



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**REPRESENTACIÓN Y MIEDO AL OTRO  
ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS**

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

**MAESTRO 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



**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**



En primer lugar quiero agradecer a mi director de tesis, el Dr. Pablo Escalante Gonzalbo, quien a pesar de sus múltiples compromisos y su lugar de residencia, me dedicó todo el tiempo necesario para discutir variados aspectos de la investigación, señalarme las deficiencias y las mejoras que se le podían hacer. Gracias a su lectura cuidadosa de los avances y el borrador final junto con sus observaciones precisas, el producto final mejoró sustancialmente.

También quiero agradecer a los asesores de la presente investigación: el Dr. Guilhem Olivier Durand, Dr. José Carlos Aguado Vázquez, Mtro. Leopoldo Valiñas Coalla y Dr. Federico Navarrete Linares, cuyos comentarios, sugerencias y críticas hicieron posible establecer un balance entre las diferentes disciplinas que se entrelazan en la pesquisa, así como la afinación de conceptos y la proporción de referencias importantes.

De gran valor fueron también los comentarios de Alfredo López Austin, cuya amabilidad sólo es comparable con el valor significativo de sus obras. A través de sus seminarios, de las respuestas directas que da a cada pregunta que se le formula, ya sea en persona o a través del correo electrónico, es que una buena parte del capítulo 3 se desarrolló con confianza.

Por último, pero no menos importante, se encuentra la presencia de todo el personal que conforma el área del Posgrado, pues sus avisos informativos, recordatorios, invitaciones, respuestas a constantes preguntas y los servicios en general que me proporcionaron, y que lo siguen haciendo, facilitó mi estancia durante el proceso de maestría. Gracias por todo esto.

## DEDICATORIA



Dios Padre, sólo a través de ti es que he podido llegar hasta este punto, porque tú nunca me has dejado de tu mano y siempre me has brindado todas las oportunidades para desarrollarme académicamente; es por eso que este trabajo te lo debo principalmente a ti. Gracias por darme fuerzas cuando estuve cansado; confianza cuando la preocupación se avecinaba y fe en tus promesas. Gracias por haberme escogido como hijo tuyo.

Miriam, amiga, esposa, compañera, colega, amada. Dios predestinó que nos encontráramos y que a través de ti le pudiera conocer; por ese hecho tú te volviste en lo más importante para mí, pero toda tu persona, tal y como eres, ha también permitido que así sea. Porque...

tu previsión por el futuro hace que el presente cobre mayor significado;  
tu firmeza de carácter hace que las grandes empresas como las pequeñas tareas siempre se cumplan;

tu impulso a proponernos nuevos objetivos, nuevos viajes, nuevas experiencias y nuevas oportunidades de desarrollarnos en todos los aspectos siempre están presentes;

tu amor sincero y tierno siempre restaura cualquier herida y nos pone en movimiento;

tu compartes conmigo cada instante de esta bella vida que hemos recibido; desde el primer momento hemos caminado de la mano sin soltarnos. Siempre uno ha sido el aliento del otro, el pie, la mano y la cabeza del otro.

Que hermoso ha sido disfrutar juntos de la convivencia diaria, tanto los momentos más atareados como los más tranquilos, los momentos de habla y

los de silencio. Contigo aprendí a apasionarme por la cultura antigua de nuestro país, a cocinar con amor, a servir al prójimo, a disfrutar con más intensidad el cine, el gusto por la lectura y esto no se queda aquí, Dios nos tiene preparadas muchas cosas grandiosas. Gracias por enseñarme que la vida libre y verdadera sólo está con Él.

Porque te amo cada día más y con más intensidad.

Mamá, aunque la lejanía se siente y tu presencia me hace falta, recuerdo a cada momento tus enseñanzas, que se han quedado bien afianzadas, tus logros y principalmente tu amor. Tú era una de las causas que han propiciado mi gusto por la investigación, y este producto también es para ti. Gracias por tus siempre palabras de aliento, tus porras, tus sugerencias, comentarios, amonestaciones. Nunca te olvido aunque parece que así sea.

Sra. Adela, Sr. Sergio, ustedes se han convertido en unos segundos padres para mí. Su ayuda y amor incondicional los hacen unas grandes personas. Gracias.

# ÍNDICE

<b>PRÓLOGO</b>	i
<b>INTRODUCCIÓN</b>	1
<b>CAPÍTULO 1. ALTERIDAD, REPRESENTACIÓN Y MIEDO</b>	15
1.1 Construcción y dinámica de la alteridad	15
1.1.1 Lo inconsciente y su relación con otras instancias	16
1.1.2 El ello, yo y superyó	18
1.1.3 Lo ominoso	20
1.1.4 El inconsciente y el ello como constituyentes de la alteridad	24
1.1.5 La manifestación de la alteridad o su elaboración cultural	27
1.2 Representaciones sociales	31
1.2.1 ¿Qué son las representaciones sociales?	31
1.2.2 Proceso de construcción de la representación social y factores que determinan su emergencia	34
1.2.3 Características y funcionalidad de las representaciones Sociales	39
1.3 El miedo	46
1.3.1 Naturalistas y construccionistas	48
1.3.2 Gradación del miedo	53
1.3.3 Funcionalidad del miedo y mecanismos para reducirlo	59
<b>CAPÍTULO 2. PRIMERA RELACIÓN DE ALTERIDAD ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS</b>	61
PRIMERA PARTE	
2.1 Lo monstruoso o el caos anterior al estado cultural	61
2.1.1 Los gigantes	62
2.1.1.1 La destrucción de los gigantes durante los soles	63
2.1.1.2 Características de los gigantes y su destrucción por el ser humano	65
2.2 El retorno de lo monstruoso	73
2.3 Lo monstruoso divino	81
SEGUNDA PARTE	
2.4 La cuestión chichimeca	89
2.4.1 Etimología chichimeca	93
2.4.2 Adscripción chichimeca	98
2.4.3 Imaginario del teochichimeca	102
2.5 El paso de lo chichimeca a lo tolteca: arquetipo mítico del	106

proceso de culturización	
2.6 Las oposiciones entre la <i>chichimecayotl</i> y la <i>toltecayotl</i>	119
2.6.1 Vestido y apariencia física	121
2.6.2 Alimentos	125
2.6.3 Cueva, choza de paja/casa de piedra	130
2.6.4 Norte/sur	131
2.6.5 Religión pobre/religión elaborada	136
2.6.6 Monogamia/poligamia	139
2.7 Representaciones del chichimeca	141
<b>CAPÍTULO 3. SEGUNDA RELACIÓN DE ALTERIDAD ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS</b>	147
3.1 Gentilicios de grupos no nahuas y su representación según los nahuas	148
3.1.1 Otomíes	152
3.1.2 Matlatzincas, cuacuatas o <i>toloque</i>	158
3.1.3 <i>Totonaque</i>	161
3.1.4 Cuextecas	163
3.1.5 Tlaluicas	177
3.1.6 <i>Yopime</i> y <i>tlappaneca</i>	181
3.1.7 <i>Olmeca</i> , <i>uixtoti</i> y <i>mixteca</i>	183
3.1.8 <i>Michoaque</i>	184
3.2 Ideal moral nahua	196
3.2.1 <i>Tlacoqualli in monequi</i> , “el buen medio es necesario”	199
3.2.1.1 Caminar	199
3.2.1.2 Vestir	201
3.2.1.3 Hablar	203
3.2.1.4 Comer	206
3.3 Oposiciones esenciales de diferenciación étnica entre los nahuas	212
3.3.1 Centro/periferia	219
3.3.1.1 Historicidad y estrategia del asentamiento otomí	226
3.3.1.2 Vagabundeo y deshumanización ante la invasión	231
3.3.1.3 Un ejemplo del vagabundeo	234
3.3.2 Lengua náhuatl/lengua no náhuatl (o nuestra lengua/su lengua)	238
3.3.2.1 Cambio de lenguas	239
3.3.2.2 Lengua náhuatl y lenguas popolocas	242
3.3.2.3 Connotaciones de las lenguas popolocas, sus hablantes y práctica social	246
3.3.3 Cuerpo del “otro”	251
3.3.3.1 Atavío y adorno corporal	254
3.3.3.2 Sexualidad y cuerpo	261
3.3.3.2.1 Cuerpo diferente	270
3.3.3.3 Imagen del “otro”	283

<b>CAPÍTULO 4. EL MIEDO AL “OTRO” ENTRE LOS NAHUAS PREHISPÁNCOS</b>	289
4.1 Miedo al recién llegado	290
4.2 El contexto de guerra y el enemigo	295
4.3 El espectáculo del miedo como vía de introyección del orden y la norma	303
4.4 Desencadenantes del miedo al “otro”	308
4.5 Autoctonía vs. extranjería, o el miedo al extraño	314
4.6 Socialización del extranjero y reducción del temor a él	325
4.7 Miedo al otro interno	329
<b>CONCLUSIÓN</b>	341
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	357

## PRÓLOGO

Debido a la frecuencia de la aparición de la locura en las fuentes coloniales -que versan sobre los antiguos nahuas y otros grupos indígenas- como una de las críticas imputadas al “otro”, ya fuera el extranjero o el marginado, indicando su escaso control de los impulsos, y relacionada con el alcoholismo y el exceso sexual, considero conveniente hacer algunos comentarios generales sobre la concepción de la locura entre los antiguos nahuas. Los datos que ofrezco son tomados de una investigación que realicé hace poco más de tres años sobre el significado de la locura entre los nahuas prehispánicos, la cual presenté como tesis de Licenciatura en Arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). En tal trabajo pretendí abordar el fenómeno a partir del mayor número de fuentes de información posibles: la arqueológica, histórica y etnográfica.

Una de las premisas generales que sustenta la tesis antes referida, y que sirve de metodología de estudio, enuncia que la locura entre los antiguos nahuas debe ser abordada desde dos dimensiones: la de la enfermedad y la de lo social. De esta manera se puede expresar que la enfermedad mental siempre es locura, pero la locura no siempre es enfermedad mental, puesto que la primera también se concibe como una construcción cultural con el fin de estigmatizar la desviación social y regular el orden comunitario. Esto da a pie a considerarla como un sistema de significados que, en el caso de los nahuas -no siendo exclusivo de esta sociedad-, se manifestó en la interacción social, pero también se materializó en los objetos, recurriendo al símbolo para tal efecto.

Una dificultad que se presenta al estudiar la locura entre los antiguos nahuas son sus conceptos. El *Vocabulario* de fray Alonso de Molina establece una gran variedad de palabras en náhuatl para referirse a la locura y al loco. Se puede deducir, a partir del fraile, que los conceptos refieren al loco furioso, el agresivo y el agitado, por un lado; y al loco tranquilo, por el otro, que más bien señala al idiota. La división es demasiado burda, y no da cuenta de la

diferenciación de los vocablos, que deben entenderse como indicadores de tipos de locura. Ni todos los conceptos se refieren completamente a la enfermedad, ni todos enteramente a la desviación moral, sino que todos comparten de ambos ámbitos.

Al abordar la locura desde la enfermedad nos adentramos en el sistema médico nahua, el cual distingue diversas causas de la misma: por la acción de las flemas, la cuales se acumulan en el pecho y presionan el corazón, haciendo que el órgano se voltee; tal afectación de las facultades mentales se refiere con el término *yollotlaueliloc*, el cual indica el estado morbooso pero, a la vez, la situación de inmoralidad que provoca el padecimiento, pues ambos estados violan los comportamientos establecidos.

La acción de las divinidades también provoca la locura, cuyo claro ejemplo son las *cihuateteo*, quienes se posesionan de sus víctimas, volviéndolos *tlaueliloque*, “malvados”, “locos”. La ingesta de psicotrópicos y del pulque tornan también loco al ser humano, ya sea de manera permanente o momentánea, y también se le designa con el término *yollotlaueliloc*, haciendo referencia a uno de los órganos encargados del pensamiento, el corazón, y la acción de volverlo malvado. Varios magos podían volver loco al hombre: estaba “el que come los corazones de la gente”, *teyollocuani*; o el “opresor del corazón de la gente”, *teyolpachoani*; de tal forma que el que ha sufrido los efectos de la brujería pierde su corazón, llamándole *yollopoliuhqui*. La disfunción de la capacidad mental hace que el ser humano transgreda los límites del comportamiento instaurado.

En el ámbito moral, la locura tuvo un radio de acción bastante amplio sobre la sociedad, haciéndose presente en las amonestaciones de los padres a sus hijos: los *huehuetlatolli*; en los discursos de los gobernantes y en diversas formas lingüísticas: metáforas, adagios, difrasismos, etc., que sirvieron como una medida para contener la conducta, pues a través de la enunciación de la locura se hacía referencia a los comportamientos que debían ser evitados por los jóvenes, y a las graves consecuencias que conllevaría su violación. Si bien

como dispositivo ideológico la amenaza de la locura servía para contener los impulsos humanos, pues se advertía sobre una degradación en la condición humana y la pérdida de relaciones sociales, a través de ella se podían descargar las imposiciones culturales, los deseos sofocados, claro que esto representaba un costo demasiado alto.

Metafóricamente, el loco estuvo representado por medio de dos animales montaraces: el conejo y el venado, indicando el estado de desobediencia y de vagancia en que se encontraba el que no obedecía los mandatos paternos. Con el término *tlaueliloc* se refería al malvado y al loco, pero también al animal del monte; de tal forma que el loco moral adquiría una condición deshumanizada al transgredir las normas y los comportamientos establecidos.

