhque, amo icnohuaque, niman aixnamiquizti*...] (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. XXXIII:107).

La fuerza destructiva y el carácter malévolo de estas diosas se vieron cristalizados en los diferentes males que provocaban a la gente, principalmente los infantes. Las *cihuateteo* se posesionaban de las personas, las enloquecían. Al desafortunado “se le torcían los labios, se le torcía el rostro, se le inutilizaba el rostro, se le paralizaba el pie, se le amortecía el pie, se le torcía la mano, se le salían las babas.”²⁹ Así se decía: ‘Se hace rival, se enemistan con él las *cihuapipilti*’. Por esta razón, los padres exhortaban encarecidamente a sus hijos a no salir de casa los días que descendían estas diosas (*Códice Florentino*, lib. I, en Sahagún, 1969b:163).

El tiempo en el que dichas divinidades dirigían especialmente sus ataques contra los niños, básicamente los de pecho, era *ce ozomatli*, motivo por el que las madres no salían de su casa con sus pequeños desde la tarde hasta el amanecer del día siguiente (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. XXII:392; Serna, 1987, cap. X:353). Según narra Jacinto de la Serna (1987, cap. X:353), la inmolación dedicada a las *cihuateteo* en esta fecha o un día después, consistía en uno o dos niños, comprados para tal efecto, cuya sangre se ofrendaba en nombre de todos los infantes. En dicho día, las *cihuapipiltin* también enfermaban a los que eran de buen parecer al codiciarles su belleza. Decían que quien enfermaba en *ce ozomatli* moriría (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. XXII:392).

Estos datos revelan uno de los rasgos, bastante humano, de la personalidad de las diosas: su envidia. Su alteridad y antagonismo no sólo se reflejaba en su aspecto divino y terrible, sino en su incapacidad de haber consumado el ideal femenino: la maternidad. Así, por efecto de la frustración y el enojo ante la pérdida, envidiaban a las mujeres que sí

²⁹ Jacinto de la Serna (1987, cap. X:352) agrega que también provocaban lepra, asma, sarna o algún otra enfermedad.

habían podido derrotar a la muerte en el momento del parto y hecho cautivo a su producto. Una de las respuestas al sentimiento de la envidia es destruir el objeto deseado. Por ello, las *cihuateteo* dañaban a los niños que mamaban. De igual manera, la envidia de la belleza era el reflejo de su carencia, pues se oponía a su aspecto macabro, caracterizado por su rostro descarnado y garras, como bien lo atestigua la plástica mexicana.

Con el fin de mantener propicias a las *cihuateteo* y evitar los padecimientos que provocaban, en los días de su descendimiento se les celebraba (véase Serna, 1987, cap. X:352). Se realizaban ofrendas en todos sus templos, los *cihuateopan* o *cihuateocalli*, localizados en los barrios donde había encrucijadas (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. XI:41; 2002, I, lib. II, cap. XIX:171), y en los caminos, en general (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro I:122).³⁰ La ofrenda también podía ser colocada directamente en el crucero (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. X:6), y se disponía un día antes de celebrar la fiesta de las diosas. No había persona que saliera en sus días sin antes haberles ofrecido su propia sangre y tiras de papel con copal (Serna, 1987, cap. X:352).

Los *cihuateocalli* eran adornados con cañas y flores (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. XXXIII:408). Las imágenes de estas diosas, que se encontraban en dichos templos, eran revestidas con tiras de papel coloreadas llamadas *amatetehuitl* (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XIX:172; Serna, 1987, cap. X:352).³¹ Éstas, salpicadas de *olli*, eran ofrecidas por los que les hacían voto (Sahagún, 2002, I, lib. IV, cap. XXXIII:408).

Los elementos que componían la ofrenda de los dioses apuntaban directamente hacia su identidad.³² Se inmolaba a las *cihuateteo* tortillas plegadas, otras elaboradas en figuras de mariposa y *xonecuilli*; cierta clase

³⁰ Por los caminos y en las encrucijadas también se erigían capillas (*momoztli*) dedicadas a Tezcatlipoca, donde se le oraba y llamaba (Sahagún, *FC*, 1953, lib. III, cap. II:12; véase Durán, 2002, II, tratado II, cap. XX:182).

³¹ Sobre los *tetehuitl*, véase la nota 12 del capítulo 2.

³² Huitzilopochtli prefería víctimas de filiación nahua; mientras que Tlaloc, niños con dos remolinos en la cabeza. Véase el apartado 2.2 Origen de los sacrificios infantiles en Tollan...

de tamales hechos de amaranto llamados *xucuichtlamatzoalli*; y maíz tostado (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. X:6; 2002, I, lib. I, cap. X:79). Lo que más llama la atención son las tortillas en forma de *xonecuilli*, pues a través de la analogía, señalan uno de los rasgos simbólicos de las *cihuateteo* que identifican su naturaleza. Estas tortillas se caracterizaban por tener los extremos curvos y enrollados (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. IV:13).³³ El significado etimológico de *xonecuilli* es “pie torcido”, nombre que daban a los que tenían un pie torcido congénitamente (Robelo, 2001:818). Esto nos remite de inmediato a la representación de una *cihuateotl* contenida en el *Códice Vaticano B 3773* (1972:lám. 79) que tiene los pies torcidos (fig. 36).³⁴



Figura 36. Una *cihuateotl* con los pies torcidos
(*Códice Vaticano B 3773*, 1972:lám. 79)

En el pensamiento mesoamericano, la anormalidad física es una metáfora de la desviación moral, de manera que un defecto en los pies es símbolo ineludible de la transgresión (Echeverría, 2009b:67). Ahora, la única descripción que consignan los *Primeros Memoriales* de las *cihuateteo*

³³ También fue el nombre dado a una constelación por su forma curvada (Sahagún, *FC*, 1955, lib. VII, cap. IV:13).

³⁴ Esta deformidad ha sido identificada con el pie equinovaro por Matos y Vargas (1972:95-97).

es *tetlaximaliztli*, “adulterio” (Sahagún, 1997, fol. 271r:122). Se creía que las dificultades del parto eran consecuencia de las faltas cometidas por la madre, básicamente el adulterio (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. I:197).³⁵ De esta manera, mediante la forma torcida de las tortillas *xonecuilli*, así como de la literalidad del concepto, se recordaba la cualidad transgresora de las mujeres derrotadas en su primer parto, y que había sido la detonante de su muerte. Del mismo modo, evocaba la deformidad de las extremidades inferiores de las diosas, materialización de su falta sexual.³⁶ La ofrenda dedicada a Xochipilli-Macuilxochitl también incluyó este tipo de tortillas, y, en general, fue muy similar a la de las *cihuateteo* (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XIV:13), lo cual enfatiza el carácter sexual de su destinatario, especialmente el cargado hacia el exceso.

Jacinto de la Serna (1987, cap. X:350) registró una información muy interesante concerniente a la ofrenda realizada a las *cihuapipiltin* en el día *ce mazatl*, fecha en que se celebraba la tercera fiesta movable (Sahagún, 2002, I, lib. II, cap. XIX:170). Hombres y mujeres casados ofrecían su sangre extraída debajo de la tetilla izquierda o de los ojos. La sangre se derramaba sobre unas vasijas de barro y tiras de papel, que eran introducidas en dichas vasijas. Luego les prendían fuego delante de las estatuas de las diosas. En un momento retomaremos estos datos que igualmente nos pueden conducir a la identidad de las *cihuapipiltin*.

El ámbito de la transgresión del que participaban las *cihuateteo* era igualmente recordado en el día *ce quiahuitl*, pues en él morían a honra suya los que estaban en la cárcel: los adúlteros, los ladrones, los sacerdotes (*tlenamacac*) que habían cometido una falta de carácter sexual, o los que fueran *tlazolchiuhque*, “hacedores de inmundicias”, cualquiera que fuera su falta (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. XI:42; 2002, I, lib.

³⁵ La exposición conjunta de estos datos ha sido presentada con anterioridad por Cecelia F. Klein en su artículo “None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology”, 2001:208-209.

³⁶ Para Guilhem Olivier (2004:417), *xonecuilli* es una alusión al pie mutilado de Tezcatlipoca, quien era identificado con la Osa Mayor, y ésta, a su vez, con la constelación Citlalxonecuilli.

II, cap. XIX:172). Estos sacrificios están enmarcados en un "contexto de regeneración y purificación" (Johansson, 2006:209), lo cual amplía el campo de significación de las *cihuapipiltin* y de sus lugares a la confesión y la reparación de las faltas.

En el día *ce calli*, las "malas mujeres y adúlteras" que querían limpiar sus transgresiones y hacer penitencia, iban solas de noche a las encrucijadas donde se desvestían y punzaban la lengua. Dejaban allí sus ropas y las navajillas ensangrentadas, símbolo de la impureza, y regresaban a su casa desnudas como "signo de la vergüenza de su pecado" (CVL 3738, 1964, III, lám. XLIII:102; CTR, 1964, I, parte II, lám. XXII:220).³⁷ Otros datos que van en la misma dirección son el sacrificio de la personificación de la diosa Cihuateotl en el templo Coatlan, durante la fiesta de Ochpaniztli (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:279) -el nombre de la celebración refiere a la acción de barrer, cuyo simbolismo es claramente de purificación; y el sacrificio de una prostituta en el signo de día *ce mazatl* (Serna, 1987, cap. X:350), evento que recuerda la naturaleza sexual transgresora de estas diosas, así como su función limpiadora de actos inmorales.

La función purificadora de las *cihuateteo* también se vio enfatizada por el vínculo que establecieron con Tlazolteotl. Al haber expuesto el transgresor sus faltas ante esta diosa y Tezcatlipoca, debía ayunar cuatro días cuando descendían a la Tierra las *cihuapipiltin* y se les celebraba, o cuando era la fiesta de las Ixcuiname. Llegado el día de su celebración, al amanecer se perforaban la lengua con pajillas y espinas de maguey, o si se quería, se traspasaban las orejas. Esto consistía en un acto de expiación (Sahagún, FC, 1950, lib. I, cap. XII:8-10; 2002, I, lib. I, cap. XII:84).

El reconocimiento de un estado de inmoralidad y las acciones rituales emprendidas para limpiar las faltas, seguramente provocaron en el

³⁷ Al proyectar las acciones de las prostitutas y las adúlteras hacia las *cihuateteo*, Klein (2001:209) señala que la feminidad comprometida de las diosas se refleja en la creencia de que ellas tenían que dejar sus ropas atrás cuando eran reubicadas, después de la muerte, en el oeste, donde tomaban el vestuario y escudos de los guerreros masculinos.

contraventor un estado de vergüenza. Debido a que las encrucijadas fueron lugares donde se llevaba a cabo dicha acción purificadora, estos espacios también estuvieron caracterizados por la vergüenza. Esta puede ser la razón de que el insecto llamado *pinahuiztli*, especie de araña roja que precisamente significa vergüenza, estuviera relacionado con los entronques (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:43).³⁸

Ixcuina era uno de los nombres de Tlazolteotl, y aquella tenía cuatro advocaciones también llamadas Tlazolteteo. Tlaelcuani igualmente fue apelativo de la diosa de la basura (Sahagún, *FC*, 1950, lib. I, cap. XII:8). Las *cihuapipiltin* estuvieron particularmente fusionadas con Tlazolteotl-Ixcuina (Nicholson, 1975:422). De hecho, las Ixcuiname eran *mocihuaquetzque* (Johansson, 2006:216). Al igual que Tlazolteotl, en su advocación de Tlaelcuani (“comedora de inmundicias”), tales diosas terroríficas estuvieron inmersas en el proceso de regeneración de lo viejo y de las inmundicias: se comían las faltas, el *tlazolli* o lo sucio confesado por el transgresor, con lo cual desempeñaban una función “detergente y regeneradora” (*ibid.*:202, 206). Como observa Patrick Johansson (*ibid.*:206), la ingestión de la podredumbre por las *cihuateteo* está ejemplificada en una lámina del *Códice Borgia* (1980:lám. 47) (fig. 37) correspondiente a la trecena *ce quiahuitl*, donde se aprecia a una de ellas ingiriendo o expeliendo un ciempiés, símbolo de la inmundicia, precisamente en una encrucijada.

³⁸ Sobre el *pinahuiztli*, véase el apartado 1.6 Vergüenza.



Figura 37. Una *cihuateotl* come o expele un ciempiés en una encrucijada (Códice Borgia, 1980:lám. 47)

La iconografía de las *cihuateteo* puede explicar, como anteriormente se había expuesto, uno de los lugares de los que se extraían sangre hombres y mujeres casados para ofrendarla a aquéllas en el día *ce mazatl*: los ojos. Las cinco *cihuateteo* figuradas en el *Códice Borgia* (*ibid.*:láms. 47-48), así como las cinco correspondientes del *Códice Vaticano B 3773* (1972:láms. 77-79), presentan el desprendimiento del globo ocular de la órbita (*véanse* figs. 36-37), mientras que cuatro de ellas tienen los dos globos desprendidos. Este rasgo también es compartido por Xolotl (*Códice Borgia*, 1980:láms. 10, 42). Eduard Seler (1980, II:74) explica que sacar el ojo “es una designación simbólica del autosacrificio. Pero el ojo que cuelga por fuera podría expresar también lo deforme o patológico”. Si bien este hecho remite a la deformidad física, no debe tomarse en un sentido literal, sino como un símbolo de la falta moral, que junto con el torcimiento de manos y pies,³⁹ representa el signo corporeizado de la transgresión.⁴⁰ Y para el caso de las *cihuateteo*, de la transgresión sexual.^{41 42}

³⁹ Recuérdese la imagen del vagabundo con tales señas física contenida en el *Códice Mendoza* (1964, I, parte III, lám. LXXI (70r):147), y la figura de la *cihuateotl* (fig. 36) anteriormente vista.