La rotulación de la locura constituyó un recurso destinado a provocar el repudio y el desagrado hacia la infracción y el infractor. Si no se cumplía con los mandatos familiares y sociales, la locura, significada en maldad y animalidad, se haría presente en el infractor, como una huella indeleble que delataba su ser antisocial.

La identificación de la locura cumplió un papel preventivo y punitivo. Primeramente se hacía presente en amonestaciones, exhortando al buen comportamiento y a ejercer el trabajo requerido; de no haber cumplido este papel, se desplegaba inmediatamente una serie de castigos físicos -medida muchísimo menos benigna que la anterior- lo suficiente severos como para hacer reflexionar a cualquiera sobre su actitud y comportamiento. Pero la locura jamás entiende razones, por lo que algunos nunca se enmendaban.

Las ligas entre locura y sexualidad son evidentes. Los comportamientos sexuales que se salían de la norma, como la homosexualidad y la ejecución de comportamientos del sexo contrario, podían conducir a la locura, como se observa en el vocablo *yollococoxqui*, que literalmente significa “enfermo del corazón”, pero que también refiere al homosexual. Las desviaciones sexuales

causaban daño al corazón, de tal manera que afectaban la capacidad intelectual.

La voluntad grupal se impuso en todo momento sobre la individual; de ahí que las actitudes antisociales fueran duramente penadas, pues atentaban contra el funcionamiento de la familia, de la comunidad y del cosmos. Aquel que vagaba, siguiendo “el camino del conejo y del venado”, desatendía sus labores, por lo que las implicaciones económicas de una conducta desviada fueron evidentes. El trabajo colectivo necesario menguaría, no completándose el tributo requerido. Si se exhortaba al joven a realizar diligentemente sus actividades no era sólo por el bienestar de éste, sino por el de todos, así, el cuerpo individual se sometía a las exigencias del social.

Otro aspecto, y aquí finalizo, es el de la locura como una característica imputada a la alteridad por los nahuas. Como se verá a lo largo de la presente tesis, la locura, entre otras figuras -alcoholismo, sexualidad desenfrenada, etc.-, fue una proyección inconsciente depositada en aquellos personajes considerados diferentes por no ajustarse al modelo civilizatorio nahua -costumbres, lengua, moral.

## INTRODUCCIÓN

La alteridad entre los antiguos nahuas fue un fenómeno multicausal en el que estuvieron involucrados factores culturales, sociales, psicológicos, ético-morales, políticos e ideológicos, conjugándose todos ellos en la figura del “otro”. Pero no se puede hablar de éste en singular. Se distingue al “otro” extranjero y externo, categoría que admite una gradación; y se distinguen asimismo varias figuras del “otro” interno, aquéllos que rondan las calles de la ciudad, pero que se encuentran en una situación liminal. A propósito de esta clasificación, Marc Augé (1996:100) señala que la identidad de un grupo se afirma en relación a una alteridad relativa y externa -la de los otros grupos- y en relación a una alteridad interna -definida por el sexo, la edad y el estatus.

Pero la alteridad no sólo se limita a las figuras ordinarias del “otro”, como la de la mujer, el extranjero o el vagabundo, también abarca a la alteridad radical, aquélla que va más allá de la realidad física y se ubica en el imaginario (Boia, 1997:11 y 12): los monstruos son un buen ejemplo de esa especie humana distinta. Para el caso nahua la existencia de gigantes y otros seres diferentes son el claro ejemplo de lo monstruoso, que se oponen de forma rotunda al ser humano, haciéndole ver que él es el hombre verdadero, que contrasta con lo salvaje, la anormalidad física y la desviación del comportamiento, características propias de los monstruos.

Hay otro tipo de lo monstruoso que abarca a los seres que dominan el destino de los hombres: los dioses. Si bien son el reflejo de lo humano, pues comen, ríen, tienen consortes y relaciones sexuales, algunas de sus manifestaciones gráficas y plásticas rayan en el terreno de la bestialidad. La naturaleza divina es humana, pero también animal. Los hombres les temen a los dioses,<sup>1</sup> pues sin temor no hay obediencia. Una mala cosecha, hambruna

---

<sup>1</sup> En el apartado 2.3 Lo monstruoso divino, se establece la diferencia entre el temor a Dios en el cristianismo, y el temor a los dioses entre los antiguos nahuas.

o cualquier inclemencia del tiempo no son sino el reflejo de la ira de éstos, a la cual se le tiene miedo y se la trata de aplacar mediante el sacrificio -éste sería sólo uno de sus fines. Por medio de lo monstruoso divino se constituyó un buen canal de introyección de la norma, el miedo y la obediencia.

Una de las maneras de procesar la alteridad ordinaria es a través de representaciones sociales, de tal manera que al encuentro con el “otro”, los pueblos nahuas retuvieron en su mente los elementos que más les causaron asombro de éste, incluso conflicto, contrastándolo con su sistema de valores. Una vez extraídos esos elementos extraños de su contexto de producción, los nahuas los reelaboraron y produjeron una imagen mental con base en su sistema cultural, por medio del cual los dotaron de significado y simbolismo. Posteriormente esas representaciones sociales explicativas de la diferencia se depositaron en la realidad, con el objetivo de hacerlas asequibles para todos los integrantes de la sociedad productora de las mismas. Una vez que se ubican en el terreno social, las nuevas representaciones se integran a las ya existentes, y debido a su estructura lógica y congruente con el sistema cosmovisional, su inserción a éste se logra sin dificultad. De forma simplificada he narrado el proceso de fabricación de la representación social.

La construcción de la representación del “otro” consiste en un proceso de traducción de la diferencia (Hartog, 2003:30, 191 y 227), que permite que ésta sea asimilable en los términos de una cultura, es así que se genera una “retórica de la alteridad”: cuando las fuentes nahuas hablan del cuexteca<sup>2</sup> o del otomí, no lo hacen de ellos *per se*, sino del cuexteca o del otomí construido por los nahuas. El mismo día en que se pronunció la palabra *cuextecatl* -por ejemplo- se instauró su alteridad. Esta traductibilidad, de acuerdo con Hartog (*ibid*:207, 209, 210, 213, 217, 218 y 243), presenta varios métodos: 1) negación: *a* no es *b* -los nahuas no son los no nahuas-; 2)

---

<sup>2</sup> *Cuextecatl* es uno de los nombres que los nahuas dieron a los que posteriormente serían llamados huastecos. Y con aquél me nombre me referiré a este grupo étnico a lo largo de la tesis.

inversión: *a* es lo contrario de *b* -los nahuas son lo contrario de los no nahuas-; 3) comparación: *a* de allá es como *b* de aquí -el cuexteca es como el loco y el borracho nahuas-; 4) transposición: cuando uno de los elementos a comparar no tiene equivalencia en el otro -para los nahuas, todas las figuras de alteridad externas tuvieron su símil al interior de su propia sociedad-; 5) analogía: *a* es a *b* allá como *c* es *d* aquí -refiriéndonos a la desviación del comportamiento sexual, el otomí es como el cuexteca así como la *ahuiani* se asemeja al *telpuchtlahueliloc* (joven malvado o loco). El método más recurrente entre los nahuas de traducir la alteridad fue a través de la inversión, contrastando ampliamente sus normas sociales y morales con respecto a las de los otros grupos étnicos.

La importancia de las representaciones sociales está dada en la conjunción que hacen de los aspectos social y psicológico. Los fenómenos socioculturales no sólo se construyen a partir de la interacción colectiva, también está en juego la elaboración mental, en la cual el inconsciente tiene un papel preponderante; y es aquí donde me remito a la teoría psicoanalítica. Aunque la teoría de la representación social no considera al inconsciente, es innegable que está presente en su producción. Una de las dinámicas del inconsciente expuestas por Sigmund Freud (2003b) [1919] fue la de lo “ominoso”, hipótesis que enuncia que un contenido que fue familiar en el pasado, se vuelve desconocido (inconsciente) y angustiante por efecto de la represión; es así que lo que se presenta ante nuestros ojos como una experiencia ominosa, no corresponde sino a algo conocido y familiar. De esta manera, el otro es el propio inconsciente de uno (Kristeva, 1991:232).

Al igual que en las representaciones sociales, las creaciones inconscientes no están dissociadas de los fenómenos socioculturales, incluso se manifiestan en la sociedad, cuya cristalización más nítida son las prohibiciones culturales. La represión cumple un papel inicial en la cultura y es necesaria para establecer un orden social, pero con el fin de no provocar mayores conflictos psíquicos entre sus miembros, también dispone de vías

para desplazar los deseos inconscientes reprimidos: una de ellas es depositándolos en los “otros”. El contenido de tales deseos conforma las transgresiones de un grupo, siendo uno de sus temas fundamentales la sexualidad, que recae en el cuerpo. Y la prohibición depositada en el cuerpo es el vínculo entre cultura y psique (Aguado, 2008:91).

Debido a que el “otro” es una figura ominosa, el miedo a él es uno de sus elementos constitutivos. La presencia del “otro” es atemorizante porque nos recuerda nuestra propia extrañeza, esto es, nuestro inconsciente. Y la manera de manifestar ese miedo y fascinación por el “otro” es a través de la imputación de representaciones negativas, que se oponen a la propia autopercepción de la cultura que las genera, pero que también son el reflejo de la misma, de esa parte que ha negado. Es así que se establece una ambivalencia afectiva con el “otro”: se le teme porque realiza lo que se tiene vedado por la sociedad, desafiándola, pero se le desea porque representa aquellas inclinaciones que la propia cultura ha desviado.

La concepción de la alteridad arriba delineada es la del tipo que puede nombrarse como de espejeo: el “otro” es el reflejo de uno mismo, y como se ha expuesto, es el reflejo de nuestro inconsciente. Y con base en el estudio realizado, puedo afirmar que la visión del “otro” entre los antiguos nahuas se ubica en este tipo. Si bien esta es la representación tradicional, existen otras formas de concebir al “otro”, tal como lo ha mostrado Eduardo Viveiros de Castro (1992) con respecto a la sociedad amazónica arawaté.

El antropólogo brasileño comenta que, en efecto, muchas cosmologías se aproximan a tal representación tradicional, donde las sociedades, para permanecer idénticas a ellas mismas y en extensión con el cosmos, deben ser capaces de “introyectar y domesticar la diferencia”, desterrarla y negarla. Dicha visión contrasta radicalmente con la de los arawaté, para quienes la alteridad es intrínseca a su persona. El Otro no es un espejo, sino un destino, esto es, el destino humano es un proceso de “volverse otro”: un muerto, un

enemigo o un dios; sólo así se completa la persona<sup>3</sup> (*ibid*:1, 3, 4, 6, 253 y 254).

Esta idea de la alteridad disiente radicalmente de la de los antiguos nahuas y los contemporáneos. Así también, a diferencia de éstos, donde los conceptos de centro y periferia están determinando las nociones de identidad y alteridad, la propia dinámica de los arawaté disuelve tal metáfora espacial: su “centro” está afuera y su “identidad” está en otra parte (*ibid*:3 y 4).

Las representaciones que hicieron los grupos nahuas, y los mexicas en particular, de los no nahuas, son el claro ejemplo de las prohibiciones culturales aplicadas sobre el deseo, y que por lo tanto devienen en transgresiones: embriaguez, desnudez, sexualidad desinhibida, pulsiones sin control, locura, temas culturales sobre los que se ejerció represión entre los nahuas. Tales figuras estuvieron revestidas de temor, pues los nahuas estaban conscientes de que dichos comportamientos llevaban al desorden social; pero sobre ellas también estaba apoyado su deseo, deseo proyectado en la alteridad.

Los fundamentos anteriores serían aplicables a un gran número de sociedades, pero ¿en qué residió la especificidad de los antiguos nahuas al construir la alteridad, cuáles fueron los criterios esenciales que permitieron elaborar al “otro” y quiénes eran considerados así? ¿Cuáles fueron las manifestaciones del miedo que despertaron los otros y los medios utilizados para mitigarlo?

Al tratar de responder a estas preguntas, se dirá que el lenguaje cumplió una función instauradora en la construcción del “otro”, y a éste se le atribuyó todo lo que el ser humano nahua rechazaba, esto es, lo que su cultura había reprimido. Los elementos que determinaron las diferencias étnicas fueron el mito, la acción política, la oposición centro/periferia, el tipo de asentamiento, la lengua, y el cuerpo, que debe entenderse como un

---

<sup>3</sup> El proceso es el siguiente: una vez que las almas de los muertos han llegado a los cielos, son devoradas por los *maï*, los dioses, quienes luego los resucitan de los huesos; posteriormente, aquéllos se vuelven como los dioses: inmortales (Viveiros de Castro, 1992:1).

lenguaje que expresa la diferencia. Las representaciones del “otro” fueron ordenadoras de las relaciones sociales, utilizándose como parámetros de normalidad y moralidad.

El “otro” se construye porque se reconoce su utilidad, pero también se le utiliza a partir de sus características reales: el otomí fue un gran guerrero, y participó en las empresas militares comandadas por los mexicas, pero tal aptitud lo inhabilitaba para los asuntos de gobierno, según los nobles nahuas. La realidad y la ficción se entretajeron en el discurso de construcción del diferente, el cual dejó ver una actitud ambivalente hacia tal persona. Otro ejemplo: las duras críticas que efectuaron los nahuas sobre la sexualidad cuexteca llevó a este grupo étnico a desempeñar un importante papel fecundador simbólico en la fiesta de Ochpaniztli.

El miedo que produjo el “otro” entre los antiguos nahuas se manifestó de diversas maneras, y éstas se reflejaron en el grado de violencia ejecutado, que varió desde la violencia verbal, a través de insultos, hasta la violencia física, llegando al aniquilamiento de una población, y la violencia ejecutada contra uno mismo: el suicidio; todas estas manifestaciones se dispusieron para aminorar la presencia atemorizante del extraño. Otra de ellas fue la asimilación del extranjero a la cultura receptora por medio del establecimiento de relaciones de parentesco y de dotación de los signos identitarios visuales de la sociedad receptora: vestido y corte de cabello, por ejemplo.

El objetivo general de esta investigación fue determinar y explicar los criterios fundamentales de oposición entre los grupos nahuas y los no nahuas, quienes están mencionados básicamente en el libro X capítulo XXIX de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. Mientras que los objetivos específicos fueron la identificación de las figuras de alteridad entre los nahuas; las diferentes expresiones del miedo a éstas; y el papel que desempeñaron en la sociedad y la funcionalidad del miedo al “otro”.

El capítulo XXIX antes mencionado, que “...trata de todas las generaciones que a esta tierra han venido a poblar” (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 949), conforma una excelente lección sobre la psicología de los nahuas, en específico de los mexicas. A partir de este texto se infieren mecanismos psíquicos tales como la proyección o desplazamiento de contenidos reprimidos -el otomí tiene hasta 10 relaciones sexuales en una noche; el reforzamiento de un ideal de grupo que por principio se opone a la definición del “otro”, que representa el “contra ideal de grupo” (“ideal negativo”) (Devereux, 1965:31) -la moderación sexual nahua opuesta al exceso sexual otomí y cuexteca; y la identificación con un grupo ideal (el tolteca). Claro que este texto no está limitado a una lectura psicológica, al contrario, requiere una lectura interdisciplinaria donde confluyan la historia, la psicología y la antropología. Creo que la manera de realizarlo es mediante la utilización de herramientas teóricas y conceptuales donde converjan tales disciplinas -como ya fue expuesto arriba-; y aunque el psicoanálisis y la teoría de las representaciones sociales surgen desde la psicología, tienen un amplio fundamento sociocultural, y pueden muy bien ser aplicadas al estudio histórico-antropológico.

En un estudio cuyo objetivo fue la aplicación del psicoanálisis a la historia de Esparta, Georges Devereux (1965:18 y 43) demostró que éste puede ser útil al historiador y que, en consecuencia, puede obtener reconocimiento entre las demás disciplinas y métodos auxiliares, por medio de los cuales el historiador recurre para comprender e interpretar el sentido y las causas de los fenómenos históricos. La manera de conseguirlo, señala, es descubriendo nuevas categorías de hechos por el psicoanálisis, analizando las causas intrapsíquicas y los fantasmas que animan el comportamiento, tanto personal como social e histórico.

Una advertencia a considerar señalada por Devereux (*ibid*:23) es que, el estudio psicoanalítico de los fenómenos históricos no puede contribuir efectivamente al progreso de las ciencias históricas, más que aplicándose a

hechos que tengan relaciones estrechas con la psicología. El psicoanálisis no debe inmiscuirse en hechos cuya explicación más simple, convincente y eficaz es de orden económico o religioso, por ejemplo.

Los fenómenos de la alteridad y del miedo entre los antiguos nahuas son muy buenos ejemplos para mostrar que el ámbito psicológico tiene mucho que ver en su estudio e interpretación, de tal manera que estos fenómenos histórico-culturales puedan ser comprendidos en sus significados profundos. Por medio de la teoría y los conceptos psicoanalíticos, en conjunción con categorías culturales, se podrá aportar conocimiento sobre la mentalidad y los comportamientos -muchos de ellos de carácter inconsciente- de la sociedad estudiada.

Ya en el prólogo a la obra de Fernando Díaz Infante, *Quetzalcoatl (Ensayo psicoanalítico del mito nahua)*, publicada en 1963, Ángel Ma. Garibay (en Díaz Infante, 1963:15) alentaba a que siguieran prosperando los estudios de interpretación psicoanalítica de las sociedades precolombinas, cuyo precursor había sido Díaz Infante, pero recomendaba que se realizaran como él lo había hecho: “con datos objetivos, con sensatez y con modestia”. De tal manera que sus imitadores debían ser “discretos y ponderados”. Y así he tratado de hacerlo, porque la presente investigación es antropología y es historia, no es psicoanálisis, el cual ha constituido una herramienta teórica muy útil, pero sólo con el fin de proporcionar explicaciones históricas y antropológicas, pues la cultura es diacrónica y sincrónica.

Las fuentes utilizadas para realizar esta investigación son las que hablan, básicamente, de los grupos nahuas del Altiplano Central elaboradas durante la Colonia; también textos que versan sobre otros grupos étnicos como los mayas y los tarascos. Estas fuentes engloban las obras de tradición indígena, las realizadas por cronistas y frailes; también se dispuso de los pocos códices precolombinos que existen. En menor medida se utilizaron fuentes etnográficas con el fin de detectar persistencias de elementos ideológicos indígenas, que pudieran estar relacionados con los temas de

estudio tratados, y así contar con una segunda fuente de información que complementara o contrastara con la información colonial.<sup>4</sup>

Al estudiar los textos coloniales sobre los nahuas nos encontramos con diferentes posiciones políticas e ideológicas. Por mencionar sólo algunos textos, la opinión mexicana está representada en obras como la *Historia de las Indias...* de fray Diego Durán y las dos *Crónicas* de Hernando Alvarado Tezozomoc; el exaltamiento acolhua se manifiesta en los textos de Fernando de Alva Ixtlilxochitl y la *Relación de Texcoco* de Juan Bautista de Pomar; la versión chalca en las historias de Chimalpain; y del otro lado de la Sierra Nevada, los tlaxcaltecas son representados por Muñoz Camargo en su *Historia de Tlaxcala y Descripción de la ciudad...*

La asimilación de las diferentes posturas nahuas en una puede ser perjudicial, pues estaríamos ignorando la diversidad de los grupos nahuas y atribuyéndoles características de un grupo a otro que posiblemente no le correspondieron. Este recurso ha sido muy utilizado, designando con el nombre de *aztecas* como con el de *mexicas* a toda una cultura a la que pertenecieron diversos estados mesoamericanos, en particular del Altiplano Central. Esto es una exageración, reconoce Alfredo López Austin (1989:8), pues el nombre *mexicas*, apunta, “debe ser aplicado únicamente a los habitantes de las dos ciudades lacustres: Mexico Tenochitlan y Mexico Tlatelolco”.

Los *mexicas*, como todos sus hermanos de lengua, recibían el nombre de nahuatlacas. De esta designación lingüística se ha hecho una cultura: la *cultura náhuatl*; y con este término se ha englobado a la cultura de los pobladores de la cuenca lacustre y de la zona poblano-tlaxcalteca, pero ni todos los habitantes de esta región hablaban el náhuatl, ni todos los hablantes de la lengua tenían una cultura homogénea. Aunque queda claro

---

<sup>4</sup> Hace falta realizar una extensa revisión de las fuentes etnográficas para comprender la manera en que los grupos indígenas de México construyen la relación de alteridad, y los elementos que entran en juego en dicho proceso; así como para tratar de identificar los aspectos de raigambre prehispánica.

que todos estos grupos étnicos compartieron muchos elementos culturales entre ellos (*ibid*:9).

En el *Códice Florentino* quedó asentada la diferencia que se hacía entre los grupos nahuas y los mexicas por la manera en que se pronunciaba el náhuatl, dotándose de especificidad los segundos con respecto a los primeros: los nahuas “hablan un poco [como] los mexica, aunque no realmente perfecto, no realmente pronunciada en la misma forma; ellos la pronuncian diferente” (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 175). En el ámbito lingüístico es justificable el nombre de nahuas; y dentro de la singularidad nahua creo que podemos encontrar bastantes elementos culturales comunes. Sin embargo, lo que debe hacerse es señalar las diferencias cuando sean notables, pues pueden ser indicadores de maneras diferentes de percibir los fenómenos sociales.

La presente tesis está conformada por cuatro capítulos. El primero pretende explicar de manera extensa las herramientas teóricas y conceptuales utilizadas para interpretar los datos obtenidos, a la par de la cosmovisión nahua. Algunos conceptos psicoanalíticos, las representaciones sociales y la construcción social del miedo se dan cita para fabricar la alteridad.

El segundo capítulo aborda la primera relación de alteridad que estableció el ser humano nahua: relación con lo monstruoso, tanto lo infrahumano como lo divino, pero cada naturaleza determinó un tipo de relación muy diferente con el hombre. La categoría de lo monstruoso está concebida en función de dos aspectos: la deformidad física y la transgresión, que se encuentran presentes tanto en los seres infrahumanos -gigantes y otros seres- como en los dioses; esos dos aspectos confluyen en el nivel simbólico.

Posteriormente abordo la relación entre el chichimeca y el tolteca y el paso de la naturaleza a la cultura, proceso civilizatorio de carácter mítico-histórico que recorrieron todos los pueblos mesoamericanos. Asimismo, se

exponen las oposiciones fundamentales entre estas dos ontologías. La extensión que le dedico a lo chichimeca se debe, primeramente, a un intento de explicación del complejo fenómeno por parte del que escribe -empezando desde su etimología; y, también, por la considerable extensión que le dedicaron las fuentes del siglo XVI a este tema.

En este capítulo me he centrado en una de las visiones que se produjeron del chichimeca, la menos favorable a éste. Si bien los grupos nahuas se apreciaban de ser chichimecas, denotando su ancestralidad y naturaleza guerrera -que es la idea que está contenida en el concepto tolteca-chichimeca, pero que definitivamente está cargado hacia lo tolteca, culturalmente hablando-, los nahuas también se referían a lo chichimeca como un estado de incivilización por el cual habían transitado, pero que en su proceso de culturización habían logrado superar. Esta visión del chichimeca correspondía al pasado distante de los nahuas; y ya desde una ideología sedentaria y agrícola, el tipo de vida nómada y los animales del monte -conejo y venado-, íntimamente relacionados con aquél, devinieron en signos de inmoralidad.

En cuanto al tercer capítulo, cuya vastedad habla de la importancia del mismo, se abordan las relaciones de alteridad que establecieron los nahuas frente a los grupos no nahuas, en específico, la relación que mantuvieron los mexicas frente a sus enemigos y pueblos sojuzgados. La importancia de la lengua en la rotulación de la alteridad se ve reflejada en los gentilicios que aplicaron los nahuas a los demás grupos étnicos, todos en lengua náhuatl, los cuales encapsularon la esencia de éstos, según los propios nahuas. No se puede concebir la alteridad si no volteamos la mirada hacia la cultura productora de la misma; de tal manera que, el ideal moral nahua se opuso a las diferentes formas de ser del “otro” externo, asimilándose, a su vez, con las figuras de alteridad internas: el otomí, cuexteca o tlalhuica se asemejaban al vagabundo, el loco y la prostituta de la sociedad nahua.

En el último apartado de este capítulo se explican los criterios de diferenciación étnica expresados en oposiciones, las cuales se engloban de manera general en “nosotros” y “ellos”, aunque cada una refiere a un aspecto de esas dos categorías. La oposición centro/periferia, que es la primera de ellas, sería el eje de las otras dos: lengua y cuerpo. Centro y periferia son conceptos culturales que tienen referentes geográficos, pero cuyo carácter es más simbólico. El centro fue todo aquello que estaba conforme al modelo cultural impuesto por los nahuas; mientras que la periferia correspondía a todo aquello que se le oponía, incluido el extranjero, básicamente el de lengua no náhuatl. Este principio organizador es un rasgo cultural que es compartido ampliamente entre los grupos indígenas de México (Sandstrom, 1996:163).

Con respecto a la oposición que establecieron los nahuas entre su lengua y las demás no nahuas nombradas popolocas, los conceptos de barbarie y civilización pueden aplicarse muy bien en un sentido parecido al de los griegos. La lengua náhuatl fue considerada un criterio de civilización, mientras que las popolocas referían a la torpeza del extranjero, el impedimento de la palabra, e incluso una situación de inmoralidad. Por último, la idea de una humanidad perfecta reflejada en el cuerpo nahua se opuso al cuerpo del extranjero, concebido diferente e imperfecto a partir de su propia lengua, comportamiento, atavío y adorno, aspecto que tuvo implicaciones, por ejemplo, en el ámbito sexual y en el discurso ideológico del sacrificio humano.

Aunque a lo largo de la tesis se aborda el miedo a la alteridad, en el último capítulo, el cuarto, pongo énfasis en las relaciones sociales y comportamientos que fueron motivadas por dicha emoción o que estuvieron relacionadas con la misma, las situaciones y contextos de miedo, medios para aminorarlo y las figuras de alteridad que generaron temor en la sociedad nahua. El miedo al “otro” y su representación fueron instauradores y justificadores de modales, comportamientos y, por consiguiente, relaciones

sociales. Si bien durante el capítulo anterior se aborda a los extranjeros, en éste también dirijo la atención a las figuras de alteridad internas, así como las emociones y sensaciones que suscitaron en la sociedad nahua: desagrado, vergüenza, miedo, aversión.

Se me puede criticar que, a partir del contenido de los capítulos, se observa un tratamiento dissociado entre el miedo y la alteridad, siendo que estos dos grandes temas se encuentran imbricados desde el primer momento. La crítica sería válida; sin embargo, a lo largo de los capítulos 2 y 3 arrojé comentarios sobre la función que cobra el miedo como estructurador de valores, ideales, normas, representaciones e interacciones sociales. De esta manera, preparo el camino hacia el capítulo 4, cuyo actor principal es el miedo. Creo que dedicándole un espacio específico a esta emoción se pueden obtener otro tipo de reflexiones sobre el “otro” y los sentimientos grupales que afloran ante su presencia.