La ceguera, o en su defecto, una lesión o disminución visual, simboliza de forma particular una falta de orden sexual.⁴³ El punzado de los ojos, seguramente en una parte cercana a éstos, pero no directamente en ellos, mantuvo una estrecha identificación con la representación inmoral de las *cihuateteo*, y posiblemente constituyó una vía de expiación de las faltas sexuales de los casados, con seguridad sus relaciones adúlteras. Con base en esto, la acción de sacar el ojo como símbolo del autosacrificio enunciado por Seler, tiene cabida en nuestra interpretación.

El significado del punzado debajo de la tetilla izquierda, también comentado arriba, se me escapa. Sólo puedo señalar que dos representaciones de *cihuateteo* (*Códice Borgia*, 1980:lám. 48; *Códice Vaticano B 3773*, 1972:lám. 78) las muestran con un chorro de sangre que sale de su seno y que alimenta a un esqueleto. En el caso de la *cihuateotl* del *Borgia*, de ésta también sale un chorro de sangre de la boca que igualmente se dirige al esqueleto. Sin demasiada certeza, creo que debe entenderse en el mismo sentido que el punzado de los ojos: como un medio de expiación.

El simbolismo de las *cihuateteo* fue compartido por los cruces de caminos, su lugar de habitación, y más bien, se proyectó en éstos. Así como estas diosas, las encrucijadas estuvieron asociadas a la inmundicia y la purificación. Ahí se concentraba la suciedad y ahí se iba a redimirse. En los códices del Altiplano, las escobas, símbolos de purificación,

⁴⁰ En una exhortación de un padre a su hijo casado, se advierte que el comportamiento orgulloso y la obstinación en el mal hacían enojar a Ipalnemohuani, quien lo castigaba con la ceguera, el torcimiento de la pierna o la mano (García Quintana, 1978:61).

⁴¹ En una lámina del *Códice Borgia* (1980:lám. 10), Xolotl cuenta con una mano extendida sobre la boca y mejilla -atributo que forma parte de la pintura facial de Macuilxochitl- y posee las extremidades deformes. Estos rasgos, de acuerdo con Seler (1980, I:30), muestran los excesos sexuales y sus graves consecuencias.

⁴² A partir de la forma en que es escrito el nombre Ixcuiname en los *Anales de Cuauhtitlan* (fol. 21v): Ixcuina(n)me, Patrick Jonhansson (2006:218) sugiere que el vocablo *ixcuina(n)* “podría significar ‘madre’ (*te*) *nan* de ‘cara torcida’ o de ‘ojos torcidos’ o ‘salidos’ *Ixcui(ltic)*”, lo cual podría sugerirse por las imágenes de las *cihuateteo* con los ojos desprendidos; su aspecto físico horripilante; y el hecho de que provocaban todo tipo de torceduras en la cara.

⁴³ Véase el apartado 3.1.5 Eclipse de Sol, ceguera, transgresión y castigo.

generalmente aparecen unidas a las divisiones de caminos (Miller y Taube, 1997:71) (véase fig. 38). En *ce cuauhtli*, en los caminos y en las encrucijadas se sacudían carrizos y se arrojaba arena (Sahagún, *FC*, 1979a, libs. IV-V, cap. XXXIII:107), posiblemente como un acto ritual de limpieza. De forma diferente, para Cecelia Klein (2001:207), “los cruces de caminos parecen haber representado un número excesivo de caminos o direcciones, y como tal, haber simbolizado falta de dirección, desorden e inmoralidad”.

El simbolismo purificador de las encrucijadas persistió hasta hace algunas décadas en la comunidad nahua de Xolotla. En los sepelios, durante la procesión del féretro de la casa del difunto al cementerio, siempre que se pasara por los entronques se hacía una pausa en ellos, se sahumaba al difunto y se le rociaba agua bendita. A los asistentes se les restregaba con escobetillas de yerbas por una persona destinada para tal efecto, llamada *tlachpantli*, barredor. Esto se hacía con el fin de limpiar a los presentes de las impurezas del difunto y de los malos espíritus que convergen en los cruceros. La impureza del muerto corresponde a su *iyoctli*, su respiración, la cual se impregna en la gente que se encuentra cercana a él, y que daña los cultivos.⁴⁴

Los cruces de caminos también estaban relacionados con el occidente, por lo tanto, con la entrada al Mictlan. Eran un lugar/momento de transición en el que se pasaba de la vida a la muerte (Johansson, 2006:202), tal como ocurría con el Sol durante su viaje por el poniente. Marcaban, asimismo, la transición de una vida caracterizada por la falta a una vida regenerada.

En la lámina XLIII (XXVIII) del *Códice Laud* (1964:403) (fig. 38) se muestra un recipiente con escobas y copal y el cuerpo de un criminal ejecutado, seguramente por adulterio, pues escurre sangre de su cabeza

⁴⁴ Esta creencia sigue viva. Cuando uno va a visitar al difunto, debe evitar ir después a su cultivo -maizal, frijolar, cacahuatal o chilar- para que no se dañe. Pero si desea hacerlo, debe bañarse y mudar su ropa, o debe esperar dos o tres días para que se le haya pasado la emanación del muerto.

como si le hubieran dejado caer una piedra encima. Estos elementos se encuentran dispuestos en una encrucijada. Todo este conjunto recuerda los actos llevados a cabo en la fecha *ce quiahuitl*. La novedad de esta lámina es la inclusión de un signo de cueva, lo que refuerza la idea del cruce de caminos como una vía de acceso al inframundo (*véase Miller y Taube, 1997:71*).



Figura 38. Encrucijada con ofrenda, un hombre ejecutado por adulterio y el signo de cueva (*Códice Laud, 1964, III, lám. XLIII (XXVIII):403*)

Al parecer, la lechuza estuvo relacionada con las *cihuateteo*, como puede sugerirse a partir de la sección central de la lámina 3 del *Códice Fejérváry-Mayer* (1994) (fig. 39), en la cual se presenta el cuerpo de aquella ave con rostro humano semidescarnado en una encrucijada, interpretada como una *mocihuaquetzqui* por Johansson (2006:203). Debido a que la lechuza era el mensajero de Mictlantecuhtli (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:37), su relación con estas diosas y los cruces de caminos resulta bastante lógica.



Figura 39. Lechuzca con rostro semidescarnado que representa una *cihuateotl* (Código Fejérváry-Mayer, 1994:lám. 3, detalle)

El terror que infundían las *cihuateteo* con su aspecto físico, pero principalmente con su amenaza de enfermedad y muerte, se transfirió a los cruces de caminos, razón por la que fueron concebidos como sitios peligrosos (véase Miller y Taube, 1997:71). Estos espacios también estuvieron asociados con otros seres malévolos como las *tzitzimime* y los *colleletín* (*Leyenda de los Soles*, 2002:185). Las primeras, como ya se ha señalado en capítulos anteriores, eran seres de aspecto monstruoso que encarnaban la muerte y destrucción, y debido a la estrecha relación de los segundos con ellas, podemos suponer que los *colleletín* también se caracterizaron por tener una función devoradora y un aspecto terrible.⁴⁵ De lo anterior deriva que una de las concepciones más arraigadas sobre las encrucijadas -sino es que la más importante debido a su persistencia- correspondió a la de ser lugares vinculados con la aparición de seres terroríficos y destructores, con la enfermedad, con la oscuridad, con el Mictlan y con el aniquilamiento de la existencia por medio del engullimiento. Estos aspectos formaron parte de un mismo campo semántico.

En una fuente del siglo XVII se habla de la peligrosidad de las divisiones de caminos. Estos lugares, así como el monte o el río, eran sitios

⁴⁵ Véase la nota 17 del capítulo 6.

en los que se podía enfermar, situación provocada por el enojo de los dioses que moraban en dichos espacios contra los caminantes. La manera de restaurar la salud de la persona era mediante una ofrenda a la divinidad del lugar en el que se había enfermado, que consistía en incienso, velas, flores, lienzos, comida y bebida, con el fin de propiciarla y restaurar su relación con ella (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. I:191).

En sustitución de los *cihuateocalli* y los *momoztli*, durante la colonia se erigieron montones de piedra llamados *teolocholli* en los caminos, y principalmente en los portillos⁴⁶ y en las encrucijadas. En ellos estaban colocadas figuras de dioses a las que se ofrendaba para solicitar su favor y ayuda durante los recorridos y para tener buena cosecha (Serna, 1987, cap. III:299).⁴⁷ Algunas de aquellas figuras pudieron corresponder a las de las *cihuateteo*. Debido a su relación con la generación de la vida, su significado de fertilidad pudo haberse enfatizado en tiempos coloniales.⁴⁸

La atribución de peligrosidad y sobrenaturaleza a las encrucijadas la encontramos entre los nahuas de Xolotla. Los seres sobrenaturales vagan por cualquier lugar, pero los entronques son los lugares donde mayormente concurren debido a la convergencia de caminos. Ahí se aparecen el diablo, los duendes, las almas y cualquier otro ser sobrenatural, que pueden provocar susto.⁴⁹

En esta comunidad, los entronques también están relacionados con la magia y la terapéutica mágica, o son lugares mágicos. En ciertas

⁴⁶ Dos acepciones de portillo son: “abertura en una muralla [...] [o] pared...”; y “camino angosto entre dos alturas” (*Diccionario de la Lengua Española*, 2001: entrada “portillo”).

⁴⁷ En sus correrías, los caminantes mayas de Yucatán siempre cargaban consigo *pom* y un platillo donde quemarlo. En cualquier lugar que les tomara la noche, erigían tres piedras pequeñas y encendían la resina encima de éstas, al tiempo que rogaban al dios Ekchuan un buen regreso a casa. Esto lo hacían cada noche hasta que retornaban a su hogar (Landa, 2003:126).

⁴⁸ En el signo *chicomecoatl* se celebraba y ofrendaba a las *cihuapipiltin* en el templo nombrado Aticpac (Sahagún, 2002, I, apéndice del libro II:279).

⁴⁹ Para la comunidad maya yucateca de Maxcanú, además de las confluencias o esquinas de las calles, el umbral de la puerta de una casa, los cenotes y las ruinas de ciudades antiguas mayas, son pensados como lugares peligrosos (Amador, 1995:312).

curaciones, algunos chamanes sacrifican un gato negro para remediar el mal en un lugar donde convergen siete caminos, llamado *chicome o'tli*. De esto deriva que el número siete sea concebido como el número de las limpias y las curaciones. Si, en cambio, se quiere hacer un mal, el brujo ofrece un gato igualmente negro en dicho lugar al demonio. Asimismo, si alguien desea poseer dinero, debe sacrificar un gato del mismo color, comer su carne y distribuir sus huesos en el *chicome o'tli*.

CONCLUSIONES

El miedo como ordenador de la estructura social

Dentro de los múltiples factores que intervinieron en el ordenamiento de la sociedad nahua, la capacidad de atemorizar así como la propensión a experimentar el miedo y ser atemorizado determinaron la calidad y virtud de las personas, lo que se reflejó en los diferentes niveles jerárquicos de la estructura social. Las élites fabricaron un discurso del miedo concebido como un discurso de poder que establecía diferencias de clase, pero también de género, y que estuvo atravesado por la moral, la calidad del *tonalli* y la idea de masculinidad.

Bajo el modelo de una pirámide, el *tlatoani* era la persona que se encontraba en la cúspide. Este ser humano devenido dios al momento de su entronización era la encarnación de la autoridad y el castigo provenientes del ámbito divino; asimismo, la persona más temible que podía existir sobre la Tierra al personificar el peligro de lo sagrado. Por otro lado, a través de una gran concentración de fuerza anímica proveída por los *tonalli* de sacrificados se volvía un ser aterrador. La investidura de autoridad que poseía el gobernante justificaba su presencia y acciones temibles, como era la aplicación del castigo. Sin embargo, la actuación del soberano no siempre se conducía por el ideal demandado. La actitud opresora y cruel hacía del *tlatoani* un ser malvado caracterizado por esparcir el terror en la población y por provocar un daño injustificado. Era como si se arrojara contra la gente como una fiera o una *tzitzimitl*.

En un nivel semejante se encontraban los altos sacerdotes, aquéllos que eran personificadores del dios y que ejercían un rol sacrificador. Su alta concentración de energía anímica -obtenida en parte por prácticas rituales- les permitía desempeñar funciones rituales sumamente delicadas y aproximarse a la deidad sin riesgo alguno. De hecho, se decía del sacerdote Quetzalcoatl que era como un dios, lo que demuestra el grado de

identificación que existía entre estos hombres y las divinidades. Su fuerza interna y el contacto que entablaban con lo sagrado los hizo personajes muy temibles en la población; y conscientes del peligro que podían ocasionarle a la gente del pueblo por medios sobrenaturales, nunca ingresaban a sus casas. Acorde a su estatus sagrado, los altos sacerdotes entraban a la morada del *tlatoani* sin ninguna restricción u obligación reverencial.