## **CAPÍTULO 1. ALTERIDAD, REPRESENTACIÓN Y MIEDO**

### **1.1 Construcción y dinámica de la alteridad**

...la categoría de la alteridad introduce por principio el proceso real de la historia humana.

Esteban Krotz, "Alteridad y pregunta antropológica", 1994:9

El fenómeno de la alteridad es un hecho cultural que se origina al encuentro con el otro; de esta manera, pareciera que solamente es un proceso sociocultural. En un primer momento sí, pero la elaboración posterior de esta figura y su proyección hacia el exterior -investida de atribuciones diferentes de carácter inconsciente- corresponde más a un proceso mental. Pero lo social y lo mental no se deben de ver como dos entes aislados, interactúan constantemente. Primero expondré la propuesta teórica-explicativa de la construcción y dinámica de la alteridad, basada en el psicoanálisis, para posteriormente desarrollar su relación con el hecho cultural.

En su texto *Das Unheimliche* (*Lo ominoso*, 2003b) [1919], Sigmund Freud desarrolló la hipótesis de que un contenido que fue familiar (*heimlich*) en el pasado, se vuelve desconocido (*unheimlich*) y angustiante por efecto de la represión; de esta manera, todo aquello que nos evoca una experiencia ominosa, se remonta a lo conocido desde hace mucho tiempo. Con base en esta enunciación, Julia Kristeva (1991) observa que el otro es el propio inconsciente de uno. A partir de estas consideraciones, podemos formular que los deseos inconscientes reprimidos, por efecto de prohibiciones culturales, son desplazados a los "otros", se les inviste con ellos, siendo el contenido de las transgresiones de un grupo el elemento constitutivo de la alteridad, cuyos temas fundamentales son la sexualidad y la muerte, entre otros, los cuales recaen en el cuerpo. Más adelante se desarrollará esta hipótesis.

Debido a que lo ominoso corresponde a una de las dinámicas del inconsciente (Kristeva, 1991:222), presentaré la conceptualización que realizó Freud sobre éste, la naturaleza de su contenido, los mecanismos asociados a él -como el de la represión-, y las relaciones que mantiene con otras instancias -como el consciente; más adelante abordaré lo ominoso. También es necesario mencionar las dos tópicos del aparato psíquico, pues en ellas se gesta el desarrollo de las pulsiones, ya sea que devengan conscientes o se mantengan reprimidas en el inconsciente.

### **1.1.1 Lo inconsciente y su relación con otras instancias**

La premisa básica del psicoanálisis es la diferenciación de lo psíquico en inconsciente y consciente, siendo el primero lo que constituye la esencia de lo mental (Freud, 2003c:15). Estos dos conceptos, junto con el de preconscious conforman la primera tópica psíquica expuesta por Freud; mientras que la segunda tópica, elaborada más tardíamente, es la del yo, ello y superyó. Ambas tópicos no pueden equipararse, pero sí tienen una correspondencia entre ellas.

Es a partir de la teoría de la represión de donde el psicoanálisis extrae el concepto de lo inconsciente; siendo lo reprimido su modelo. Es así que existen dos clases de pensamiento inconsciente: lo latente, susceptible de conciencia; y lo reprimido, que no es susceptible de ella (*ibid*:17).

La represión se define como el estado en que las representaciones pulsionales se encontraban antes de que se hicieran conscientes. El material sobre el que se ejecuta la represión se vuelve reprimido, que no es más que una parte de la instancia del ello, del principio del placer (*ibid*:16 y 26).

La esencia del proceso de la represión no consiste en cancelar o aniquilar una representación de pulsión, sino en impedirle que devenga consciente. Se dice entonces que se encuentra en el estado de lo "inconsciente". Todo lo reprimido es inconsciente, pero lo reprimido no abarca

todo lo inconsciente. Éste abarca el radio más vasto; lo reprimido es una parte de lo inconsciente (Freud, 2003a:161).

El proceso de la represión es un proceso que se cumple sobre las representaciones en la frontera de los sistemas Inconsciente y Preconsciente o Consciente; por medio de la represión, las representaciones pulsionales son sustraídas de investidura libidinal, despojándolas de afecto. Las representaciones son investiduras, y éstas son descargas de energía psíquica sobre los objetos (*ibid*:174-176 y 177). Esto es, un contenido que es angustiante para el sujeto (el yo) va a ser reprimido, despojándolo de su energía psíquica y depositándolo en el inconsciente; de esta manera se impide que la representación pulsional satisfaga su deseo en la realidad.

Pensar en imágenes corresponde más a los procesos inconscientes y es más antiguo; mientras que pensar en palabras está más cercano a los procesos conscientes. Para que algo devenga consciente, el material inconsciente, expresado en representaciones-imágenes, debe establecer una conexión precisamente con las representaciones-palabras (Freud, 2003c:23).

El núcleo del inconsciente consiste en representaciones de pulsión que quieren descargar su investidura; por tanto, en mociones de deseo. Su contenido es algo semejante al instinto de los animales. Los procesos inconscientes no tienen cuidado por la realidad; están sometidos al principio del placer; su destino sólo depende de la fuerza que posean, ya sea que se vuelvan conscientes o que permanezcan inconscientes, y de que cumplan los requisitos de la regulación placer-displacer (Freud, 2003a:183, 184, 191 y 192).

Al sistema Preconsciente compete el establecimiento de una capacidad de comercio entre los contenidos de las representaciones, el ordenamiento temporal de ellas, la introducción de una censura o de varias, el examen y el principio de realidad (*ibid*:185 y 186). Este sistema cumple las mismas funciones que el yo.

De manera general, el proceso por el que atraviesa todo acto psíquico es el siguiente. En una primera fase es inconsciente y pertenece al sistema Inconsciente; trata de devenir consciente, y a partir de una suerte de examen atraviesa la barrera de la censura -cuya función está en el paso del inconsciente al consciente, como es el caso de la represión- o es rechazado por ella. Una vez que fue rechazado se vuelve reprimido y debe permanecer inconsciente. Pero si sale bien librado de la censura pasa a pertenecer al sistema Consciente (*ibid*:169).

### **1.1.2 El ello, yo y superyó**

En un principio, la única instancia de la que dispone el individuo es el ello, desconocido e inconsciente, sobre el cual se asentará posteriormente el yo, que se estructura a través de la socialización. Toda la libido está acumulada en el ello, en tanto que el yo se encuentra todavía en proceso de formación o es endeble. El ello envía una parte de esta libido a investiduras eróticas de objeto, luego de lo cual, el yo fortalecido procura apoderarse de esta libido de objeto e imponerse al ello como objeto de amor: narcisismo del yo (Freud, 2003c:25, 26 y 47).

Del yo depende la conciencia, la descarga de las excitaciones en el mundo exterior; también de él parten las represiones. El yo es la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior, con mediación del consciente. Se empeña en someter al ello al influjo del mundo exterior; se afana por remplazar el “principio de placer”, que rige irrestrictamente en el ello, por el “principio de realidad”. Para el yo, la *percepción* cumple el papel que en el ello corresponde a la *pulsión*. El yo es el representante de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al ello, que contiene las pasiones y que bajo su servicio trabajan las pulsiones sexuales (*ibid*:18, 19, 27 y 45).

Existe también un grado en el interior del yo, una diferenciación dentro de él, que ha de llamarse ideal del yo o superyó. Se trata de la identificación

primera y de mayor valencia del individuo: la identificación con el padre. El superyó conservará el carácter del padre, y cuanto más intenso fue el complejo de Edipo<sup>1</sup> y más rápido se produjo su represión -por el influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza, la lectura-, tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó como conciencia moral (censura moral), quizá también como sentimiento inconsciente de culpa sobre el yo (*ibid*:30, 33, 36 y 37). El superyó también se atribuirá las funciones de la observación de sí y de la autocrítica (Freud, 2003b:235).

Por tanto, el ideal del yo es la herencia del complejo de Edipo y, así, expresión de los más importantes destinos libidinales del ello. Mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyó (el deber ser) se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello. Es así que los conflictos entre el yo y el superyó reflejarán la oposición entre lo real y lo psíquico, el mundo exterior y el mundo interior (Freud, 2003c:37 y 38).

Para efectos de la presente pesquisa, se le debe dar preponderancia a la naturaleza constitutiva del inconsciente y del ello pues, se postula que la alteridad está investida de pulsiones reprimidas. Recapitulando, el inconsciente y el ello se encuentran sometidos al principio del placer, no importándoles el principio de realidad; están conformados por pulsiones sexuales cuyo contenido es semejante al instinto de los animales. La oposición entre yo y ello es significativa: mientras el primero es el representante de lo que puede llamarse razón y prudencia; el segundo contiene las pasiones. La tercera instancia que entra en escena, el superyó, es aquella generada por la cultura para establecer una regulación sobre el deseo del sujeto y encausarlo a otros fines ajenos a los que le corresponde por principio: la investidura sexual. Representa el ideal de la cultura.

---

<sup>1</sup> Deseo de poseer a la madre y la consecuente prohibición y amenaza de castración (simbólica) por el padre.

### 1.1.3 Lo ominoso<sup>2</sup>

Apoyado en la revisión de algunas obras, Freud realiza en *Das Unheimliche* un análisis semántico del adjetivo alemán *heimlich*, familiar, y de su antónimo *unheimlich* -*un* es prefijo de negación-, donde observa que uno de los significados del primero llega a corresponder al del segundo. De esta manera, el vocablo *heimlich* es ambivalente, “pertenece a dos círculos de representaciones que, sin ser opuestos, son ajenos entre sí; el de lo familiar y agradable, y el de lo clandestino, lo que se mantiene oculto”<sup>3</sup> (Freud, 2003b:225). De algún modo, *unheimlich* es una variedad de *heimlich* (*ibid*:226), esto es, lo extraño, en un registro, pertenece a lo conocido.

Esta permanencia de lo extraño en lo familiar está considerada como una prueba etimológica de la hipótesis psicoanalítica según la cual, “lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (*ibid*:220).

Otro aspecto que salta a la vista de Freud es una observación de Schelling: “Se llama *unheimlich* a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, (...) ha salido a la luz” (*ibid*:224). Esta definición cobra sentido al momento en que Freud da cuenta del proceso de represión que se ejecuta sobre representaciones familiares para volverlas inconscientes. Por acción de la represión, lo que en un principio fue familiar (*heimlich*), ahora se vuelve siniestro (*unheimlich*).<sup>4</sup> Eso reprimido que retorna genera angustia, y la variedad de lo que provoca angustia será justamente lo ominoso (Freud, 2003b:240).

---

<sup>2</sup> La obra freudiana *Das Unheimliche*, ha sido traducida al español como *Lo siniestro* (1943) y *Lo ominoso* (1979). Algunos sinónimos de *unheimlich* para otras lenguas son: en griego, ξενος –xenos, de donde procede la palabra xenofobia; en inglés, *uncanny*; y francés, *inquiétant*. La variedad de conceptos relacionados con el adjetivo *unheimlich* son lo inquietante, sospechoso, macabro, misterioso, secreto, escondido, tenebroso.

<sup>3</sup> Esta ambigüedad en el concepto es similar a algunos de los significados que da el *Oxford English Dictionary* a la palabra *canny*. Tanto puede significar “*cosy*” (“confortable”) como “*endowed with occult or magical powers*” (“dotado de poderes mágicos u ocultos”) (Freud, 2003b:225).

<sup>4</sup> La marca de la represión es el prefijo “*un*” del vocablo *unheimlich* (*ibid*:244).

Con base en la lingüística estructuralista y el psicoanálisis lacaniano, Julia Kristeva (1991:227) ve un dispositivo semiológico en el retorno de lo reprimido, donde el desfallecimiento del significante arbitrario -la represión de la representación- tiende a reificarse en contenidos psíquicos -ya devenidos en contenidos siniestros y angustiosos- que ocuparán el lugar de la realidad material, favoreciendo la experiencia de la inquietante extranjería,<sup>5</sup> de lo ominoso.

A partir de algunas obras de E. T. A. Hoffmann, de la práctica analítica y de su propia experiencia, Sigmund Freud (2003b:220) identificó los motivos de efecto ominoso, que pueden ser despertados por personas, cosas, impresiones sensoriales, vivencias y situaciones.

Una de las experiencias de lo ominoso es la “presencia de ‘dobles’”, la identificación con otra persona hasta el punto de equivocarse sobre el propio yo o situar el yo ajeno en el lugar del propio, resultando en el permanente retorno de lo igual<sup>6</sup> (*ibid*:234). “El doble ha devenido una figura terrorífica del mismo modo como los dioses, tras la ruina de su religión, se convierten en demonios” (*ibid*:236).

Con frecuencia, hombres neuróticos declaran que los genitales femeninos son para ellos algo ominoso. Ahora bien, eso ominoso es la puerta de acceso al lugar en que cada quien ha morado al comienzo, el vientre materno. Por tanto, también en este caso lo ominoso es lo antiguamente familiar (*ibid*:244). No es difícil identificar con esta experiencia el temor

---

<sup>5</sup> El traductor de la obra *Extranjeros para nosotros mismos* de Julia Kristeva, Xavier Gispert, tradujo la frase “*inquiétante étrangeté*” como “inquietante extranjería”, pero con el fin de conservar un sentido más fiel a la obra freudiana *Das Unheimliche*, debería traducirse como “inquietante extrañeza”. Aunque en el término *étrangeté* podrían caber las dos traducciones, en el caso de la primera se referiría principalmente al que viene de lejos, pero el escrito de Freud mencionado en ningún momento se refiere al extranjero (Kristeva, 1991:232), mientras que sí habla de otras experiencias que causan la extrañeza.