La condición de nobleza confirió a un número reducido de personas una serie de atributos que los separaba y distinguía de la gente común. Esta condición los volvía seres maravillosos, reverenciales y con autoridad. El vocablo *mahuiztic* abarcó el carácter maravilloso de los nobles, que también fue compartido por el *tlatoani* y por el dios. Literalmente significa “el que se vuelve miedo”. La rotulación de este adjetivo a las personas de jerarquía nos revela de la forma más nítida posible su naturaleza y la base sobre la que se cimentaba su grandeza. Los nobles, el gobernante y los dioses no sólo eran fuentes inductoras de miedo, sino la propia encarnación de la emoción. La traducción literal del concepto *temahuiztiliztli*, reverencia, va en el mismo sentido: “la acción de hacer miedo a alguien”. En estrecha concordancia con lo anterior, otra característica del ser noble era “inspirar el temor” (*tlamauhtia*) (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15).

Así como el *tlatoani*, los nobles poseían la capacidad de amedrentar a la gente común. Sin embargo, el manejo del miedo debía ser cuidadoso y estar bien acotado con el objetivo de evitar caer en la maldad, pues de esta manera minarían su figura de autoridad. El ser temible del noble era un rasgo intrínseco de su condición privilegiada y signo de poder, razón por la que también se le aplicó el sustantivo *imacaxtli*, “digno de ser temido”. Por el contrario, la exigencia de reverencia hacía del noble una persona malvada caracterizada por una utilización desproporcionada del miedo; por ello se decía que era “espantoso [...], hace temblar, esparce el terror,

echa el miedo” [*temauhti* [...], *tlahuihuiyotza tlaizahuia, mahuiztli quiteca*] (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. IV:15; 2002, II, lib. X, cap. IV:867).

La educación de los jóvenes nobles estuvo regida por una estricta contención de la conducta que los hacía en su vida adulta personas aptas para el gobierno y puestos públicos. Así, ellos justificaban su posición de poder frente a los hombres del pueblo, quienes tenían más libertades pero una capacidad limitada para ciertas actividades, como la de regir. Esta moral de prestigio estuvo acompañada de un fortalecimiento anímico, pues el poder del gobierno dependía en gran medida de la fuerza del *tonalli*. Debido a la creencia de que ésta menguaba con las relaciones sexuales, se exigía la castidad de los jóvenes *pipiltin*, que los hacía adquirir una mayor fuerza anímica sobre los *macehualtin* (López Austin, 1993:82-83). Muy posiblemente su condición noble los predisponía a poseer un *tonalli* vigoroso, que igualmente estuvo relacionado con el aspecto temible de las personas de jerarquía.

En un nivel inferior, pero también privilegiado, se encontraban los guerreros, por lo menos los que se habían desempeñado en la batalla. Durante la ejecución del oficio guerrero se demandaba valentía y arrojo, de tal manera que pudieran cautivar enemigos y escalar en la jerarquía militar. Por ello, una característica apreciable del guerrero era infundir miedo en el enemigo. Dice el *Códice Florentino* que el buen *tequihua*-guerrero que había obtenido cierto prestigio por la toma de cautivos- “inspira el temor, arroja el miedo, echa el miedo, esparce el terror” [*tlamauhtia, mahuiztli quitlaza mahuiztli quiteca, tlaizahuia*] (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. VI:24). Además de su actividad bélica, la actitud temible que representaba el guerrero en la batalla se sustentaba en los diseños terribles que plasmaba en su rostro, su escudo y su vestimenta.

En una oración dirigida a Tezcatlipoca en tiempos de guerra, se le pedía para que no temiera el corazón (*macamo mahui in iyollo*) del guerrero; que deseara lo fragante y lo dulce de la muerte. Los sacerdotes le suplicaban para que los guerreros no temieran las armas ni los gritos de

batalla enemigas (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. III, fol. 11r:40-41; 2002, II, lib. VI, cap. III:488).

En oposición al buen guerrero, el malvado se distinguía precisamente por mostrar un comportamiento pusilánime en el tiempo de batalla. Se decía que el *oquichtli* (hombre valiente) malvado es “el que se orina de miedo, tiene miedo, se orina de miedo” [*mauhcazonequini, momauhtia, mauhcazonequi*]; llevaba a la gente a lugares peligrosos para hacerles mal. Mientras que el guerreo *cuachic*¹ malvado evitaba la batalla, era cobarde (*mauhcatlacatl*), de corazón temeroso (*iyollo mauhqui*), actuaba como una mujer (*tlacihuatlamachtia*), era afeminado (*tlacihuatilia*) (*idem*). Asimismo, el *tequihua* malvado “teme mucho la guerra, tiembla su corazón de miedo, teme la muerte de obsidiana” [*yaomamahui, cuecuechca iyollo itzimiquizmahui*] (*idem*).

Ser valiente o temeroso ponía en práctica el sistema moral y el ideal cultural por el cual se regían los hombres. Aquél que no se desempeñaba bien en la batalla debido a su cobardía ponía en riesgo a sus compañeros de armas, motivo por el que se hacía malvado e inmoral, pues transgredía las normas guerreras establecidas así como el ideal masculino establecido. El guerrero temeroso, cuyo estado se reflejaba en su corazón -así como en su *tonalli*-, se vinculaba a la mujer, se comportaba como ella, pues su falta de valentía lo desplazaba del peligroso y arriesgado, peropreciado, campo de batalla, al seguro ámbito doméstico, espacio exclusivamente femenino.

La utilización del miedo estuvo condicionada a ciertos contextos y personas. El campo de batalla era el espacio idóneo donde la emoción debía ser infundida, siendo los guerreros sus ejecutantes. A diferencia de estos, los nobles debían abstenerse de atemorizar a la gente, pues indicada un signo de maldad. Mientras que era permitido arrojar el miedo hacia el

¹ La orden militar *cuachic*, junto con la *otomitl*, los *achcauhtin* y los *tequihuaque*, estaban situados en el frente de batalla del ejército de la Triple Alianza sirviendo como grupos de choque. Estos no debían huir ante diez o doce enemigos, sino antes morir. También iban mezclados con los soldados inexpertos para infundirles ánimo durante la batalla (Echeverría, 2009b:204-205).

contrincante durante el combate, se evitaba hacerlo frente al pueblo en el ámbito de la ciudad. Entonces, el manejo adecuado del miedo así como su expresión determinaron la calidad y la moralidad de ciertos estratos sociales.

En el último peldaño de la escala social, graduada a través del miedo, se encontraba el pueblo: aquella masa productora cuya condición de inferioridad con respecto a la nobleza, la clase sacerdotal y la guerrera, los hacía ser medrosos o propensos a espantarse -no hay que dejar de tomar en cuenta la influencia que ejercía el *tonalli* en el temperamento de la persona. Uno de los datos más evidente sobre la diferencia que existió entre *pipiltin* y *macehualtin* en términos del miedo son las expresiones de saludos. Entre la gente común, el saludo contenía la fórmula *manimitzmauhti*, “no te vaya yo a asustar”, misma que no era puesta en boca de los nobles. Como afirma Pablo Escalante (2004:265), dicha expresión podría indicar que la enfermedad del susto era “más propia de la creencia popular que de la ideología de las élites”. A esta información podemos sumar la afirmación de García Quintana (1976:66) respecto a que los augurios y abusiones eran “fórmulas elaboradas preferentemente entre la gente del pueblo que trascendían o no a la nobleza”. Hay que recordar que en los augurios dispuestos en el libro V del *Códice Florentino* están contenidas la mayoría de las apariciones nocturnas que provocaban terror. Por otro lado, se tiene información sobre la equivalencia entre el agricultor y el miedoso entre los mexicas. La sociedad nahua fomentó un ideal masculino identificado con el guerrero, que consistía en desear la muerte en batalla o a través del sacrificio, y por esa vía habitar la casa del Sol (Tonatiuh ichan) (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. III, fol. 11r:41). No obstante, existía el caso de que el varón temiera a la guerra:

O tal vez tengas mucho miedo, mucho se acobarde tu corazón [*Auh anozo cenca timomauhtia, anozo cenca mahui in mayollo*]; conocerás entonces [...] el surco y la acequia, serás hombre de la tierra. Te verá con ojos de piedad, se compadecerá de ti nuestro Señor, Tloque Nahuaque... (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. XIV, fol. 60v:117, 130).

En palabras de Sahagún (2002, II, lib. VI, cap. XIV:537): “Y si eres medroso y cobarde y no te atreves a las cosas de la guerra, vete a labrar la tierra y hacer maizales”.

Los macehuales no se dedicaban de tiempo completo al trabajo de la tierra. Debido a que en la época de sequía -de noviembre a marzo- las labores agrícolas disminuían considerablemente, los Estados militaristas aprovechaban a la clase productora desocupada para hacer la guerra. Pero al parecer, a los hombres miedosos les fue permitido dedicarse a la labranza como única actividad. Sin embargo, la condición pusilánime masculina anulaba todo reconocimiento social, y de hecho, era repudiada por la sociedad. Señala Muñoz Camargo (1998:152) que los nahuas de Tlaxcala “...aborrecían en gran manera a los hombres cobardes: eran menospreciados y abatidos”.

Si bien la clase común ocupaba el peldaño más bajo en una escala que iba desde la valentía en la parte más alta hasta el miedo en la base, hubo un grupo que se distinguió por ser temeroso más allá de las distinciones jerárquicas: las mujeres -y seguramente los niños por cuestión de edad.

Desde el nacimiento, los espacios y ámbitos de acción de varones y mujeres nahuas estuvieron claramente establecidos y diferenciados a partir del lugar en el que era enterrado el cordón umbilical de los recién nacidos: el de los niños era depositado en el campo de batalla, mientras que el de las niñas debajo del fogón (*Códice Florentino*, lib. V, en Sahagún, 1969b:141, 143). Esta práctica cultural marcaba el inicio de una división genérica estructurada en oposiciones binarias que se proyectaban al cosmos. Algunas de ellas fueron: campo de guerra/casa; actividad bélica/trabajo de la tierra; y sol-caliente-seco/tierra-frío-húmedo.

Otra oposición -y la que más nos interesa- fue valentía/miedo. El ser hombre estaba inherentemente identificado con el ser valiente, lo que se demuestra en el sustantivo *oquichtli*, que significa varón y valiente a la vez. Esta relación se vuelve aún más visible a partir del vocablo *oquichyotl*,

forma abstracta que proviene del sustantivo anterior y que quiere decir “hazaña”, “obra heroica” (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 77v), valentía, literalmente, “lo propio del hombre”, “la masculinidad”. Interesantemente, *oquichyotl* también significa semen (Siméon, 2002:363), lo cual nos remite al pene. Valentía y virilidad eran conceptos análogos que expresaban la esencia del varón,² y que a su vez conformaban el ideal masculino. Esto dejaba a la mujer en una posición antagónica y desventajosa, pues mientras el hombre era valiente por naturaleza, la mujer era temerosa por naturaleza. De esta manera, el que era medroso para la guerra contradecía su rol de género y pasaba a vincularse simbólicamente a lo femenino, lo cual se enfatizaba a partir de su relación permanente con la tierra, ámbito netamente asociado a la mujer.

Esta correspondencia entre géneros y temperamentos específicos quedó establecida en la narración mítica mexicana de la creación del quinto Sol, que es además especialmente ilustradora sobre las asociaciones simbólicas atribuidas a lo masculino y lo femenino. Nanahuatzin y Tecuciztecatl son los personajes centrales de esta narración quienes se convertirán en Sol y Luna. Estos dioses hicieron penitencia por cuatro días y realizaron ofrendas; posteriormente debieron inmolarsse arrojándose al fuego. Cuando los demás dioses le dijeron a Tecuciztecatl que se aventara a las llamas, éste tuvo miedo y no se arrojó. Cuatro veces intentó lanzarse pero fueron en vano. Al no poder intentarlo una vez más por tenerlo prohibido -hay que recordar que el cinco era el número del exceso entre los nahuas-, los dioses se dirigieron a Nanahuatzin y le instaron a que se arrojara a la hoguera. Éste tomó valor, cerró los ojos y se aventó al fuego. Tecuciztecatl vio esto y luego se echó a las llamas. Tiempo después,

² La valentía del hombre en Xolotla se expresa a partir de la potencia de su órgano sexual. Se dice que para espantar al nahual, el hombre debe apretarse el pene con el fin de provocar su erección, lo cual demuestra valentía. Esta relación también la encontramos en el maya yucateco: una de las acepciones del vocablo *xibil* es “parte sexual del varón”, “pene”, que al mismo tiempo significa “masculinidad, fuerza, fortaleza” (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980, primera parte maya-español:941).

Nanahuatzin se convirtió en Sol y Tecuciztecatl en Luna (Sahagún, 2002, II, lib. VII, cap. II:694-696).