<sup>6</sup> Esta experiencia ominosa refiere al vínculo del doble con la propia imagen vista en el espejo y con la sombra, entre otras cosas (Rank, 1914, en Freud, 2003b:234 y 235). Al mirarnos en un espejo, este muestra una imagen deformada de nosotros, miramos a alguien que desconocemos; así también sucede con la sombra propia que se proyecta en cualquier superficie, pero que se muestra extraña a su dueño.

masculino ante lo femenino, que se demuestra con la fabricación de la “vagina dentada”.

La experiencia de la muerte, el animismo, la magia, el embrujo, la omnipotencia de los pensamientos, la repetición no deliberada, el complejo de castración, la epilepsia y la locura también son hechos que vuelven ominoso lo angustiante (*ibid*:242 y 243). Es innegable que estos ejemplos no agotarían la experiencia de lo ominoso.

Si bien parece ser cierto que todo lo ominoso (*unheimlich*) es lo familiar-entrañable (*heimlich-heimische*) que ha experimentado una represión y que retorna desde ella, Freud reconoce que no todo lo que recuerda a pulsiones de deseo reprimidas es ominoso por ese hecho (*ibid*:245). De esta manera, él distingue entre lo ominoso que uno vivencia y lo ominoso que uno meramente se representa o sobre lo cual lee. Lo ominoso del vivenciar se produce cuando unos complejos infantiles *reprimidos* son reanimados por una impresión (Freud, 2003b:246 y 248) o un impulso de un nuevo encuentro con un exterior extraño.

Lo ominoso despierta imágenes de dobles, de muerte, de sexo femenino y de pulsión indomable (*ibid*:247), entre otras, que se producen cuando se borran los límites entre imaginación y realidad. Esta puntualización refuerza la concepción de lo *unheimlich* como el derrumbamiento de las defensas conscientes a partir de los conflictos que siente el yo frente al “otro” (el extraño), con quien mantiene un lazo conflictivo, que es a la vez “necesidad de identificación y temor ante la misma” (Bouvet, en Kristeva, 1991:228 y 229).

Un aspecto que hace notar Julia Kristeva (*ibid*:232) es que en *Das Unheimliche* no se habla en absoluto de extranjeros, y la formulación que ella plantea sobre el extranjero como una fuente de experiencia ominosa y como la representación de nuestro propio inconsciente son los principales aportes de su obra *Extranjeros para nosotros mismos*.

Asimismo, menciona que en el rechazo fascinado que suscita en nosotros el extranjero existe una parte de ominoso en el sentido de la

despersonalización que Freud descubrió en él, y que se relaciona con nuestros deseos y nuestros miedos infantiles del otro -el otro de la muerte, el otro de la mujer, el otro de la pulsión incontrolable (*ibid*:233).

A partir de la enunciación de lo ominoso elaborada por Freud, Julia Kristeva realiza una lectura política (Fernández, 1998:117) del extranjero en Francia. El extranjero está en nosotros; y cuando huimos de él y lo combatimos, luchamos contra nuestro inconsciente. De igual manera, Kristeva (*op. cit.*:233) justifica la ausencia de extranjeros en Freud al mencionar que él nos enseña a detectar la extranjería en nosotros mismos.

Tratando de hacer más explícito el proceso de lo ominoso se dirá que, durante la niñez se vivenciaron contenidos familiares y entrañables, pero a la vez inquietantes; contenidos que se relacionaban con los deseos y los miedos infantiles, como la conversión en el contrario, la sexualidad (femenina), la muerte y el deseo irrefrenable -la pulsión no coartada en su fin-, entre otros. Por medio de la represión, que efectúa el yo, estos contenidos son desalojados de la realidad y devenidos inconscientes.

En un segundo momento, y alejado temporalmente del primero, por efecto de personas, cosas, impresiones sensoriales, vivencias o situaciones, esos contenidos que antes eran familiares retornan de lo reprimido, ahora desconocidos, amenazadores y siniestros. Eso reprimido que retorna genera angustia.

No cabe duda que el extranjero también puede encontrarse dentro de lo que abarca lo ominoso, y esto se puede inferir a partir de las actitudes que se tienen con él: rechazo, discriminación, estigmatización; y de lo que se elabora en torno a él: representaciones sociales negativas. Todas las emociones, actitudes y acciones que despierta el “otro” son producto del miedo y la angustia que genera, pero también del deseo que provoca; una alteridad que se volvió inconsciente, desconocida, que retorna desde nuestro interior reprimido debido a su presencia, operando su recuerdo. Pero no sólo con el que viene de fuera se experimenta lo ominoso, también con el que se

encuentra adentro: el vagabundo, el disidente o el loco -como ya lo había señalado Freud.

#### **1.1.4 El inconsciente y el ello como constituyentes de la alteridad**

A partir de la hipótesis de lo ominoso es posible explicar la ambivalencia afectiva que se experimenta con la alteridad. Nos proyectamos en el “otro”, pero nos diferenciamos de él. Al mismo tiempo que forma parte del interior más íntimo de uno, se le rechaza; pero esto no corresponde sino a la dinámica de los deseos reprimidos alojados en la instancia del ello, a la del principio del placer.

Del mismo parecer es Miguel Cortés (1997:26), quien menciona que lo monstruoso está ligado a la ambigüedad, la ambivalencia y la alteridad. Nos asusta porque nos muestra los deseos propios que tanto tememos y, por ende, reprimimos. Nos fascina y atrae porque nos inquieta.

La relación que mantenemos con la alteridad es la misma que se establece entre el yo y el ello, mediada por la cultura, por el superyó. Mientras que el yo, el principio de realidad, quiere imperar sobre el deseo, éste quiere liberarse en forma de representaciones y hacerse consciente. Es aquí cuando la cultura, encarnada en autoridad y conciencia moral, claros observadores del yo, se imponen sobre el deseo por medio de prohibiciones sociales que emanan de las instituciones: la familia, la escuela, la religión, las cuales se hayan bien ancladas en la vida social de las personas.

Sin embargo, la cultura debe establecer un equilibrio entre el deseo y la represión; cuenta con dispositivos necesarios para poder liberar -más bien, proyectar- los contenidos reprimidos del inconsciente, que es atemorizante pero, al mismo tiempo, fascinante. Uno de esos mecanismos culturales para canalizar lo reprimido es la alteridad, por lo que se construye sobre la base de nuestros deseos impedidos. Así, la investimos libidinalmente sin necesidad de ejercer ninguna represión, pues la cultura lo alienta.

Al encuentro con el “otro”, el inconsciente es desplegado y elaborado sin ataduras. El deseo reprimido se vuelve consciente en la alteridad: si no lo podemos cumplir en nosotros mismos, que mejor que realizarlo en el “otro”. Por eso se le envidia, porque puede realizar aquello que se nos está prohibido, pero por eso mismo se le teme, porque le tememos a nuestro propio interior. Imágenes sexuales y mortíferas se despliegan sin cesar.

Para el caso de las criaturas monstruosas, Cortés (*op. cit.*:19) afirma que vendrían a ser manifestaciones de todo aquello que está reprimido por los esquemas de la cultura. Serían las huellas de lo “no dicho y no mostrado” de ésta, todo aquello que ha sido silenciado, hecho invisible. Lo monstruoso hace que salga a la luz lo que se quiere ocultar o negar.

El universo primitivo que se despliega ante el ser humano, por obra suya, está desprovisto de restricciones, sus contornos son cambiantes y a menudo monstruosos. En palabras de Boia (1997:36 y 37) es

...un mundo que no conoce los tabúes sociales sino únicamente las leyes de la naturaleza. El sexo y la sangre no padecen ninguna limitación. El incesto y la antropofagia no aparecen como crímenes, puesto que el crimen no existe. Su frecuencia devela pulsiones ocultas, inconfesables y reprimidas, recubiertas por el barniz de las civilizaciones, que se transfieren a sociedades diferentes donde nada les impide florecer.

Tal descripción de un mundo sin prohibición encaja exactamente con el mundo del loco, quien es una manifestación del inconsciente. El loco, figura de alteridad, esconde los rasgos más irracionales y las pasiones indomables del psiquismo humano en su dimensión inconsciente, y que la cultura ha intentado domesticar. Sus pulsiones están vinculadas al goce sin ley, lo que asusta y seduce a la vez, porque no tiene límites, porque expresa abiertamente y sin mediación lo más arcaico de sus pulsiones. La violencia instauradora de su constitución lo lleva con frecuencia a la transgresión; viola sin conciencia las prohibiciones básicas de la cultura; a veces experimenta el incesto y se vincula estrechamente con el odio y la muerte,

muy relacionados con los miedos básicos del ser humano (Fernández y Ruiz, 2002:73 y 74).

Al atribuírsele al “otro” las prohibiciones de una cultura, su persona representa una figura que transgrede la norma y que constantemente pone en entredicho el orden social, la ley. Por tal motivo se le teme, porque se atreve a desafiar el interdicto cultural, pero se le desea, porque simboliza el propio inconsciente de uno, aquel material que se haya reprimido por la cultura.

La alteridad también tiene cuerpo; cuerpo revestido de fantasías y deseos, cuerpo modelado por el inconsciente. Y la acción sobre éste ha causado fascinación por las culturas a través del tiempo. Prácticas comunes preferidas han sido la deformación de los cuerpos de los “otros” -anatomías diferentes- y la atribución de fisiologías<sup>7</sup> también diferentes; pero igualmente la atribución de una sexualidad desatada y de prácticas que violan los tabúes sobre la muerte, como la antropofagia (Boia, *op. cit.*:14 y 23).

Para que pueda ser visible y leída, la alteridad se asienta en el cuerpo. Existen signos construidos que están, en cierta forma, tatuados sobre la carne. Aunque sólo le bastara al “otro” estar ahí para ser reconocido, también sus comportamientos e idiosincrasia lo delatan. Esta afirmación es compartida por Xabier Lizarraga (2003:310), quien dice que la locura “es un texto escrito sobre la corporeidad comportamental del otro”.

El “otro” pone al descubierto nuestro inconsciente, que no es más que una proyección de nuestras pulsiones constreñidas, de nuestra alteridad. Ésta es un producto cultural que sirve para suavizar las tensiones que se generan entre el deseo y la represión. Si por un lado la cultura establece

---

<sup>7</sup> La galería de monstruos de los que se ha hecho retrato a través de la historia es abundante. Mandeville (1356) escribió sobre una isla poblada por cinocéfalos, seres humanos con cabeza de perro; mujeres-peces abundan en la literatura; también hay seres con un solo ojo, los ciclopes. Las fisiologías diferentes más recurrentes son la longevidad y una mejor salud o casi nula enfermedad (Boia, 1997:15, 16 y 19), características que fueron atribuidas a los chichimecas por los nahuas -véase el apartado 2.4.3 Imaginario del teochichimeca. Según los teenek, una de las razas monstruosas que vivieron más allá de los confines de la civilización, los *aatslaabtsik*, tenían tres pies, y como el tercero ocupaba el espacio entre las dos piernas de la gente ordinaria, no podían defecar, por lo que sólo se alimentaban del vapor que salía de los alimentos (Ariel de Vidas, 2003: 216 y 219).

normas e instituciones que regulan los deseos con el fin de erigir el interés grupal sobre el individual; por el otro, ella misma dispone de formas para proyectarlos, ya sea a través del mito, el ritual, el símbolo, o la alteridad.

### **1.1.5 La manifestación de la alteridad o su elaboración cultural**

Esta dinámica del inconsciente, que pareciera una cuestión meramente psíquica, va de la mano con los fenómenos culturales, pues éstos también actúan en la modelación de la alteridad. Procesos cognitivos y procesos sociales están determinando la conformación del sujeto y de la sociedad, y aquellos estarán expresados en forma de instituciones, modales, discursos, prácticas diversas.

Más allá de la variabilidad cultural, que no se niega, se puede hablar de la Cultura que se instaura bajo la prohibición de los mismos contenidos: los de sexualidad y muerte<sup>8</sup> (Freud, 2000:145). Entonces, las representaciones que genere una sociedad sobre los “otros” serán muy semejantes entre sí. De esta manera, existe una unidad de significado psíquica y cultural (Laplantine, 1979:41 y 43).

La sexualidad es el eje estructurador del sujeto, la cual está permeando todos sus ámbitos de acción, es por eso que sobre ella se ejercen represiones culturales para contener a los sujetos y sobre la cual se elaboran representaciones en los “otros”, cuyos temas son el incesto, la desnudez, las pulsiones desinhibidas (Boia, 1997:23 y 37), la embriaguez -que lleva a cometer transgresiones sexuales y al estado de locura- (Hartog, 2003:171-173; Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 975 y 976), pero también la antropofagia (Boia, 1997:22). Estos temas son figuras inconscientes sustentadas en temas culturales que se presentan recurrentemente en la construcción de la alteridad, y sobre los cuales se han elaborado tabúes. Es

---

<sup>8</sup> Al igual que Sigmund Freud, Georges Bataille (1979:60 y 63) menciona que los interdictos iniciales recaen sobre la sexualidad y la muerte; y sostiene que el objeto fundamental de éstos es la violencia.

así que, “el interdicto, puesto en el cuerpo, es el eslabón entre cultura y psique” (Aguado, 2008:91).

Una de las formas de expresar las categorías culturales es mediante pares de oposiciones que, de acuerdo con Claude Lévi-Strauss (véase 1997:130 y 131), responden a una necesidad de las estructuras mentales del ser humano de clasificar para poder ordenar su realidad, siendo la forma clasificatoria más común la de las oposiciones binarias. Estas oposiciones enuncian la división básica del cosmos: masculino y femenino,<sup>9</sup> a partir de la cual se derivan múltiples oposiciones, como la de lo propio y lo extraño -o así se ha construido a través del devenir histórico y cultural-, orden/desorden, etc.

La alteridad también es expresada por medio de oposiciones -algunas mencionadas anteriormente-, mismas que están definiendo la identidad de un grupo en contraposición de la diferencia del otro. Las figuras de la mujer,<sup>10</sup> el extranjero, el disidente, el transgresor, son las que hacen posible decir: “ese “otro” no soy yo”, traducida en la oposición identidad/alteridad, que también se puede leer como yo (consciente)/inconsciente. Esto es, el yo es la esfera de lo propio y lo familiar, mientras que el inconsciente de lo extraño y desconocido, manifestando esta oposición la unidad de lo familiar y lo desconocido.

Los tabúes y las oposiciones creadas por una sociedad dan cuenta de los miedos de la misma: el regreso a la animalidad, la pulsión sin restricciones, el momento inicial del caos, esto es, el momento anterior a la cultura. Estos miedos son proyectados en los “otros”, cuya existencia puede

---

<sup>9</sup> Esta división fundamental parte de la diferencia de los sexos, a partir de la cual se establece la categoría mental profunda de lo idéntico y lo diferente: idéntico el que lleva el mismo aparato sexual y diferente el que lleva un aparato sexual distinto (Héritier, 1994, en Castro-Leal, 1995:56).

<sup>10</sup> La mujer, como figura de alteridad, surge a partir del miedo a su anatomía diferente, razón por la que se ha satanizado su cuerpo. Ésta ha sido transformada en un monstruo devorador del hombre, siendo una de sus materializaciones la construcción de la mujer fatal (*femme fatale*) durante el siglo XIX en Europa. Véanse, entre otros textos, Miguel Cortés, “La amenaza seductora o la mujer castradora”, en *Orden y caos*, 1996:41-92; y Jean Delumeau, “Los agentes de Satán III.- La mujer”, en *El miedo en Occidente*, 2005:471-531.

ser imaginaria o real. Véanse, por ejemplo, los seres monstruosos anteriores al orden de la cultura y a lo humano; los seres humanos que se caracterizan por sus ausencias culturales, y que rayan en la naturaleza, pero que son susceptibles de civilizarse;<sup>11</sup> o los locos como sinónimo del deseo sin prohibición.

Recapitulando, la dinámica de la alteridad puede corresponder a una de las dinámicas del inconsciente: lo ominoso. El “otro” es aquella figura que ha sido modelada por el inconsciente, de tal manera que es una figura familiar e íntima, pero que ha sido negada por efecto de la represión, volviéndola extraña e inquietante.

Ante la presencia del “otro” se reactivan esos contenidos latentes inconscientes que vuelven de la represión para instaurarse en la realidad. Por su propia condición de desconocido, el “otro” recuerda los miedos y deseos infantiles. Pero es la cultura la que ha sabido conducir ese material devenido consciente: lo ha desplazado a los “otros”, invistiéndolos libidinalmente, tal investidura recae en su cuerpo y sus manifestaciones, como la sexualidad. Y, al mismo tiempo, a través de la proyección del material reprimido este es contenido.

La alteridad se construye con los deseos reprimidos y en oposición a las normas culturales, pues éstas se basan en la represión. Es así que la imagen del “otro” será una imagen deformada, pues al inconsciente no le interesa la realidad, sólo el deseo, que puede revestir incluso imágenes monstruosas, expresando la total oposición que existe entre un grupo y otro.

Aunque el material con que se construye la diferencia es básicamente el mismo, cada grupo le da su especificidad, la cual se basa en la ideología propia. De tal manera que, si la embriaguez es una de las críticas hecha a un grupo, ésta va a estar revestida de formas y simbolismos particulares, como también sucederá con otras representaciones.

---

<sup>11</sup> Estoy pensando en los gigantes de los nahuas y en los chichimecas, véase el capítulo 2.

A partir de la aplicación del psicoanálisis a un tema que constituye un fenómeno marginal como la alteridad ubicado en una cultura del pasado, se desprende que esta investigación esté en íntima relación con lo que se ha llamado “historia de las mentalidades”, siendo uno de sus objetos de estudio “las costumbres y lo que de inconsciente entrañan” (Berenzon, 2000:114). De tal manera, señala Boris Berenzon (*ibid*:120), el psicoanálisis puede ser un auxiliar importante cuando se busca “la causa profunda de los actos de hombres del pasado...”.<sup>12</sup>

Con base en las anteriores consideraciones teóricas, se explicará uno de los aspectos -el más profundo: el inconsciente- de la construcción de la diferencia entre los nahuas prehispánicos, mostrando que las figuras de sexualidad desbordante, impulsos sin control, animalidad, embriaguez, desnudez y locura, entre otras, fueron temas transgresores entre los nahuas, las cuales constituyeron representaciones que revistieron a la alteridad. A través del reflejo del “otro” otomí o cuexteca, por mencionar a los más representativos, se puede percibir el imaginario nahua.<sup>13</sup>

Si acentuamos la mirada en las prohibiciones de una sociedad y en la manera en que son proyectadas -a través del cause institucional-, podemos inferir cuáles son los deseos sobre los que se ha impuesto su cultura. Otra forma de acercarnos a lo mismo, es a través del estudio de las representaciones imputadas al rechazado socialmente, el cual podrá tener equivalentes al exterior de la propia sociedad que se estudie.

---

<sup>12</sup> Recuérdese lo que se dijo en la introducción sobre la aplicación del psicoanálisis en la historia.

<sup>13</sup> Y nos podríamos atrever a decir que algunos rasgos del inconsciente del nahua del siglo XVI.

## 1.2 Representaciones sociales

...el uso de la noción de representación social no se refiere a comprender el universo de los procesos cognitivos, sino el de lo *simbólico*, de esta imbricación curiosa entre pertenencia al grupo, emociones y procesos cognitivos. Observar una representación social es observar el proceso por el cual un grupo se define, regula y compara con otros.

Di Giacomo, “Teoría y métodos de análisis de las representaciones sociales”, 1987:295

### 1.2.1 ¿Qué son las representaciones sociales?

El concepto de representación social funda sus raíces en la escuela sociológica francesa de finales del siglo XIX, al tiempo que se separa de ellas. Émile Durkheim (1898) es el primero que utiliza el término “representación colectiva”, tratando de constituir a ésta en objeto de estudio autónomo. Con este concepto, Durkheim quería señalar la especificidad del pensamiento colectivo en relación al pensamiento individual. Así como la representación individual debe de ser considerada como un fenómeno puramente psíquico, la representación colectiva no se reduce a la representación de los individuos que componen la sociedad. De forma más precisa, la representación colectiva es uno de los medios por los cuales se afirma la primacía de lo social sobre lo individual (Herzlich, 1975:391). En palabras de Durkheim, “la representación es la construcción que hace la gente o los grupos acerca de objetos o de realidades que los afectan” (Jodelet, 2003b:125).

Es en los años 60 cuando Serge Moscovici (1961) elaboró el concepto de representación social y su formulación teórica, a partir del estudio de la imagen que tenían los franceses sobre el psicoanálisis. La finalidad de este psicólogo social fue la de reformular en términos psicosociales el concepto durkheimiano de representación colectiva. Según Moscovici, el concepto de representación social difiere del de representación colectiva en que el primero

tiene un carácter más dinámico. Las representaciones sociales no son sólo productos mentales, sino que son construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de las interacciones sociales. Moscovici (1981:181) las define como un "conjunto de conceptos, declaraciones y explicaciones originadas en la vida cotidiana, en el curso de las comunicaciones interindividuales. Equivalen, en nuestra sociedad, a los mitos y sistemas de creencias de las sociedades tradicionales; puede, incluso, afirmarse que son la versión contemporánea del sentido común".

La representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social (Moscovici, 1979:17 y 18).

Menciona Di Giacomo (1987:278) que la intención de Moscovici es clara: mostrar cómo las dimensiones ideológicas de la vida en colectividad - por ejemplo, las orientaciones religiosas o políticas- afectan a la interpretación que hacemos de la realidad; cómo determinan los juicios sobre las personas y objetos. Son el origen de emociones que están unidas a esos juicios y guían comportamientos. Y, de acuerdo con el autor, la tesis moscoviciana se puede simplificar de la siguiente manera: "Los grupos humanos constituyen sobre ellos mismos, los otros y los eventos que viven, explicaciones cuyo objetivo no es científico, sino práctico: ayudar a la regulación de comportamientos intra e intergrupales".

De acuerdo con Brewer y Kramer (1984) (en Páez y Ayestaran, 1987:221), las representaciones sociales son "la estructura y contenido [...] de las creencias compartidas, imágenes y sentimientos que las personas de una sociedad particular poseen sobre los diferentes subgrupos o categorías reconocidas socialmente".

Las representaciones sociales son la forma "vulgarizada" de las ideologías en el discurso común; se trata del discurso ideológico no

institucionalizado, a diferencia de la ideología, que no es sólo un conjunto de representaciones, sino también una serie de instituciones que producen el discurso de legitimación y una serie de prácticas que lo concretan. Las representaciones sociales son una parte del conocimiento del sentido común, del folklore, de las morales y de las normas, pero no dejan de estar estructuradas con base en las representaciones de la ideología dominante (Páez, 1987:297 y 298).

Éstas clasifican a los objetos sociales, los explican y evalúan sus características a partir del discurso y creencias de sentido común. Este conocimiento clasificatorio, evaluatorio y explicativo de sentido común sirve para guiar las interacciones humanas. Estas representaciones constituyen una realidad social en la medida que conforman y se apoyan sobre fenómenos recurrentes y considerados colectivamente como reales (Moscovici, 1976, en *ibid*:300). En esta misma tónica, dice Di Giacomo (1981) (en *ibid*:317) que las representaciones sociales son modelos imaginarios de evaluación, de categorización y de explicación de las relaciones entre objetos sociales, particularmente entre grupos, que conducen hacia normas y decisiones colectivas de acción. Y precisamente para Páez y Ayestaran (1987:221), la versión más acotada de la teoría de las representaciones sociales se refiere a las representaciones intergrupos, esto es, a las representaciones sobre exogrupos y endogrupos construidas por el grupo de pertenencia y referencia.

Las representaciones sociales son una modalidad del pensamiento originadas al interior de relaciones colectivas cotidianas con la finalidad de hacer inteligible lo desconocido. Uno de los puntos relevantes de esta teoría es la vinculación que hace entre lo individual, lo mental y lo colectivo. La representación social implica una formulación mental y simbólica sobre un objeto físico o social con base en la ideología dominante; esta fabricación es posteriormente proyectada al exterior y compartida por un grupo.

Es la relación entre grupos uno de los ambientes favorables para el surgimiento de representaciones sociales. Éstas determinan las actitudes y

dirigen los comportamientos sociales con respecto a la definición de un grupo y la de los demás. Es así que el conocimiento común depositado en creencias, imágenes, incluso las emociones suscitadas por un determinado objeto, son puestas en escena en las representaciones. A continuación se explicará el proceso de formación de la representación social.

### **1.2.2 Proceso de construcción de la representación social y factores que determinan su emergencia**

La representación social se forma a partir de los procesos de *objetivación* y de *anclaje* que se llevan a cabo sobre un objeto o un discurso ideológico científico. La primera fase en la formación de una representación social es la objetivación. Se trata del proceso mediante el cual se materializa el conocimiento en objetos concretos. En esta fase se retienen selectivamente elementos, se reorganizan libremente y se estructura un modelo figurativo. Los conceptos se ontologizan, se materializan, y toman vida automáticamente (Páez, 1987:299).

La fase de objetivación está conformada por varios pasos. El primero es la *construcción selectiva*: la representación social se forma reteniendo selectivamente elementos que son después libremente reorganizados. Esto se da junto a un proceso de “descontextualización” del discurso, vale decir, éste se abstrae de sus condiciones de producción, del aparato ideológico y del supuesto emisor, así como de las características del objeto-contenido de la información (*ibid*:307).

En un segundo paso el discurso se estructura y se objetiviza en un esquema, llamado por Moscovici *esquema figurativo* (de pensamiento), caracterizado por su carácter concreto y por su coherencia, formado por imágenes que integran la multiplicidad de las informaciones circulantes en la sociedad, así como el conjunto de sus experiencias individuales y colectivas.

Este esquema figurativo es el “núcleo central”<sup>14</sup> de la representación social (Herzlich, 1975:402 y 405; Páez, 1987:308). Una vez que los conceptos se transforman en categorías sociales del lenguaje que expresan la realidad, una vez que estos se ontologizan, se hablaría de la *naturalización*, tercer paso de la objetivación (Moscovici y Hewstone, 1984, en Páez, 1987:309); y es precisamente la materialización de los conceptos una condición de estabilización de lo real (Berger y Luckman, 1979 en *ibid*:310).

Las características más sobresalientes de un objeto o un discurso son abstraídas por la colectividad receptora, despojándolas del contexto de su producción y del discurso ideológico que las sustenta; posteriormente se reelabora el concepto mentalmente para hacerlo comprensible de la forma más sencilla y coherente. Pero el grupo no se sustrae de la cultura en la construcción del esquema figurativo, sino que ésta lo dota de la “materia prima” para tal efecto y del espacio para la circulación de las representaciones sociales (Jodelet, 2003b:117).