El Sol se opone a la Luna como el valiente al miedoso. La pusilanimidad de Tecuciztecatl le impidió arrojarse a la hoguera en su primer intento, por lo que posteriormente se convirtió en el astro lunar. El mito refiere a los orígenes y en él se funden las características particulares de los seres. Debido a que este astro estaba estrechamente emparentado con las mujeres, ellas compartieron su inclinación temerosa; por ello, este hecho se concibió como un rasgo inherente a lo femenino.

El mito anterior es uno de los datos que utilizó Michel Graulich (1990:136, 138) para incorporar la oposición valentía/miedo al modelo de opuestos complementarios que elaboró para estudiar los antiguos mitos nahuas. De acuerdo con el estudioso, estos estados temperamentales forman parte de las características que identificaron a los nómadas y los sedentarios. Los primeros son los recién llegados, austeros, valientes, conquistadores, relacionados con el sol de la mañana, el águila y lo masculino. Mientras que los sedentarios son los civilizados, autóctonos, agricultores, miedosos, asociados a la obscuridad, la tierra, el jaguar y lo femenino.

A través de dos parejas de animales los nahuas proyectaron los estados de la valentía y el temor al ámbito de la naturaleza. Señala Burkhart (1986:120) que el valor del jaguar y el águila contrastaron con la timidez del conejo y el venado. Los primeros fueron utilizados metafóricamente para describir gente virtuosa. Eran los guerreros, los cazadores, valiente y masculino. En tanto que el venado y el conejo describían a la gente inmoral, los cautivos, la caza, cobarde y femenina.

A nivel de clase social, la gente común se distinguía de los nobles al ser susceptible de espantarse y experimentar el miedo. Esto se diseñó como una estrategia de poder por los segundos. Pero en un nivel más amplio que rebasaba las distinciones jerárquicas, los hombres se diferenciaron de las mujeres al ser éstas concebidas como temerosas, lo

cual implicaba también un elemento de poder. En uno u otro caso, la atribución de pusilanimidad se construyó como un hecho natural. Y al naturalizar lo culturalmente impuesto se establecía y justificaba la dominación de determinados conglomerados sociales, que en el caso de la mujer macehual era doble. La “naturalización’ de cualquier hecho social -señala Lutz (1998:74)- es la estrategia ideológica por excelencia”.

Aunque la identidad femenina se creyó “esencial”, ésta no era de carácter inmutable, existieron determinados hechos en los que la mujer era identificada de manera transitoria con el hombre, esto es, con el guerrero: el parto, la actividad desempeñada y la edad. Durante el alumbramiento, las mujeres se igualaban a guerreros en el campo de batalla; mientras que las parteras, por su estrecha relación con este evento, también desempeñaban un rol bélico. Asienta el *Códice Florentino* que

...cuando el bebé había llegado a la Tierra, entonces la partera gritaba [tzatzil]; daba gritos de guerra [tlacahuatza], lo cual significaba que la pequeña mujer [la parturienta] había peleado una buena batalla, se había vuelto un valiente guerrero [onoquichtic, literalmente “se volvió hombre”], había tomado un cautivo, había capturado un bebé (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XXX:167).

En dado caso que dichas mujeres llegaran a morir, las parteras y las ancianas custodiaban sus cuerpos como auténticos hombres de batalla, dando gritos de guerra y portando escudo. En el caso de las ancianas, el rol guerrero temporal que desempeñaban se debía a que como su ciclo reproductivo ya había concluido, en cierta forma se despojaban de su naturaleza femenina y se asemejaban al hombre (véase López, 2011:232). Así, el estado de valentía en la mujer solamente podía ser alcanzado por ella cuando se asemejaba al varón.

La atribución de miedo no fue una práctica que se limitara al interior de la sociedad nahua. En particular, los mexicas estuvieron muy inclinados a injuriar al extranjero, y el señalamiento de cobardía en el

“otro” forastero constituyó una manera de insultarlo, como ocurrió con los tlalhuicas, habitantes de Tlalhuican cuya cabecera era Cuauhnahuac (Cuernavaca), en el actual Estado de Morelos, quienes fueron tachados de “muy miedosos o cobardes” (*huel mauhque*) (Sahagún, 1961, *FC*, lib. X, cap. XXIX:186) sin dar mayor explicación los informantes de Sahagún.

Además de establecer pautas de sociabilidad entre los distintos grupos poblacionales, el miedo -y las emociones vinculadas a éste- formó parte del sistema moral y se encontró en el núcleo de los comportamientos, las normas, los valores y las prohibiciones. Tal como lo hemos visto, en determinados colectivos, la ausencia o presencia del miedo reflejaba el estado de moralidad o inmoralidad en que vivía la persona. Se decía que el niño de corazón bueno (*cualli iyollo piltontli*) es “el que ve con temor y respeto a alguien, es miedoso” [*temauhcaittani, mauhqui*]. (Sahagún, *FC*, 1961, lib. X, cap. III:13).

Una importante tarea en la educación de los infantes era hacer que introyectarán el miedo, de tal manera que lo pudieran expresar frente a sus mayores. Una de las actividades de los padres consistió en moldear una personalidad temerosa en sus hijos que les permitiría conducirse con discreción y respeto, pues así evitarían un comportamiento irreverente en las interacciones sociales jerárquicas. Esto nos recuerda unas palabras de Norbert Elias (1987:528): “A través de los miedos se modela el alma impresionable del niño, de forma que, al crecer, aprende a comportarse de acuerdo con las pautas correspondientes”. Ser temeroso y expresar el miedo a la gente de forma respetuosa eran claros signos de bondad y moralidad, y proyección de un corazón bueno. Esto demuestra el alto valor social y pedagógico que los nahuas depositaron en la emoción del miedo, muy semejante al rol cultural que desempeñó la vergüenza en la socialización de las nuevas generaciones. De hecho, esta emoción es un tipo particular de miedo relacionado con el respeto.

Quiero retomar la diferencia que existió entre *pipiltin* y *macehualtin* dada a partir del miedo y ampliarla al resto de las emociones, pues figura

como un aspecto nodal en la distinción de clases sociales. La contención de los impulsos fue el rasgo distintivo del modelo civilizatorio sustentado por las élites nahuas (Echeverría, 2009b:205-206), que se reflejó -entre otros aspectos- en la escasa o nula expresión de las emociones, incluido el miedo. En contraparte, la demostración de emoción y expresividad fue concebida como una característica de la clase común. Con respecto a la risa, comenta Pablo Escalante (2004a:252) que “la gente del pueblo se reía más y los nobles trataban de evitar el desacomodo de la postura y el gesto, así como la desmesura del volumen, en fin la espontaneidad propia de la risa”.

Esta estrategia dictada por los nobles estableció un distanciamiento del pueblo y la justificación de su dominación, pues la menor represión de las pasiones entre los macehuales los hacía menos aptos para desempeñar actividades propias de aquéllos, como las de mando. Afirma William Reddy (1997:335) que el control emocional es el lugar real del ejercicio del poder. Mediante el cuidado extremo de las expresiones corporales, la gente de estatus se distanciaba de los agricultores, de los faltos de entendimiento, de los incontinentes, y por fuera de la ciudad, de los extranjeros. Así, la manera noble de hablar, de caminar o de comer debía regirse por la más estricta moderación (Sahagún, *FC*, 1969a, lib. VI, cap. XX:110; cap. XXII:121-122, 124; 2002, II, lib. VI, cap. XX:568; cap. XXII:576).

En el interesante artículo sobre las emociones entre los mayas del Clásico, a partir del registro arqueológico, Stephen Houston (2001:215) determinó -de manera muy similar a los nahuas- que los señores y los miembros de las cortes concibieron como ideal la inexpressión de la emoción y el rígido autocontrol, reflejado en el gesto estilizado. En oposición, lo abiertamente afectivo entre los mayas, frecuentemente representado en contextos sobrenaturales, estuvo vinculado con la falta de control y el salvajismo, aspectos plasmados en figuras de ridículo, diversión, desprecio, temor y anomalía.

Volviendo con los nahuas, en el caso particular de la emoción del miedo, su ausencia de expresión en las élites confirmaba su figura de autoridad y reverencia. En lugar de experimentar el miedo, la persona noble lo infundía en la gente, era el objeto de tal emoción. Y más allá de ser su fuente inductora, el noble era la personificación del miedo. La explicación de dicha ausencia de temor en los nobles tuvo un referente corporal: la calidad diferenciada del *tonalli* con su correlato en el corazón. Del mismo modo que los hombres valientes, los *pipiltin* poseían un *tonalli* con una gran concentración de calor que lo volvía vigoroso y maduro. Esta fuerza anímica les dotaba de valentía. Al estar las entidades y los centros anímicos relacionados entre sí, las características del *tonalli* eran compartidas por el corazón. Así, una persona de *tonalli* fuerte igualmente poseía un corazón fuerte. Aunque sugiero que la cuna noble proveía o predisponía a tener un *tonalli* fuerte, se promovía en los jóvenes nobles el incremento de su poder mediante el auto-constreñimiento. Asimismo, no se puede dejar de tomar en cuenta la influencia que ejerció el signo de día de nacimiento sobre la entidad anímica.

Guardadas las proporciones, se puede pensar que la gente del pueblo poseía un *tonalli* y un corazón de características semejantes a los del miedoso: débiles, blandos e inmaduros. Un *tonalli* de tal tipo carecía del calor necesario, traducido en fuerza anímica, para hacer afrontar a la persona las situaciones de espanto con valentía. De esta manera, los *macehualtin* poseían una naturaleza más bien fría, pero como en el caso anterior, no hay que dejar de considerar el signo de día de nacimiento.

La construcción de sensibilidades diferentes entre los nahuas tuvo claros tintes clasistas y un fuerte elemento de poder. La polaridad frío/caliente fue uno más de los elementos que intervinieron en dicha construcción, y que ayudaron a determinar los estados de miedo y valentía. Los nobles eran valientes y calientes, mientras que los agricultores miedosos y fríos. Como ya se ha comentado, esta distinción no

sólo actuaba a nivel de clase social, sino también a nivel de género: los hombres era valientes y calientes y las mujeres miedosas y frías.

El miedo como reproductor social y cultural

Una de las tareas básicas de la cultura es saber identificar dónde reside el peligro, lo que implica el hecho de nombrarlo. Al nombrar el peligro se reconocen cuáles son las fuentes inductoras de miedo. El acto de identificar-nombrar cumple con el fin de reducir la extrañeza del objeto peligroso y temible. Dicho acto es el primer paso en la fabricación de los miedos, actividad que está plenamente fundamentada en la cosmovisión de un grupo; y desde ésta misma se elaboran las prácticas destinadas a neutralizarlos o aminorarlos, que constituiría el segundo paso de dicha fabricación. La construcción de un miedo siempre viene acompañada de su antídoto. Afirma José Antonio Marina (2007:23): “Conocer el mecanismo de los miedos puede ayudar, si no a hacerlos desaparecer, al menos a tenerlos más fácilmente bajo control”.

Así como la cultura crea miedos, fabrica eventos de terror, los cuales tienen un especial interés social. Los eventos de terror son contextos específicos caracterizados por un peligro de grandes magnitudes -según la percepción cultural- que involucran a toda una población. Durante estos eventos se despliegan prácticas paliativas con el objetivo de contrarrestar dicho peligro y proporcionar un sentimiento de seguridad colectivo. Estas prácticas mantienen congruencia con el objeto peligroso. El contexto de eclipse solar o de temblor fueron claros ejemplos entre los nahuas.

La importancia de los eventos de terror para este grupo radicó en varios aspectos: 1) fueron contextos de una gran integración social, pues todos participaban al unísono de las prácticas atenuantes. 2) Su puesta en acción reproducía elementos cosmovisionales de contenido ritual y mítico. 3) Durante su duración se propiciaba la dirección o reorientación de la conducta, de manera que se activaban los sistemas de comportamiento y

moral. 4) Estos aspectos confluyeron en el fortalecimiento de la identidad colectiva. Los eventos de terror hábilmente fungieron como hechos de reproducción cultural, y ahí radicó su principal importancia.

Estos eventos o escenarios alentaron la expresión de las diferencias y los ideales de género, que en el caso del varón fueron bastante evidentes. A cada situación de miedo el hombre se le enfrentaba con valentía guerrera. Asimismo, en las situaciones de crisis se reflejaban las desigualdades sociales. En el contexto de la hambruna se enfatizó el mayor aprecio que poseían los hombres en la escala social sobre las mujeres -y también los niños. Este valor diferencial se expresó, por ejemplo, cuando se decidió que los mexicas y otros grupos nahuas se intercambiarían a sí mismos por el maíz proveniente de los habitantes del Totonacapan. Se decretó que la medida de intercambio de una muchacha sería de 400 mazorcas, mientras que el de un joven correspondería a 500 mazorcas. Estas situaciones, en las que estaba presente de manera importante el miedo, fueron verdaderos termómetros de las relaciones sociales.

Los eventos de terror favorecieron a un grupo específico, el que se encargaba de conducir el comportamiento ritual y religioso de la población, los sacerdotes. Cada vez que uno de estos eventos finalizaba, la confianza depositada en ellos incrementaba, pues se reconocía que su conocimiento ritual dirigido a contrarrestar el peligro tenía eficacia. Del mismo modo, su figura de poder era robustecida y se reforzaba el vínculo que establecía con el ámbito sagrado.