El segundo proceso de formación y funcionamiento de la representación social es el proceso de *anclaje*, visto como una prolongación de la objetivación. El sistema de conocimientos de la representación se ancla en la realidad social, atribuyéndosele una funcionalidad y un rol regulador de la interacción grupal. El anclaje aparece como una asignación de sentido de la representación social: se constituye una red de significados alrededor del esquema figurativo de la representación social, insertándola y relacionándola con otros elementos del universo simbólico. Se enraiza la representación social en las relaciones intergrupo mediante una atribución de sentido en el seno de éstas. Y al entrar en contacto una nueva representación social con los sistemas de representación social existentes, dicha representación va a innovar y a modificar las antiguas representaciones sociales, pero también ésta se transforma en un marco de interpretación de la realidad y ayuda a construirla (Herzlich, 1975:405; Páez, 1987:299, 312 y 313).

---

<sup>14</sup> Término acuñado por Abric (1982) (Di Giacomo, 1987:282).

Serge Moscovici observa que la construcción de la representación social siempre se efectúa de la misma forma: las informaciones privilegiadas son en primer lugar seleccionadas y retiradas de su contexto; esas informaciones son luego reorganizadas en un esquema figurativo y nuevamente integradas a la cultura del grupo en cuestión, dotándolas de sentido. Durante esa fase de “reconstrucción”, el concepto se convierte en metáfora, imagen y/o representación (Di Giacomo, 1987:279).

La representación social objetivada, naturalizada y anclada, es utilizada para elaborar, interpretar, clasificar, orientar y justificar los comportamientos (Páez, 1987:299).

Se acaba de mencionar el proceso de formación de la representación social, pero es necesario también referirse a los momentos y contextos propicios en los que emergen las representaciones. Como ya se anticipó, la relación entre grupos favorece su producción, y básicamente el tipo de relación que se establezca entre éstos determinará el tipo de representación que genere un grupo sobre él mismo y sobre los otros. Asimismo, todo cambio en el comportamiento intergrupal determina un cambio en la representación cognitiva y evaluativa del endo y exogrupo (Deschamps, 1984 en Páez y Ayestaran, 1987:230).

Los grupos en pugna van a fabricar representaciones sociales negativas sobre sus enemigos. Mientras que sobre sí mismos se construyen una autoimagen exaltada (ideal de grupo) y se incluyen bajo el proyecto civilizatorio que consideran verdadero; los otros serán descalificados, atribuyéndoles las transgresiones de las normas culturales de los primeros. Situación diferente es la que establecen los grupos que guardan una relación de fraternidad e igualdad entre ellos, quienes construirán representaciones sociales más benignas para con sus vecinos.

Como ciertamente ha comentado Moscovici (1982), las representaciones sociales emergen en momentos de crisis y conflictos (Páez, 1987:300), y éstos son detonantes en la aparición de estereotipos (Moscovici, 1976, en Páez y

Ayestaran, 1987:230). Esto quiere decir que la identidad de un pueblo, depositada en representaciones sociales, se puede hacer manifiesta cuando es amenazada o puesta en duda, o cuando se busca justificar el dominio de un grupo sobre otro.<sup>15</sup>

La representación social basada en un conflicto es sociocéntrica, es decir, diferencia claramente entre grupo interno y grupo externo, asignando masivamente rasgos positivos al primero y negativos al segundo. Este fenómeno del sociocentrismo (etnocentrismo) está muy extendido culturalmente (Doise, 1878, en Páez y Ayestaran, 1987:230).

Pero también señalan Páez y Ayestaran que la existencia del conflicto no es un criterio indispensable para la aparición de representaciones estereotipadas favorables al endogrupo. La mera conciencia de los sujetos de formar parte de una misma categoría o grupo social facilita este hecho. Existe una tendencia a favorecer el endogrupo sobre el exogrupo, en el sentido de maximizar la diferencia entre lo propio y lo extraño (*ibid*:232 y 233); y siempre las representaciones que tendrá un grupo de los otros se formarán con relación a las suyas, dando cuenta del impacto de la ideología dominante o de las posibilidades de distanciamiento con respecto a ella (Herzlich, 1975:398).

En la misma línea, la teoría de la categorización social, que también surge desde la psicología, apunta que en las interacciones entre grupos o miembros de grupos, entran en juego el papel de la identidad social y la necesidad de un grupo de separarse de los miembros de otros, en términos de una clasificación social negativa. Además, la literatura antropológica ha demostrado que la identidad se construye a través de la alteridad (Jodelet, 2003a:126).

Abriré un pequeño paréntesis para explicar el proceso de “categorización”, el cual no está desligado de la representación social y es útil

---

<sup>15</sup> Tal afirmación puede dar una explicación a la relación que mantuvieron los mexicas y los cuextecas, que fue de rivalidad, y que se expresó muy bien en las representaciones que hicieron los primeros de los segundos. Mientras que los cuextecas fueron considerados borrachos e impúdicos por los mexicas, éstos se opusieron rotundamente a tales comportamientos. Lo anterior se tratará ampliamente en el capítulo 3.

para entender las relaciones intergrupales. La categorización es el proceso de formación de clases o subconjuntos, y se define como el hecho de reunir los estímulos en un grupo o clase determinados, que provoca la acentuación de diferencias entre clases -efecto de contraste- y de semejanzas en el interior de una misma clase -efecto de asimilación- (Páez y Ayestaran, 1987:224).

Al momento de clasificar los estímulos -positivos y negativos- en diferentes clases -o grupos sociales o étnicos, por ejemplo-, las diferencias o estímulos negativos de los otros grupos serán realzados (contraste) igualmente que las semejanzas o estímulos positivos del propio grupo (asimilación). Lo que define a un grupo sobre otros son sus semejanzas en oposición a las diferencias de los demás. Al categorizarse como grupo, las personas tratan de mantener una identidad social positiva mediante un proceso de comparación social, afirmando la superioridad de su endogrupo sobre los exogrupos (*ibid*:233).

En este proceso de comparación, los hechos considerados negativos de los otros grupos se vuelven más sobresalientes para el grupo observador -color de la piel, diferencias culturales en la manera de actuar, actos “desviados”-, de tal manera que se procesan más rápido y se juzgan más polarizadamente, provocando la formación de estereotipos (Taylor y Fiske, 1978; Hamilton, 1979, en *ibid*:234) y reforzando la diferencia entre grupos.

Uno de los efectos del proceso de categorización o de clasificación es que, como resultado de la estereotipia, los individuos que son miembros del grupo social al que se aplica el estereotipo son juzgados más semejantes entre sí únicamente con respecto a ciertos atributos, a saber, aquellos referidos a las características preconcebidas que forman parte del estereotipo culturalmente aceptado de su grupo. En otras palabras, se percibe a los individuos de un grupo étnico como más semejantes entre sí en relación a los rasgos que forman parte del estereotipo de grupo que en relación a los rasgos

que no se consideran como característicos de dicho grupo<sup>16</sup> (Páez y Ayestaran, 1987:226).

Es a partir de los procesos psicológicos de categorización y atribución, entre otros, articulados con la normalización, la circulación de información grupal y la polarización grupal -aspectos sociales-, como se crean las representaciones. Éstas emergen de procesos cognitivos individuales, pero enraizados en la producción grupal de formas de pensamiento y en la interacción grupal, determinados por la ideología dominante (*ibid*:262).

### **1.2.3 Características y funcionalidad de las representaciones sociales**

Una vez que el núcleo de la representación social, el esquema figurativo, se inserta en la realidad social, la representación es dotada de sentido y de funcionalidad dentro de un contexto simbólico. Básicamente sirve como productora y guía de los comportamientos entre personas y grupos; también como eje de la identidad y diferenciador étnico. Las representaciones justifican el comportamiento, autojustificando al grupo propio y proporcionando una imagen distorsionada del otro (Doise, 1983, en Páez y Ayestaran, 1987:229). Debido a que un grupo, con base en su ideología, se autorepresenta positivamente y se exalta con respecto a otros, éstos se le deben oponer por medio de su asignación de los comportamientos reprobados del primero, quien así les dota de una imagen negativa a partir de un orden moral y social que considera como ideal.

Las representaciones sociales pueden revestir la forma de creencias y estereotipos. Para que ciertas creencias tengan las características de las

---

<sup>16</sup> J. Dollard (1937) (en Devereux, 1965:32, nota 1) señala que el negro del Sur de E.U. debe conformarse con la imagen estereotipada que se ha hecho de él el blanco. Debe volverse humilde, irresponsable, confiado, sexualmente inmoral, ridículo, etc.; su conducta es diferente de la que es "digna de un blanco". De hecho, la policía de los estados del sur tolera en el negro un comportamiento que castigaría en un blanco. Si un blanco hiere a otro blanco es detenido; pero si un negro hace lo mismo contra otro negro algunas veces no es arrestado, porque exhibe precisamente el género de comportamiento que se espera de él. Y se espera tal comportamiento de éste porque se necesita justificar el *statu quo* de la relación de desigualdad y discriminación entre blancos y negros.

representaciones, deben centrarse en objetos sociales -grupos, roles, instituciones- (Páez, 1987:300). En el caso de los estereotipos grupales, estos son una de las formas más frecuentes de las representaciones sociales (Páez y Ayestaran, 1987:221); debido a esto me detendré un poco para abordarlos.

Se puede definir al estereotipo como una imagen mental simplificada de una categoría de personas, grupo o institución, compartida en sus características esenciales por un gran número de personas (Tajfel, 1984, en Páez y Ayestaran, 1987:222). Un concepto cercano al estereotipo es el de prejuicio, que puede definirse como un juicio no comprobado, de carácter favorable o desfavorable, acerca de una persona o grupo, tendiente a la acción en un sentido congruente. El prejuicio implica también la adscripción al grupo de un valor positivo o negativo, de un componente afectivo o sentimental (Páez y Ayestaran, 1987:222).

En la misma tónica, en su estudio sobre la construcción del indio como bárbaro, Alicia Barabas (2000:9) explica que tal concepto puede ser entendido como un conjunto de representaciones que el sujeto observador se forma sobre el Otro diferente, con mayor o menor independencia de las características de lo observado.

Un estereotipo es una representación social sobre los rasgos típicos de un grupo, categoría o clase social, basados en las relaciones sociales y en los valores del grupo que lo produce. Los procesos afectivos y desigualdades sociales son elementos que determinan su formación, y en el caso de los primeros, juegan un rol de facilitación del recuerdo; pero también corresponden a una prolongación natural de ciertos procesos cognitivos (Páez y Ayestaran, 1987:222, 223, 238 y 239).

Así como se construyen representaciones sociales de las teorías (Moscovici, 1961) o fenómenos como la enfermedad mental (Jodelet, 1989), el estereotipo es el tipo específico de representación social que se fabrica sobre las características o rasgos típicos de un grupo social o étnico. Los rotuladores del estereotipo retienen los aspectos que más les impacta, y así

generan una imagen simplificada y descontextualizada del grupo de personas en cuestión. Se puede decir que todo estereotipo es una representación social, pero no toda representación social es un estereotipo.

El ser humano está dotado, de forma innata, de una estructura mental para producir representaciones sociales del tipo de los estereotipos. La tendencia mental de manifestar estas representaciones estereotipadas es de manera dicotómica, en forma de oposiciones, como ya se había hecho mención; pero esta operación mental está articulada y enmarcada por la ideología, las relaciones sociales, los valores y normas grupales, y los procesos afectivos.

Según Moscovici (1976) (en Páez y Ayesteran, 1987:232), el carácter bipolar que frecuentemente caracteriza las actitudes y el campo representacional de un grupo en relación a otro, se explica por un mecanismo de búsqueda de equilibrio cognitivo y consenso colectivo. Para mantener una unidad no contradictoria, equilibrada, se tiende a realizar agrupaciones en dos únicas clases. Por otra parte, la relación entre estas dos categorías claramente definidas debe ser de exclusión: lo que se le puede atribuir a una no puede ser atribuido a la otra. La función de esta polarización cognitiva sería el delimitar el grupo interno y el externo, el dentro y el fuera.

Todo sujeto, al definir su pertenencia o identidad grupal positiva lo hace en relación a un elemento opuesto -el yo se forma diferenciándose del no-yo. La fuerte estereotipación bicategorial permite, al erigir barreras claras entre “ellos” y “nosotros”, crear un sentido reforzado de la identidad (*idem*). Como proceso general, la identidad se forma a partir de una identificación negativa, en vez de definirse por lo que se es, se define a partir de lo que no se es. Por tal motivo, es conveniente retomar la definición que dan Carlos Aguado y María Portal (1992:47) de identidad, la cual conciben como “un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad”. Ésta agrupa tres experiencias: la que tiene que ver con la

conservación o reproducción; la referente a la diferenciación y la de identificación (*ibid*:45).

Las identificaciones de un grupo pueden concebirse como representaciones sociales, las cuales conforman una parte del discurso ideológico de una sociedad. Asimismo, la manera de preservar la identidad es por medio de la ideología, que es una parte de la cultura. Esto es, reproducir una identidad particular implica tener un “lugar” desde donde apropiarse y ordenar la experiencia vivida (*ibid*:42 y 47).

La identidad de un pueblo va a estar concebida según las características ideológicas de su cultura. Esto quiere decir que, el ideal moral y social, la religión, la lengua, la idea del ser humano y de su cuerpo, entre otros aspectos, que conforman la identidad de un grupo, están delineados según su ideología. Y pensar la identidad como un proceso de construcción histórica realza el papel que tiene la tradición como factor esencial en la reproducción cultural.