Los nahuas reconocieron y experimentaron diversas emociones vinculadas con el miedo. Cada una de éstas, que pueden ser consideradas tipos de miedos, respondió a fines culturales específicos y fueron estructuradoras de relaciones en el plano social, divino y natural. El cuerpo igualmente respondió de manera diferente ante determinados miedos.

A través de la vergüenza los padres, y en general, las figuras de autoridad, transmitieron a niños y jóvenes las pautas del buen

comportamiento. Del mismo modo, se buscaba que ellos introyectarán esta emoción así como el pudor, para que a su vez las pudieran proyectar en situaciones sociales jerárquicas. De esta manera, mostrar vergüenza y pudor frente a las personas era un rasgo de bondad y moralidad. Éstas fueron las emociones pedagógicas por excelencia. La actitud corporal propia del avergonzado era el enrojecimiento, el encogimiento, el hipo y el sollozo. Por medio de la vergüenza también se censuraron los comportamientos transgresores, principalmente los sexuales, tales como la desnudez, la violación de la abstinencia, la relación sexual y el embarazo fuera del matrimonio, o la embriaguez.

Así como existió una tendencia entre los nahuas a humanizar la naturaleza, también podemos hablar del interés por emocionalizarla. Mediante la similitud entre ciertas expresiones humanas y determinados elementos naturales, los nahuas les atribuyeron a éstos emoción. Esto ocurrió precisamente con relación a la vergüenza. El río llamado Pinahuizatl, “agua de vergüenza”, recibió su nombre a partir de la disminución de sus aguas hasta volverse manantial cuando alguien lo cruzaba. Decían que se avergonzaba. Este acontecimiento fue comparado con la persona que empequeñecía a causa de la vergüenza.

La relación entre la gente del pueblo y la élite estuvo mediada por las ideas de autoridad, jerarquía, honra o reverencia. En la concepción nahua, a diferencia de la nuestra, estos vocablos tuvieron su raíz en el miedo. Entonces, los atributos de la nobleza estuvieron cimentados en su capacidad de atemorizar. El temor particular que los *macehualtin* experimentaron frente a los nobles estuvo señalado por la reverencia. Si los nobles provocaban miedo es porque fueron considerados fuente de peligro. Y es muy posible que su peligrosidad haya estado dada en función de su vínculo con lo divino.

El terror sagrado fue el miedo intenso que los dioses infundieron en los humanos. Este miedo se observa como una clara manipulación sacerdotal de lo divino en aras del control de la población. El mandato del

dios sólo era conocido por boca del sacerdote; y éste fue un aliado de la clase gobernante. De esta manera, sus aspiraciones empataron con la voluntad de la divinidad. La apariencia y los actos monstruosos atribuidos a determinados dioses deben ser entendidos en el mismo sentido. El caso de Huitzilopochtli es quizás el más ejemplar. Sus actos sangrientos y rostro terrible manifestados a su pueblo durante la peregrinación constituyeron el hecho fundacional de la identidad mexicana, caracterizada -entre otros aspectos- por ser bélica, expansionista y por tener el sacrificio por extirpación del corazón como elemento esencial del culto al dios. Esta identidad fue moldeada a semejanza del Estado mexicano.

El terror sagrado fue un tipo de miedo reverencial que exigió una actitud corporal específica, la cual consistió en la mirada postrada hacia el suelo, la inclinación del cuerpo y los brazos cruzados. Estos gestos fueron los típicos signos de reverencia.

Otro tipo de experiencia ligada al miedo fue la que tenía que ver con la idea de lo grotesco. Ésta estuvo conformada por aspectos como la deformidad, el exceso y el ridículo, los cuales se oponían al ideal de moderación nahua. Lo grotesco encarnó una ambivalencia: por un lado, fue motivo de diversión; por el otro, llegó a provocar desagrado y miedo. Una de sus materializaciones fue el extranjero de lengua no náhuatl, cuyo modelo de cultura diferente violaba las normas del vestido, el atavío y la compostura -entre otros elementos- nahuas. Además del desagrado, lo grotesco pudo activar la vergüenza y el pudor, que funcionarían como una estrategia cultural dispuesta para rechazar la desmesura y la anormalidad.

En el ámbito natural, principalmente, podemos identificar el horror. En esta emoción se conjugaron el desagrado y el asco que producían aquellos animales -y determinados objetos- caracterizados por su consistencia viscosa y fetidez. La persona horrorizada experimentaba paralo de pelo, entumecimiento y hormigueo de la cabeza. Es muy posible que el horror haya actuado como una resistencia a violar el tabú

depositado en los objetos y los animales considerados repugnantes. Al encuentro con ellos, el asco y el desagrado que producían evitaban su contacto, de tal manera que evadían su probable peligrosidad.

Esta pesquisa ha demostrado el papel preponderante que tuvo el miedo en la sociedad nahua, y que se evidencia en los diferentes registros de la cultura: en la lengua, el cuerpo, el mito, el ritual, los comportamientos, las prácticas, los interdictos, las instituciones, las interacciones que establecen los humanos con otros humanos, con el ámbito divino y con el natural. Esta investigación pretende marcar un antecedente en el estudio de las emociones en el México antiguo, terreno prácticamente virgen desde el cual se puede reevaluar, confirmar y/o esclarecer la dinámica de los contenidos culturales y las relaciones sociales.

Apéndice. Definiciones de miedo y de emociones vinculadas a él¹

| | |
|-------------------|---|
| Miedo | Estructura de control y ordenamiento social que se ancla y reproduce en los diferentes niveles institucionales y de la interacción social. De esta manera, el miedo es uno de los fundamentos de la cohesión social, pues se haya inserto en lo más profundo del sistema normativo social y moral, en los comportamientos y los modales. La función cultural del miedo nos remite a su significado, pero esta emoción es primeramente corporal. |
| Susto o espanto | Experiencia súbita de miedo ante algo sorpresivo que puede provocar un desequilibrio del estado térmico del cuerpo y del <i>tonalli</i> . El choque violento del miedo -de naturaleza fría- enfría súbitamente el organismo y provoca su desequilibrio que repercute en la entidad anímica -de naturaleza caliente. O bien, se puede pensar que la frialdad del miedo invade al <i>tonalli</i> y lo hace abandonar el cuerpo, que genera que su enfriamiento de manera estrepitosa. |
| Horror o grima | Sensación de desagrado y miedo que se experimenta al oír ciertos ruidos de manera súbita; al ver determinados objetos o cuerpos; y al percibir olores pestilentes. Tal desagrado, entonces, está principalmente relacionado con el asco. |
| Vergüenza | Emoción pedagógica vinculada con el pudor que es utilizada por las figuras de autoridad para transmitir a los más jóvenes las pautas de sociabilidad y del buen comportamiento. De esta manera, su introyección y puesta en práctica son signos de moralidad y de bondad, mientras que el exceso y la ausencia de vergüenza demuestran inmoralidad. Esta emoción es utilizada para censurar los comportamientos transgresores. |
| Temor reverencial | Miedo particular que configura las relaciones sociales jerárquicas, y que se encuentra atravesado por las ideas de autoridad, respeto y reverencia. Es un claro dispositivo de poder que perpetúa las desigualdades de clase en beneficio de las élites. |
| Terror sagrado | Miedo intensísimo de carácter sobrenatural que infundían los dioses a través de su fuerza, la cual se concentraba en su mirada y en el rostro en general. El terror sagrado era la causa última de muerte de aquel que mostrara una actitud corporal irreverente frente al dios: verle a los ojos. Es un tipo de miedo reverencial que corresponde a una manipulación sacerdotal de lo divino con fines de control de la población. El terror sagrado igualmente aplicó con la figura del <i>tlatoani</i> . |

¹ Estas definiciones están dadas a partir de los datos nahuas.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, Carmen y Jesús GALINDO TREJO

1991 "Registro de eclipses en códices del Altiplano mexicano (1199-1531), en *Eclipses en México*, SEP, INAH, Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, México, pp. 61-67

AIMI, Antonio

2009 *La "verdadera" visión de los vencidos. La conquista de México en las fuentes aztecas*, traducción de Celia Caballero Díaz, Publicaciones de la Universidad de Alicante, España, 211 pp.

AISENSON ROGAN, Aida

1981 *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, FCE, México, 311 pp.

ALCALÁ, Jerónimo de

2008 *Relación de Michoacán*, estudio introductorio de Jean-Marie Le Clézio, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México, 314 pp.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de

1997a *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*, en *Obras Históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, IIH, México, tomo I, pp. 261-393

1997b *Historia de la nación chichimeca*, en *Obras Históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, IIH, México, tomo II, pp. 5-263

ALVARADO TEZOZOMOC, Hernando

1944 *Crónica Mexicana*, escrita hacia el año de 1598. Notas de Manuel Orozco y Berra, Editorial Leyenda, S.A., México, 545 pp.

1987 *Crónica Mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra y precedida del *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: *Relación del origen de los Indios que habitan esta*

Nueva España según sus historias, anotada y con estudio cronológico del antes citado. Editorial Porrúa, México

- 1998 *Crónica Mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl por Adrián León, UNAM, IIH, Primera serie prehispánica 3, México, 188 pp.

ALVAREZ, Carlos

- 1983 “Esculturas de Teotenanco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 16, 233-264

AMADOR NARANJO, Ascensión

- 1995 “La desaparición del sol en Yucatán”, *Religión y sociedad en el área maya*, Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y Yolanda Fernández Marquínez (eds.), Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Caja Sur, Madrid, pp. 311-317

Anales de Cuauhtitlan

- 1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, UNAM, Instituto de Historia, Imprenta Universitaria, pp. 3-68

- 1992 *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, translated from the Nahuatl by John Bierhorst, The University of Arizona Press, Tucson and London, 238 pp.

ANGULO V., Jorge

- 1996 “Teotihuacán. Aspectos de la cultura a través de su expresión pictográfica”, en Beatriz de la Fuente (coord.), *La Pintura Mural Prehispánica en México I Teotihuacan*, tomo II Estudios, CONACULTA, UNAM, INAH, México, pp. 65-186

AVENI, Anthony F. y Edward CALNEK

- 1999 “Astronomical Considerations in the Aztec Expression of History”, en *Ancient Mesoamerica*, Cambridge University Press, U.S.A., vol. 10, núm. 1, pp. 87-98

ÁVILA SANDOVAL, Santiago

- 2004 “La vida cotidiana del último *tlatoani* mexica”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, Tomo I Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), FCE, CM, México, pp. 279-300

BÁEZ-JORGE, Félix

1970 “La vida sexual entre los zoque-popoluca de Soteapan, Veracruz”, en *Anuario Antropológico*, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1, pp. 48-64

2008 *El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz, México, 392 pp.

BALUTET, Nicolas

2009 “La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas”, en *Contribuciones desde Coatepec*, Revista de la Facultad de Humanidades y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM, Toluca, México, Nueva época, año VIII, núm. 16, enero-junio, pp. 49-76

BAQUEDANO, Elizabeth y Michel GRAULICH

1993 “Decapitation among the aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 23, pp. 163-178

BARTHEL, Thomas S.

1968 “Demonios murciélago mesoamericanos”, en *Traducciones mesoamericanistas*, tomo II, SMA, México, pp. 79-105

BAUDOT, Georges

2004 “Enfermedades y medicinas en la América precolombina”, en *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, UNAM, Estudios de Cultura Iberoamericana Colonial, México, pp. 189-219

BAUTISTA, fray Juan

1965 *Algunas abusiones antiguas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel Ma. Garibay K., Porrúa, S. A., México, pp. 141-152

BENAVENTE, fray Toribio de

1996 *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, CM, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, México, Biblioteca Novohispana: 3, 588 pp.

Biblia de Estudio NVI Arqueológica

2009 Editorial Vida, China, 2, 308 pp.

BOURDIN RIVERO, Gabriel Luis

2008 "El léxico de las emociones en el maya yucateco", tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, pp. 257

BOURKE, Joanna

2006 *Fear. A Cultural History*, Shoemaker Hoard, Estados Unidos, 500 pp.

BRODA, Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, España, vol. 6, pp. 245-327

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros de Mesoamérica", en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), México, UNAM, IIH, pp. 461-500

BRUCE, Robert D.

1974 *El libro de Chan k'in*. INAH, México, Colección científica, 12, Lingüística, 385 pp.

BURKE, Peter

1999 *La revolución historiográfica francesa: la escuela de los annales 1929-1989*, traducción de Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 144 pp.

BURKHART, Louise M.

1986 "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", en *Journal of Latin American Lore*, Latin American Center, University of California, Los Angeles, vol. 12, núm. 2, pp. 107-139

CABRERA VARGAS, Ma. del Refugio

1991 "Tlamistonati", en *Eclipses en México*, SEP, INAH, Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, México, pp. 81-85

CAROCHI, Horacio

1983 *Arte de la Lengua mexicana. Con la de declaración de los adverbios della*, edición facsimilar de la publicada por Juan Ruyz en la ciudad de México, 1645, con un estudio

introdutorio de Miguel León-Portilla, UNAM, IIF, IIH, Facsímiles de Lingüística y Filología nahuas: 2

CARRASCO, David

1999 "Cosmic Jaws. We Eat Gods and the Gods Eat Us", en *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, pp. 164-187

CARRASCO PIZANA, Pedro

1950 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. UNAM, Instituto de Historia, INAH, México, 255 pp.

CASO, Alfonso

1976 *El pueblo del Sol*, FCE, México, 125 pp.

CASTALDO COSSA, Miriam

2002 *La locura: perfil, análisis e interpretación en Santa María de la Encarnación Xoyatla, Puebla*. Tesis de Maestría en Antropología, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 213 pp.

CASTRO, Roberto

1995 "La lógica de una de las creencias tradicionales en salud: eclipse y embarazo en Ocuituco, México", en *Salud Pública Mexicana*, núm. 37, pp. 329-338

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe y Cristina MONZÓN GARCÍA

2008 "El lenguaje del poder: conceptos tarascos en torno a la autoridad", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, UNAM, IIA, IIH, México, pp. 31-46

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

1985 *Crónica de la Nueva España*, prólogo de Juan Miralles Ostos, Editorial Porrúa, México, 860 pp.

CLAVIJERO, Francisco Javier

2003 *Historia antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, Editorial Porrúa, México, Colección "Sepan cuántos", núm. 29, pp. 879

CLENDINNEN, Inga

1998 *Los aztecas. Una interpretación*, traducción de Alejandro Usigli, Editorial Patria, México, pp. 448

CLOSS, Michael P.

- 1986 "Cognitive aspects of ancient Maya eclipse theory", en *World archaeoastronomy*, selected papers from the 2nd Oxford International Conference on Archaeoastronomy held ant Merida, Yucatan, Mexico, 13-17 January 1986, edited by A. F. Aveni, Cambridge University Press, GrEAT Britain, pp. 389-415

Códice Aubin

- 1980 Manuscrito azteca de la Biblioteca de Berlín, Anales en mexicano y Geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuahtemoc, versión de 1902 publicada por Antonio Peñafiel, Editorial Innovación, S. A., México, pp. 86

(*Códice Azcatitlan*) *Codex Azcatitlan*

- 1995 Introducción de Michel Graulich, Comentario de Robert H. Barlow, revisado por Michel Graulich, traducción al español por Leonardo López Luján, Bibliothèque nationale de France, Société des Americanistes, Paris, 2 tomos

(*Códice Magliabechiano*) *Codex Magliabechiano*

- 1970 CL. XIII. 3 (B. R. 232) Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt Graz - Austria

Códice Borbónico

- 1993 Manuscrito mexicano de la biblioteca del palais bourbon, comentarios de Francisco del Paso y Troncoso, Siglo XXI, México

Códice Borgia

- 1980 Comentarios de Eduard Seler, traducción de Mariana Frenk, FCE, México

Códice Carolino

- 1967 Presentación de Ángel Ma. Garibay K, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. VII, pp. 11-58

Códice Fejérváry-Mayer

- 1994 M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, FCE, Graz, Austria, México

Códice Laud

- 1964 *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena,

prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, México, vol. III, pp. 315-409

Códice Mendoza

1964 *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, México, vol. I, pp. 1-149

Códice Nuttall (Lado 2: La historia de Tilantongo y Tezacoalco)

2008 *Arqueología Mexicana*, estudio introductorio e interpretación de láminas por Manuel A. Hermann Lejarazu, Editorial Raíces/INAH, Edición especial: códices, núm. 29, 103 pp.

Códice Telleriano-Remensis

1964 *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, México, vol. I, pp. 151-337

Códice Tudela

2002 José Tudela (comp.), Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2 vols.

Códice Vaticano B 3773

1972 *Codex vaticanus b Bibliotheca Apostolica Vaticana*. Eimleitung summary und resumen Ferdinand Anders, Akademische Druck, Graz, Austria

Códice Vaticano Latino 3738

1964 en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, México, vol. III, pp. 1-314

CONTEL, José

2009 “Los dioses de la lluvia en Mesoamérica”, en *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces/INAH, vol. XVI, núm. 96, marzo-abril, pp. 20-25

_____ y Katarzyna MIKULSKA DABROWSKA (coords.)

2011 “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?, en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Encuentros 2010, volumen 5, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia,

Institut de Recherches Intersites Etudes Culturelles (IRIEC-Toulouse), Universidad de Toulouse, pp. 23- 65

CORTÉS, Hernán

2007 *Cartas de relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá, Editorial Porrúa, "Sepan cuantos..." núm 7, 399 pp.

Costumbres, fiestas enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España

1945-48 Publicado por Federico Gómez de Orozco, Tlalocan, vol. 2, pp. 37-63

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón

1991 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Víctor M. Castillo F., UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes:9, México, 157 pp.

1997 *Primer amoxtli libro. 3ª relación de las Différentes histoires originales*, edición de Víctor M. Castillo F., UNAM, IIH, Serie Cultura Náhuatl, Fuentes:10, México, 237 pp.

2003a *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Différentes histoires originales*, edición de Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo F., UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes:11, México, 167 pp.

2003b *Séptima relación de las Différentes histoires originales*, edición de Josefina García Quintana, UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes:12, México, 335 pp.

DEL CASTILLO, Cristóbal

2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*. Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, CONACULTA, 180 pp.

DE LA CRUZ, Martín

1991 *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, FCE, IMSS, México, 222 pp.

DE LA FUENTE, Beatriz, Silvia TREJO y Nelly GUTIÉRREZ SOLANA

1988 *Escultura en piedra de Tula*, Catálogo, UNAM, IIE, México, 235 pp.

DELUMEAU, Jean

1996 “La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño”, en *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodológicas recientes*, CEMCA, CIESAS, IIH-UNAM, Instituto Mora y Universidad Iberoamericana, México, pp. 17-35

2005 *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, versión castellana de Mauro Armiño, revisada por Francisco Gutiérrez, Taurus, México, 655 pp.

DEVEREUX, Georges

1965 “La Psychanalyse et l’Histoire. Une Application à l’Histoire de Sparte”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 20, núm. 1, pp. 18-44

DÍAZ BARRIGA CUEVAS, Alejandro

2009 *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Libros de la Araucaria (Colección Ethnohistoria), México, 297 pp.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

2007 *Historia verdadera de la conquista dela Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Editorial Porrúa, “Sepan cuantos...” núm. 5, 701 pp.

Diccionario de Autoridades

1990 Biblioteca Románica Hispánica, V. Diccionarios, 3, edición facsímil, Editorial Gredos, Madrid, 3 vols.

Diccionario de la Lengua Española

2001 Real Academia Española, 22ª edición, versión en línea, <http://www.rae.es/rae.html>

Diccionario manual griego-español

1983 José M. Pabón S. de Urbina, Biblograf, España

Diccionario Maya Cordemex

1980 Alfredo Barrera Vásquez, *et al.*, Ediciones Cordemex, Mérida, Yucatán, México

DIO BLEICHMAR, Emilce

1997 *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudios de los trastornos narcisistas de la feminidad*, Fontamara, México, 229 pp.

Dioses del México antiguo

2003 Exposición presentada en el Antiguo Colegio de San Ildefonso del 7 de diciembre de 1995 al 24 de marzo de 1996. Ediciones del Equilibrista S. A. de C. V. y Turner libros S. A., 194 pp.

DUBY, Georges

1995 *Año 1000 Año 2000. La huella de nuestros miedos*, traducción de Oscar Luis Molina S., Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile, 143 pp.

2000 *El Año Mil. Una interpretación diferente del milenarismo*, traducción de Irene Agoff, Gedisa, Barcelona, España, 160 pp.

DURÁN, fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, CONACULTA, Cien de México, México, 2 tomos

ECHEVERRÍA GARCÍA Jaime

2005 “El significado de la locura entre los nahuas prehispánicos: representaciones materiales”, tesis de Licenciatura en Arqueología, SEP, INAH, ENAH, México, 170 pp.

2009a “El miedo al otro entre los nahuas prehispánicos”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, COLMEX, Universidad Iberoamericana, México, pp. 37-54

2009b “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”, tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, pp. 388

_____ y Miriam LÓPEZ HERNÁNDEZ

2010 “La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas -y otros grupos mesoamericanos- y sus connotaciones genéricas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 41, 137-165 pp.

- ELIADE, Mircea
1985 *Mito y realidad*, traducción de Luis Gil, Labor/Punto Omega, España, 228 pp.
- ELIAS, Norbert
1987 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Traducción de Ramón García Cotarelo, FCE, España, 581 pp.
- ENFIELD, N. J. y Anna WIERZBICKA
2002 "Introduction", en *Pragmatics and Cognition*, vol. 10, núm. 1-2, pp. 1-25
- ESCALANTE GONZALBO, Pablo
1990 "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, IIE, México, núm. 61, pp. 29-46
- 1996a "Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (el cuerpo y el proceso de civilización)", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (eds.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, El Colegio de México, UNAM, México, pp. 443-457
- 1996b "El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI", tesis de doctorado en historia, UNAM, FFyL, México
- 2004a "La casa, el cuerpo y las emociones", en *Historia de la vida cotidiana en México*, dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, Tomo I *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), FCE, CM, México, pp. 231-259
- 2004b "La cortesía, los afectos y la sexualidad", en *Historia de la vida cotidiana en México*, dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, Tomo I *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), FCE, CM, México, pp. 261-278
- 2010 *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, FCE, México, 413 pp.

ESCALONA RAMOS, Alberto

1940 *Cronología y astronomía maya-mexica (con un anexo de historias indígenas)*, Editorial "FIDES", México, 403 pp.

FEBVRE, Lucien

1951 "Histoire des sentiments: la Terreur", en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 6, núm. 4, pp. 520-523

1953 "La Sensibilité et l'Histoire", en *Combats pour l'histoire*, Librairie Armand Colin, Paris, pp. 221-238

1956 "Pour l'histoire d'un sentiment", en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 11, núm. 2, pp. 244-247

FRAZER, Sir James George

1982 *La rama dorada. Magia y religión*, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, FCE, México, 860 pp.

FREUD, Sigmund

2000 *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])*, en *Obras completas. Volumen XIII Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 1-164

2001a "Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925])", en *Obras completas. Volumen XX Presentación autobiográfica; Inhibición, síntoma y angustia; ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras (1925-26)*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 71-164

2001b *Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])*, en *Obras completas. Volumen XXIII Moisés y la religión monoteísta; Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 1-132

2001c *Esquema del psicoanálisis (1940 [1938])*, en *Obras completas. Volumen XXIII Moisés y la religión monoteísta; Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, ordenamiento,

comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 133-270

- 2003 *Lo ominoso (1919)*, en *Obras completas. Volumen XVII (1917-19) De la historia de una neurosis infantil y otras obras*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 216-251

FURST, Jill Leslie

- 1977 "Skeletonization in Mixtec Art: A Re-evaluation", en *The Art and Iconography of Late Post-classic Central Mexico*, A conference at Dumbarton Oaks, October 22nd and 23rd, Elizabeth P. Benson (organizer), Elizabeth Hill Boone (editor), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., pp. 207-225.

GALINIER, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva, UNAM, CEMCA, INI, México, 746 pp.

GARCÍA ACOSTA, Virginia A.

- 1995 "Los sismos en la historia de México. Análisis histórico-social: épocas prehispánica y colonial", tesis de Doctorado en Historia de México, UNAM, FFyL, México, 302 pp.

GARCÍA QUINTANA, Josefina

- 1974 "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 11, pp. 137-182

- 1976 "El *huehuetlatolli* -antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 12, pp. 61-71

- 1978 "Exhortación del padre que así amonesta a su hijo casado, *tlazolpilli*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 13, pp. 49-67

GARIBAY, ÁNGEL MA. K.

- 1943 "Huehuetlatolli, Documento A", en *Tlalocan. A Journal of Source Material son the Native Cultures of Mexico*, The House of Tlaloc, vol. I, núm. 2, pp. 81-107

Gilgamesh

2010 *Gilgamesh* o la angustia por la muerte: poema babilonio, traducción directa del acadio, introducción y notas de Jorge Silva Castillo, El Colegio de México, México, 230 pp.

GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto

2005 “La concepción simbólica de la cultura”, en *Teoría y Análisis de la Cultura*, Dirección General de Vinculación Cultural, CONACULTA, México, pp. 67-87

GONZALBO AIZPURU, Pilar

2009a “Introducción”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, COLMEX, Universidad Iberoamericana, México, pp. 9-19

2009b “Reflexiones sobre el miedo en la historia”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, COLMEX, Universidad Iberoamericana, México, pp. 21-34

GONZÁLEZ LICÓN, Ernesto

2007 “Estado y sociedad: estudio de género en el Valle de Oaxaca”, en *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, UAEM, Toluca, Estado de México, pp. 171-186

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl

1975 *El culto a los astros entre los mexicas*, SEP-SETENTAS, SEP, México, 183 pp.

GRAÑA BEHRENS, Daniel

2009 “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 40, pp. 155-174

GRAULICH, Michel

1983 “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, en *Current Anthropology*, december, vol. 24, núm. 5, pp. 575-588

1988 “Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual”, en *History of Religions*, The University of Chicago, vol. 27, núm. 4, pp. 393-404

1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, traducción de Ángel Barral Gómez, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, España, 503 pp.

- 1992 “Los presagios de la caída del imperio azteca”, en *Cuiculco*, ENAH-INAH, México, julio/diciembre, 31/32, pp. 93-100
- 1997 “Autóctonos y recién llegados en el pensamiento mesoamericano”, en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, A. Garrido Aranda (compilador), Obra social y cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montillo, Córdoba, Colección Mayor, España, pp. 137-155
- 1998 “La royauté sacrée chez les aztèques de México”, en *Revista Española de Antropología Americana*, UCM, Madrid, núm. 28, pp. 99-117
- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 459 pp.
- 2005 “Autosacrifice in Ancient Mexico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, núm. 36, pp. 301-329

_____ y Guilhem OLIVIER

- 2004 “¿Deidades insaciable? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 35, pp. 121-155

GUITERAS HOLMES, Calixta

- 1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, traducción de Carlo Antonio Castro, FCE, México, 302 pp.

GUTIÉRREZ DE LIÉBANA, Juan

- 1979 “Relación de la villa de Tepuztlan”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de México*, en *Papeles de Nueva España*, Segunda serie Geografía y estadística, Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla. Años 1579-1582, Editorial Cosmos, pp. 237-250

HAWTHORNE, Nathaniel

- 2007 *La letra escarlata*, traducción de M. Loyzaga de Romero y José E. Romero, México, Fontamara, 256 pp.

HERNÁNDEZ, Francisco

- 1959 *Obras completas. Historia Natural de la Nueva España*, tomo II-III, vol. I-II, UNAM, México

1986 *Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascensión H. de León-Portilla, Historia 16, Crónicas de América 28, 254 pp.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, CONACULTA, Cien de México, México, pp. 23-95

HOLLAND, William

1990 *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, INI, CONACULTA, México, 321 pp.

HOUSTON, Stephen D.

2001 "Decorous bodies and disordered passions: representations of emotion among the Classic Maya", en *World Archaeology*, Chris Gosden (ed.), vol. 33, núm. 2, October, UK, pp. 206-219

HUBERT, Henri y Marcel MAUSS

1970 "De la naturaleza y de la función del sacrificio (1899)", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano, Obras I*, Barral Editores, Barcelona, pp. 143-248

Hystoyre du Mechique

2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, CONACULTA, Cien de México, México, pp. 123-165

ICHON, Alain

1973 *La religión de los totonacas de la Sierra*, traducción de José Arenas, SEP, INI, México, 512 pp.

JÁIDAR MATALOBOS, Isabel (coord.)

2002 *Los dominios del miedo*, UAM-X, México

JENSEN, Adolf E.

1998 *Mito y culto entre pueblos primitivos*, traducción de Carlos Gerhart, FCE, México, 408 pp.

JOHANSSON, Patrick

2002 "Cuecuechuicatl, "canto travieso": un antecedente ritual prehispánico del albur mexicano", en *Literatura Mexicana*, Centro de Estudios Literarios, UNAM, México, vol. XIII, núm. 2, pp. 7-48

2006 “Mocihuaquetzqueh ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 37, pp. 194-230.

KATZ, Esther

1990/91 “La percepción del blanco entre los mixtecos (México)”, en *La representación del blanco en las sociedades indígenas americanas*, Celia Moshnshnek (coord.), Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Scripta Ethnologica Supplementa, Actas del simposio del 47° Congreso Internacional de Americanistas, julio 7-11, New Orleans, E. U., Buenos Aires, vol. II, pp. 45-48

1997 “Ritos, representaciones y meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca, México), en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo II, Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (coords.), Ediciones Abya-Yala, Ecuador, pp. 99-134

KLEIN, Cecelia F.

2001 “None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology”, en *Gender in Prehispanic America*, Cecelia Klein (ed.), Dumbarton Oaks, USA, pp. 183-253

KÖHLER, Ulrich

1991 “Conceptos acerca del ciclo lunar y su impacto en la vida diaria de indígenas mesoamericanos”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), UNAM, IIA, IIH, Instituto de Astronomía, México, pp. 235-248

KUBLER, George

1966 “Period, Style and Meaning in Ancient American Art”, en *Ancient Mesoamerica: selected readings*, John A. Graham (autor), Palo Alto, California, E.U., Peek Publications, 11-23 pp.

LANDA, fray Diego de

2003 *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión del texto por María del Carmen León Cázares, CONACULTA, Cien de México, México, 221 pp.

LARA FIGUEROA, Celso A.

1992 “Tradiciones populares guatemaltecas sobre el eclipse de sol”, en *La tradición popular*, Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos, Guatemala, núm. 90, pp. 8-12

LAS CASAS, fray Bartolomé

1967 *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades disposición, descripción cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, edición de Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, UNAM, IIH, México, 2 tomos

LAUNEY, Michel

1980 *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, tome 2: littérature, Série ethnolinguistique amérindienne, L'Harmattan, 429 pp.

LEAVITT, John

1996 "Meaning and feeling in the anthropology of emotions", en *American ethnologist*, vol. 23, núm. 3, pp. 514-539

LE BOULCH, Jean

1989 *Hacia una ciencia del movimiento humano. Introducción a la psicokinética*, versión castellana de Lidia de Franze, Paidós, Buenos Aires, 277 pp.

LEDESMA, Pedro de

1979 "Relación de las Minas de Tasco", en Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de México*, en *Papeles de Nueva España*, Segunda serie Geografía y estadística, Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla. Años 1579-1582, Editorial Cosmos, pp. 263-282

LEHMANN, Walter

1968 "Eclipses solares, cometas y otro fenómenos en anales mexicanos", en *Traducciones mesoamericanistas*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, tomo II, pp. 31-43

LEÓN-PORTILLA, Miguel

1961 *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México, 202 pp.

LESBRE, Patrick

2000 "Nezahualcóyotl, entre historia, leyenda y divinización", en *El héroe, entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), UNAM-CEMCA, México, pp. 21-55

- LÉVI-STRAUSS, Claude
2005 *Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*, traducción de Juan Almela, FCE, México, 395 pp.
- LEWIS, Oscar
1968 *Tepoztlán, un pueblo de México*, traducción de Lauro J. Zavala, Editorial Joaquín Mortiz, México, 221 pp.
- Leyenda de los Soles*
2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, CONACULTA, Cien de México, México, pp. 173-205
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*
1985 Prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, SEP, Cien de México, México, 191 pp.
- Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640)*
1995 Paleografía, introducción y notas de Constantino Medina Lima, CIESAS, México, 1995, 178 pp.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1966 “Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. VI, pp. 97-117
- 1967 “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, vol. VII, pp. 87-117
- 1970a “Conjuros médicos de los nahuas”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. XIV, núm. 11, julio (i-xvi)
- 1970b “Ideas etiológicas en la Medicina Náhuatl”, en *Anuario Indigenista*. Instituto Indigenista Interamericano, México, diciembre, vol. XXX, pp. 255-275
- 1971 “De las plantas medicinales y otras cosas medicinales”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. IX, pp. 125-230
- 1972 “Conjuros nahuas del siglo XVII”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXVII, núm. 4, diciembre (i-xvi)
- 1985a “El dios enmascarado del fuego”, en *Anales de Antropología*, UNAM, IIA, México, vol. XXII, pp. 251-285

- 1985b “El texto Sahaguntino sobre los mexicas”, en *Anales de Antropología*, UNAM, IIA, México, vol. XXII, pp. 287-335
- 1993 “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, en *Historia de la familia*, Pilar Gonzalbo (comp.), Instituto Mora/UAM, Antologías Universitarias, Nuevos enfoques en ciencias sociales, México, pp. 73-94
- 1994a “El conejo en la cara de la luna”, en *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, Colección Presencias, 66, CONACULTA/INI, México, pp. 17-23
- 1994b “El eclipse”, en *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, Colección Presencias, 66, CONACULTA/INI, México, pp. 69-77
- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, IIA, México, 2 tomos
- 1997 “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Zinacantepec, Estado de México, 211-227
- 1998 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, IIH, México, 209 pp.
- 1999a “Los animales como personajes del mito”, en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, S.A. de C.V., México, vol. VI, núm. 35, enero-febrero, pp. 48-55
- 1999b *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 261 pp.
- 2003 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, UNAM, IIA, México, 514 pp.
-
- _____ y Leonardo LÓPEZ LUJÁN
- 1999 *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, CM, Fideicomiso Historia de las Américas y FCE, México, 168 pp.
-
- _____ y Francisco TOLEDO
- 2009 *Una vieja historia de la mierda*, CEMCA, Le Castor Astral, 125 pp.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam

- 2011 “Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos”, en María J. Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández (eds.), *Las mujeres mayas en la antigüedad*, CEAM, México, pp. 231-250

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo

- 1989 *La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*, INAH, Proyecto Templo Mayor, Asociación de Amigos del Templo Mayor, García Valadez, México, 148 pp.

- 1997 “Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana”, en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, A. Garrido Aranda (comp.), Obra Social y Cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, pp. 91-109

- 2010 *Tlaltecuhltli*, Fundación Conmemoraciones 2010, A. C., Sextil Editores, INAH, 140 pp.

_____ y Vida MERCADO

- 1996 “Dos esculturas de Mictlantecutli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, vol. 26, pp. 41-68

LUNA ZAMORA, Rogelio

- 2005 *Sociología del miedo. Un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales*, Universidad de Guadalajara, México, 198 pp.

LUPO, Alessandro

- 1991 “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), UNAM, IIA, IIH, Instituto de Astronomía, México, pp. 219-234

LUTZ, Catherine

- 1998 *Unnatural emotions: everyday sentiments on a micronesian atoll and their challenge to western theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 273 pp.

- LUTZ, Catherine y Geoffrey M. WHITE
1986 "The Anthropology of Emotions", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, pp. 405-436
- MADSEN, William
1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, University of Texas Press, Austin, 248 pp.
- MANDROU, Robert
1959 "Pour une histoire de la Sensibilité", en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 14, núm. 3, pp. 581-588
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto
2011 *El nahualismo*, UNAM, IIA, IIH, México, 648 pp.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo y Luis Alberto VARGAS
1972 "Anomalías del pie en murales y códices prehispánicos", en *Anales de antropología*, UNAM, IIA, México, vol. IX, pp. 95-103
- MARINA, José Antonio
2007 *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*, Anagrama, España, 255 pp.
- _____ y Marisa LÓPEZ PENAS
2005 *Diccionario de los sentimientos*, Anagrama, España, 469 pp.
- Matrícula de Huexotzinco*
1974 Hanns J. Prem (ed.), kommentar-hieroglyphenglossar Hanns J. Prem; einlein-tung Pedro Carrasco, Graz, Austria: Akademische druck-u. Verlagsanstalt, 718 pp.
- Matrícula de Tributos (La Matrícula de Tributos)*
2003 *Arqueología Mexicana*, interpretación y análisis de Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera, Editorial Raíces/INAH, Edición especial: Serie códices, núm. 14, 85 pp.
- MAUSS, Marcel
1936 [en línea] "Les techniques du corps". *Journal de Psychologie*, vol. 32, núm. 3-4
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf
- Memorial de Sololá: Anales de los cakchiqueles*
2006 Edición de Adrián Recinos, FCE, México, pp. 45-207

- MENDIETA, fray Gerónimo de
2002 *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, Estudio preliminar de Antonio Rubial García, CONACULTA, Cien de México, México, tomo I, pp. 533
- MIKULSKA DABROWSKA, Katarzyna
2008 *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, Facultad de Neofilología, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 448 pp.
- MILLER, Mary y Karl Taube
1997 *An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Thames and Hudson, Londres, 216 pp.
- MOLINA, fray Alonso
2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, México
- MONTAGU, Ashley
1981 *El sentido del tacto. Comunicación humana a través de la piel*, Colección Aurion Aguilar, Madrid
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús
2008 *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, INAH, México, 203 pp.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto
1967 “Los cinco Soles cosmogónicos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, vol. VII, pp. 183-210
- MOTOLINÍA, véase BENAVENTE
- MUÑOZ CAMARGO, Diego
1998 *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Gobierno del Estado de México, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 435 pp.
- NÁJERA CORONADO, Martha Ilia
1995 “El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas”, en *Religión y sociedad en el área maya*,

Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y Yolanda Fernández Marquínez (eds.), *Sociedad Española de Estudios Mayas*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Caja Sur, Madrid, pp. 319-327

NAVARRETE LINARES, Federico

1999 “Vida cotidiana y moral indígena en la Historia general de las cosas de la Nueva España”, en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, vol. VI, núm. 36, marzo-abril, pp. 32-37

NEFF, Françoise

1994 *El rayo y el arcoíris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, INI, Sedesol, México, 119 pp.

NICHOLSON, Henry B.

1959 “The Chapultepec Cliff Sculpture of Motecuhzoma Xocoyotzin”, *El México antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, México, tomo IX, pp. 379-444

1975 “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (editor general), vol. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, parte 1, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), University of Texas Press, Austin, pp. 395-446

1991-92 “A Cholulteca Ceramic “Caricature” of a Totonac”, en *Notas mesoamericanas*, Universidad de las Américas-Puebla, *Selecciones del Segundo Simposio de Cholula*, México, núm. 13, pp. 63-82

OLIVIER DURAND, Guilhem

1995 “Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles)”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 81, núm. 1, pp. 105-141

2000 “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui”, en *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, Constanza Vega Sosa (ed.), México, INAH, pp. 335-353

2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, FCE, México, 578 pp.

- 2005 “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 36, pp. 245-271
- 2008 “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México Central prehispánico”, en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (coord.), UNAM, IIA, IIH, México, pp. 263-291
- 2009 “Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la Tierra en el Centro de México”, en *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces/INAH, vol. XVI, núm. 96, marzo-abril, pp. 40-43
- OLMOS, fray Andrés de
2002 *Arte de la lengua mexicana*, edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, UNAM, IIH, Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas:9, 209 pp.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo
1979 “The rational causes of illnesses among the aztecs”, en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París, vol. VI, 2-9 septembre 1976, pp. 287-299
- 1997 *Medicina, salud y nutrición aztecas*, traducción de Victoria Schussheim, Siglo XXI editores, México, 346 pp.
- PASZTORY, Esther
1998 *Aztec art*, University of Oklahoma Press, Norman, Singapur, 335 pp.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Benjamín y Lucas GÓMEZ BRAVO
1991 “Tata Jurhiata Angantani”, en *Eclipses en México*, SEP, INAH, Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, México, pp. 91-94
- POMAR, Juan Bautista de
2000 *Relación de Tezcoco (1582)*, en *Poesía Náhuatl I Romances de los Señores de la Nueva España*, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., UNAM, IIH, México, 2000, pp. 149-219
- PONCE, Pedro
1987 *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, *Anales del Museo Nacional de México*, INI, FCE, México, pp. 3-11

POOL CAB, Marcos Noé y Héctor HERNÁNDEZ ÁLVAREZ
2007 “Las relaciones de género en un grupo doméstico de las planicies yucatecas”, en *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, UAEM, Toluca, Estado de México, pp. 137-168

Popol Vuh

2005 Traducido del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos, FCE, México, Colección Popular núm. 11, 185 pp.

PREUSS, Konrad T.

1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, edición e introducción de Elsa Ziehm, traducción de Mariana Frenk-Westheim, INI, México, 621 pp.

Procesos de indios idólatras y hechiceros

2002 Edición facsimilar de 1912, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, México, 267 pp.

PURY-TOUMI, Sybille de

1997 *De palabras y maravillas: ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas, Sierra Norte de Puebla*, traducción de Ángela Ochoa, con la colaboración de Haydée Silva, CONACULTA, CEMCA, México, 219 pp.

RAMÍREZ C., Alfredo

1991 “¡Nocua Tonahli!”, en *Eclipses en México*, SEP, INAH, Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, México, pp. 87-89

RAMOS DE CÁRDENAS, Francisco

1987 “Relación de Querétaro”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, edición de René Acuña. UNAM, IIA, México, vol. 9, pp. 206-248

REDDY, William M.

1997 “Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions”, en *Current Anthropology*, vol. 38, núm. 3, junio, pp. 327-351

Relación de Michoacán (ver ALCALÁ)

REYES GARCÍA, Luis

2001 *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados?: anales de Juan Bautista*, CIESAS, Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, México, 350 pp.

ROBELO, Cecilio A.

2001 *Diccionario de Mitología Nahoá*. Editorial Porrúa, México, 851 pp.

ROBERTSON, Donald

1966 "The Sixteenth Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún", en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, vol. IX, núm. 3, pp. 617-627

RODRÍGUEZ SHADOW, María de J.

2000 *La mujer azteca*, UAEM, Toluca, Estado de México, 276 pp.

ROMERO LÓPEZ, Laura Elena

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, INAH, México, 303 pp.

ROSAS LAURO, Claudia (ed.)

2005 "Introducción", en *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, pp. 15-22

ROSAS MOSCOSO, Fernando

2005 "El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio", en Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, pp. 23-32

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando

1987 *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, *Anales del Museo Nacional de México*, INI, FCE, México, pp. 123-223

SAHAGÚN, fray Bernardino de

1950 *Florentine Codex. Book 1: The Gods*, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part II, 46 pp.

1951 *Florentine Codex. Book 2: The Ceremonies*, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson. The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part III, 247 pp.

- 1952 *Florentine Codex*. Book 3: The Origin of the Gods, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part IV, 68 pp.
- 1954 *Florentine Codex*. Book 8: Kings and Lords, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part IX, 89 pp.
- 1955 *Florentine Codex*. Book 7: The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part VIII, 81 pp.
- 1958 *Ritos sacerdotes y atavíos de los dioses*, introducción paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, textos de los informantes de Sahagún:1, UNAM, Instituto de Historia, México, 173 pp.
- 1959 *Florentine Codex*. Book 9: The Merchants, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part X, 97 pp.
- 1961 *Florentine Codex*. Book 10: The people, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part XI, 197 pp.
- 1963 *Florentine Codex*. Book 11: *Earthly Things*, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part XII, 297 pp.
- 1969a *Florentine Codex*. Book 6: Rhetoric and Moral Philosophy, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 9, part VII, 260 pp.

- 1969b *Augurios y abusiones*, introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin. UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes:7, México, 220 pp.
- 1979a *Florentine Codex. Book 4: The Soothsayers and Book 5: The Omens*, translated from Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson. The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, number 14, part V-VI, 195 pp.
- 1979b *Códice Florentino*, 3 vols. Secretaría de Gobernación, México
- 1985 *Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos*, selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario de Alfredo López Austin, UNAM, IIA, México, 273 pp.
- 1993 *Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas del libro sexto del Códice Florentino*, paleografía, versión notas e índice por Salvador Díaz Cíntora, Pórtico de la Ciudad de México, México, 157 pp.
- 1995 *Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino*, introducción, versión, notas e índice de Salvador Díaz Cíntora, UNAM, 159 pp.
- 1997 *Primeros Memoriales*, paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés por Thelma Sullivan; completado, revisado y con adiciones por H. B. Nicholson, Norman, University of Oklahoma, 334 pp.
- 2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, CONACULTA, Cien de México, México, 3 tomos
- SALAZAR, Cristóbal del
- 1979a “Relación de Coatepec-Chalco”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de México*, en *Papeles de Nueva España*, Segunda serie Geografía y estadística, Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla. Años 1579-1582, Editorial Cosmos
- 1979b “Relación de Chimalhuacan”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Relaciones geográficas de México*, en *Papeles de Nueva España*, Segunda serie Geografía y estadística,

Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla. Años 1579-1582, Editorial Cosmos

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro

1987 *Informe contra los idólatras de Yucatán*, en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, *Anales del Museo Nacional de México*, INI, FCE, México, pp. 13-122

SEDEÑO, Livia y María Elena Becerril

1985 *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro*, FCE, México, 253 pp.

SEGRE, Enzo

1982 *Las máscaras de lo sagrado: ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo nahuat-católico de la Sierra Norte de Puebla*, traducción de Ruth Solís Vicarte, México, INAH, 172 pp.

SELER, Eduard

1980 [1904] *Comentarios al Códice Borgia*, traducción de Mariana Frenk, FCE, México, 2 tomos

Seminario de Traducción Náhuatl

1991 “*Tonatiuh Quallo: El Sol es comido. Eclipse de Sol del 10 de junio de 1611*”, en *Eclipses en México*, SEP, INAH, Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, México, pp. 75-79

SERNA, Jacinto de la

1987 *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*, en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, INI, FCE, México, pp. 261-475

SIGNORINI, Italo

1982 “Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Nahuatlado Community of the Sierra de Puebla (Mexico)”, *Ethnology*, vol. XXI, núm. 4, University of Pittsburg Press, Pittsburg, pp. 313-323

1997

“Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México), en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo II, Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (coords.), Ediciones Abya-Yala, Ecuador, pp. 83-98

- SIGNORINI, Italo y Alessandro LUPO
 1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla.* Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 303 pp.
- SIMÉON, Rémi
 1963 *Dictionnaire de la langue náhuatl ou mexicaine*, preface par Jacqueline de Durand-Forest, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz-Austria, 710 pp.
- 2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI, México, 783 pp.
- SÓFOCLES
 1999 *Edipo, Rey*, en *Tragedias*, prólogo de Luis Alberto de Cuenca, traducción de Fernando Segundo Brieva, Edaf, España, 1999, pp. 145-213
- SØRENSEN, Marie Louise Stig
 2000 *Gender Archaeology.* Blackwell Publishers, Oxford, 235 pp.
- SOUSTELLE, Jacques
 1996 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, traducción de Carlos Villegas, FCE, México, 283 pp.
- SULLIVAN, Thelma D.
 1969 “Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México”, en *Instituto Indigenista Interamericano, Anuario Indigenista*, vol. XXIX, México, diciembre, pp. 285-293
- TAGGART, James M.
 1997 *Nahua Myth and Social Structure*, University of Texas Press, Austin, 287 pp.
- TAUBE, Karl A.
 1997 “La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del Posclásico tardío en el México Central”, en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, México, pp. 109-154
- TENA, Rafael
 1991 “Conocimientos y creencias sobre los eclipses en el momento del contacto: las crónicas”, en *Eclipses en México*, SEP, INAH,

Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, México, pp. 71-73

Título de los Señores de Totoncapán

2006 En *Memorial de Sololá: Anales de los cakchiqueles*, edición de Adrián Recinos, FCE, México, pp. 209-242

THOUVENOT, Marc y José Rubén ROMERO GALVÁN

2008 “Fama, honra y renombre entre los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 39, pp. 51-64

Tonalamatl Aubin

1981 *El tonalamatl de la colección de Aubin: antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit mexicains núm. 18-19)*, presentación de Mercedes Meade de Angulo, estudio introductorio de Carmen Aguilera, diagramas de cada lámina y tablas explicativas de Eduard Seler, Códices y Manuscritos 1, Estado de Tlaxcala, México, 2 vols.

TORQUEMADA, fray Juan de

1975 *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, Serie de historiadores y cronistas de Indias:5, UNAM, IIH, México, 7 vols.

TURPIN, Myfany

2002 “Body part terms in Kaytetye feeling expression”, en *Pragmatics and Cognition*, vol. 10, núm. 1-2, pp. 271-305

UMBERGER, Emily Good

1987 “Antiques, revivals, and references to the past in Aztec art”, en *RES, Anthropology & aesthetics*, Harvard University, Cambridge, núm. 13, spring, pp. 63-105

1997 [1981] “Aztec Sculptures, Hieroglyphs and History”, UMI Dissertation Services, A Bell & Howell Company, facsímil autorizado de la copia maestra en microfilm de la tesis de Doctorado, Columbia University, 1981, 456 pp.

- VABRE, Marie-José
2004 “Tetzauhteotl”, en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (comps.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, L’Harmattan, France, pp. 211-234
- VAILLANT, George C.
1980 *La civilización azteca. Origen, grandeza y decadencia*, traducción de Samuel Vasconcelos y Margarita Montero, FCE, México, 317 pp.
- VERNANT, Jean-Pierre
2001 *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, traducción de Daniel Zadunaisky, Gedisa, España, 106 pp.
- VEYNE, Paul
1999 “Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque”, en *Revue de l’histoire des religions*, t. 216, núm. 4, pp. 387-442
- VEYTIA, Mariano
2000 *Historia antigua de México*, Editorial del Valle de México, S. A. de C.V., México, 2 tomos
- VIESCA TREVIÑO, Carlos
2008 *Medicina prehispánica de México*, Panorama Editorial, México, 246 pp.
- VILLA ROJAS, Alfonso
1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México, 571 pp.
- VILLATORO, Elba, Oscar Iván MALDONADO y Daniel HERNÁNDEZ
1992 “Creencias y simbolismos acerca del eclipse en Guatemala”, en *La tradición popular*, Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos, Guatemala, núm. 90, pp. 2-7
- VILLELA, Samuel
1997 “Vientos, nubes, lluvias, arcoíris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México)”, en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (coords.), Ediciones Abya-Yala, Ecuador, pp. 225-236
- WHITEHOUSE, Harvey
1996 “Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults”, en *The Journal of the Royal*

Anthropological Institute, Reino Unido, vol. 2, núm. 4, pp. 703-715

WIMMER, Alexis

2004 *Diccionario de náhuatl clásico*, en *CEN, Compendio Enciclopédico del Náhuatl*, INAH, México, 2009, Cd-Room

WRIGHT CARR, David Charles

1998 “La iconografía de la guerra en el Altiplano Central”, en *Historia comparativa de las religiones*, Henryk Karol Kocyba y Yólotl González Torres (coords.), Eduvem, S. A. de C. V., INAH, 291-353

YSUNZA Ogazón, Alberto

1976 “Estudio bio-antropológico del tratamiento del susto”, en *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, Carlos Viesca (ed.), t. I, Impelan, México, pp. 59-73

ZANTWIJK, Rudolf van

1989 “El concepto del *cuextecatl* en la cultura azteca”, en *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, Dominique Michelet (coord.), CEMCA, INAH, CONACULTA, Études Mésoaméricaines, vol. XVI, pp. 157-162