Habiendo expuesto algunas ideas sobre el estereotipo y su rol en la relación intergrupal y sobre la identidad, mencionaré las características y funciones de las representaciones sociales. El saber de la representación se construye dentro de prácticas discursivas que van atravesando la sociedad; su vehículo de expresión es el lenguaje (Jodelet, 2003b:125); y su estilo verbal se caracteriza por la reiteración y la redundancia, que unifica el conocimiento en términos estereotipados y lo traduce a esquemas comunes (Páez, 1987:303).

A nivel de contenido, las representaciones sociales se caracterizan por ser una actitud hacia el objeto, un conjunto de conocimientos sobre este objeto social y una serie de temas organizados jerárquicamente en un campo de representaciones sociales (*ibid*:305). La representación no sólo permite explicar algo nuevo, interpretar y construir la realidad, sino que también familiarizar lo extraño, al insertar esas representaciones en los antiguos sistemas sociocognitivos (*ibid*:315).

La dimensión afectiva, la normativa y valorativa, y las experiencias individuales y colectivas están involucradas en el contenido de la representación social (Herzlich, 1975:407; Páez, 1987:302). En la pesquisa emprendida por Moscovici (1961) sobre la representación del psicoanálisis, los franceses excluían la libido de tal representación -a pesar de ser un aspecto fundamental de la teoría psicoanalítica; este hecho está vinculado al conjunto de valores y normas concernientes a la sexualidad de los años 60 en Francia. Esto pone de manifiesto que las representaciones sociales dependen de las condiciones sociales e históricas del grupo que las produce (Herzlich, 1975:407).

La aplicación de la formulación teórica de la representación social en un fenómeno social de un periodo específico histórico puede dar cuenta de la mentalidad de esa época y del sistema de valores y comportamientos que regían la interacción cotidiana. Es de esta manera que Denise Jodelet (2003a:99) propone “la noción de representación social como lugar privilegiado de convergencia y de apoyo mutuo entre historia y psicología”.

También es indudable el carácter social de las representaciones por varios motivos: contribuyen a definir un grupo social en su especificidad; son uno de los instrumentos gracias al cual el individuo, o el grupo, aprehende su entorno; definen el lugar de cada sujeto en el mundo social; constituyen un sistema de referencia individual y grupal; son uno de los niveles donde las estructuras sociales le son accesibles a los sujetos; y porque las representaciones desempeñan un papel en la formación de las comunicaciones y de las conductas sociales (Herzlich, 1975:395 y 396; Páez y Ayestaran, 1987:233).

De acuerdo con Di Giacomo (1987:284 y 285), las características de las representaciones sociales son las siguientes:

- 1) Para que un conjunto de opiniones sea identificado como una representación social debe cubrir tres criterios: que esté *estructurado*; que

comparta *elementos emocionales* hacia el elemento en cuestión; y que esté unido a *comportamientos específicos*.

- 2) Una representación social es un conjunto estructurado de tipo *modélico*, es decir, permite integrar elementos nuevos del ambiente.
- 3) Una representación social es un conjunto estructurado *no aleatorio*. Esto quiere decir que es un conjunto de orientaciones ideológicas del grupo relacionadas con su realidad social. En este sentido, se pueden considerar como teorías sobre la sociedad y el hombre que son compartidas por colectividades (Páez, 1987:316).

Las representaciones sociales de los exogrupos se crean para responder a tres necesidades (*ibid*:300):

- 1) El intento de clasificar y comprender acontecimientos a gran escala, complejos y normalmente dolorosos.
- 2) La justificación de acciones cometidas o planeadas contra exogrupos. Doise señala que la representación del grupo externo sostiene y refuerza, en el plano simbólico, la conducta de discriminación con respecto a éste (Herzlich, 1975:414).
- 3) Una diferenciación positiva del endogrupo respecto de ciertos exogrupos, en un momento en que se percibe que esa diferenciación se hace insegura o se erosiona; o cuando la diferenciación no es positiva y se percibe que existen condiciones sociales que proporcionan una posibilidad de cambio de la situación. Estas tres funciones son las de *causalidad*, *justificación* y *diferenciación social*, respectivamente (Tajfel, 1984, en *idem*).

Resumiendo, las cuatro funciones que cumplen las representaciones sociales de acuerdo con los teóricos son (Giménez, 2005:85 y 86): 1) *cognitiva*, debido a que constituyen el esquema de percepción a través del cual los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad; 2) *identificadora*, ya que las representaciones sociales definen en última instancia la identidad social y permiten salvaguardar la especificidad de los grupos; 3) de *orientación*, en cuanto que constituyen guías potenciales de los

comportamientos y de las prácticas; y 4) *justificadora*, en cuanto permiten explicar, justificar o legitimar *a posteriori* las tomas de posición y los comportamientos.

Los fenómenos culturales no pueden concebirse de manera aislada, pensando que son puras construcciones sociales, también hay que voltear la mirada hacia lo mental. Si bien el fenómeno de la alteridad se construye en la interacción entre grupos y entre personas, la elaboración psicológica ocupa un lugar importante, igualmente la parte afectiva. Claro que estas construcciones, una vez que fueron estructuradas en la mente, son insertadas en lo social, dotándolas de significado con base en la ideología grupal.

Aunque la teoría de las representaciones sociales no contempla tanto la noción del inconsciente en su estudio (Jodelet, 2003a:107), es innegable que en la formulación de los estereotipos se encuentra presente. Durante el proceso de construcción de la representación, en el momento en que se seleccionan los aspectos de una persona u otro grupo ¿por qué provocan mayor impacto unos elementos culturales que otros? Porque son los que ponen más en contacto con lo reprimido, que provoca perturbación, pero que estimula el deseo.

La representación social no sólo da cuenta del sistema de valores y comportamientos de una sociedad, sino también de sus prohibiciones, aspectos que han sido negados culturalmente y que se hallan depositados en el inconsciente, pero que salen a la luz ante la presencia de ciertas personas, grupos, eventos o situaciones, activándose el miedo, la angustia, el desagrado y la vergüenza.

La importancia de abordar las críticas que lanzaron los nahuas contra otros grupos étnicos como representaciones sociales reside en su función de ser orientadoras y justificadoras de los comportamientos de una colectividad, y cómo éstas permiten establecer una identidad cuando se viven situaciones de conflicto. Pero la identidad grupal también se construye a través de un

efecto de espejeo propiciado por otro grupo, el cual permite elaborar una identificación negativa, esto es, un grupo se define a partir de lo que no se es, a partir de la alteridad; asimismo, se salvaguarda la especificidad grupal.

Así como las estructuras psíquicas no son inmutables y se modelan a partir de los ideales, valores, normas y prohibiciones de un grupo, esto es, a partir de la ideología, el contenido de las representaciones sociales también está determinado por el devenir histórico y cultural. Aunque su proceso de elaboración es el mismo, cada sociedad las va a construir con base en sus propios referentes culturales e ideológicos. La convergencia de la historia, la psicología y la antropología permite introducirnos en la mentalidad de una sociedad pretérita, esto es, permite palpar sus motivaciones, deseos y temores más profundos.

### **1.3 El miedo**

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.

Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, 1987:528

En este apartado pretendo exponer primeramente las dos posiciones desde las que ha sido abordado el estudio del miedo, con el fin de caracterizar aquella en la que me ubico y oponerla a la otra postura. También considero necesario dar cuenta de las diferentes intensidades del miedo tal y como éstas se reflejan en los variados conceptos españoles. De manera general, el vocablo miedo puede agrupar a todas las manifestaciones que son producidas por éste, pero es demasiado vago y superficial cuando se quieren resaltar los diversos matices e intensidades de las expresiones humanas de miedo, atendiendo también al tipo de fuente inductora de dicha emoción -si la hubiera.

El miedo al “otro” es procesado desde diferentes tipos de miedo: angustia -no se conocen las intenciones de la alteridad-, terror -la propia cultura estigmatiza a los diferentes, de tal manera que su presencia causa sobresalto, pues está significando desorden, que afecta el equilibrio y bienestar de la sociedad-, desagrado -debido a que el “otro” se asocia con la transgresión social y moral, su amenaza del quebrantamiento de la norma provoca repulsión-, vergüenza -que está en íntima relación con el desagrado.

En la presente pesquisa no se estudian los miedos entre los antiguos nahuas mas que uno: el miedo al “otro”, y en tal especificidad he abordado los contextos, situaciones y prácticas sociales en los que está involucrado el miedo, mas no me he avocado a la revisión de los vocablos nahuas que refieren a tal emoción, lo cual será tema de investigación posterior.

Como punto de partida para comenzar con la exposición de este apartado, y adelantándome a algunas ideas que serán expresadas más adelante, propongo enseguida una definición del miedo cuyo eje es la visión construccionista del miedo. 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, siendo muchas veces el núcleo de tales aspectos. Si el miedo se reproduce a través de las instituciones y las relaciones sociales, una manera más efectiva de hacerlo es a través de la introyección de tal estructura en la psique. Al presenciar una infracción o por su simple recuerdo, se activa en el sujeto el desagrado ante tal hecho y al infractor mismo, así como el miedo al castigo.

Aunque los construccionistas moderados reconocen que la manifestación fisiológica del miedo es la parte invariable a todo el género

humano, este aspecto no puede afirmarse tan categóricamente, pues la fisiología como la biología humana están culturalizadas, ideologizadas.<sup>17</sup>

### 1.3.1 Naturalistas y construccionistas

El miedo, sea nombrado como sentimiento o emoción -más adelante se establece una diferencia entre ambas-, ha sido estudiado desde diversas disciplinas y se le ha reconocido como una experiencia que ha acompañado al ser humano desde sus orígenes. El miedo “nació con el hombre en la más remota de las edades” y “[lo] acompaña durante toda [su] existencia” (Delpierre, 1974, en Delumeau, 2005:21).

La visión que predominó en el estudio del miedo hasta una época muy reciente, corresponde a aquella de la biología y la psicología experimental. Con frecuencia atribuye el origen del miedo a factores genéticos, innatos, cuya función primordial subyace en los mecanismos de supervivencia y evolución de la especie humana -y de las no-humanas-, de suerte que hace tener al miedo un carácter universal que se presenta en todos los seres vivos, grupos sociales y en cualquier época. Esta perspectiva se le conoce como naturalista o biologicista. Su atención está centrada 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 (Luna, 2005:21).

Esta corriente considera que los mecanismos neurológicos y el diseño fisiológico del miedo son compartidos por los miembros de la especie humana, sin importar cultura. El miedo se genera a partir de una segregación bioquímica o de la activación de mecanismos autónomos; de ahí que el miedo sea entonces un sentimiento con carácter universal, con fundamentos naturales y hereditarios en toda la especie humana (Ekman, 1994; Kemper, 1990, en *idem*).

---

<sup>17</sup> En el náhuatl del siglo XVI, la voz *quacecepeca* refiere a “estar horrorizado, espantado” (Siméon, 2002:395), pero literalmente significa tener la cabeza entumecida.

Un representante de la corriente naturalista es el caso del psicólogo Jeffrey Grey (1993:16 y 39), quien considera al miedo como un estado del sistema neuroendocrino que surge en determinadas condiciones y se manifiesta por ciertas formas de comportamiento. Menciona que tal estado, sin duda, debe tener concomitantes subjetivas, pero éstas son conocidas únicamente por la persona que experimenta el miedo, y son, por tanto, de escaso valor para la indagación científica. No obstante, reconoce el factor cultural como modificante de la expresión del miedo o la ira, comentando que tales expresiones son mayormente reconocibles por los sujetos que comparten la misma cultura; mientras que el porcentaje de reconocimiento de la expresión será menor en culturas ajenas a la que representa las expresiones.

En contraposición, y desde una perspectiva sociológica o antropológica, hay quienes sostienen que el miedo y el resto de las emociones son productos culturales, de forma tal que el miedo es una emoción construida socioculturalmente y responde a patrones y normas culturales particulares de los diversos grupos sociales, lo que tiene que ver con las prescripciones sociales, principios morales, valores y normas específicas de determinado grupo social (Luna, *op. cit.*:9).

Esta perspectiva es la construccionista, que se separa totalmente de la visión biologicista al considerar al miedo como una construcción cultural. Pero una fracción de los que representan esta postura ha adoptado una posición moderada o no radical, considerando que las emociones tienen que ver tanto con nuestra naturaleza biológica como con nuestra cultura. Ésta afirma que todos los seres humanos contamos con un substrato neurofisiológico en el que descansa nuestra capacidad de sentir, pero que esta 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 daño

físico. Esta tesis se puede observar muy bien con relación a la noche y a la soledad (*ibid*:17 y 27).

Tal postura ha criticado a la visión construccionista radical, señalando que ésta no explica suficientemente las relaciones de temor que viven los bebés y los animales con respecto a estar solos y a la oscuridad, cuyo fundamento sería más biológico. Son los miedos que más se acercan a la activación de los mecanismos autónomos e involuntarios de protección, ahí donde la cognición aparentemente no controla el mecanismo de activación y de ordenamiento de la reacción, al menos en el primer momento en que ocurre el estímulo amenazante (Luna, 2005:143 y 144).

Un ejemplo de construccionismo moderado sería el de Rogelio Luna (2005:144), quien en su estudio sobre el miedo en una comunidad de Guadalajara, determina miedos que son netamente culturales, como el producido por el diablo y las ánimas; y los miedos con un sustrato más biológico e innato, como los producidos por fenómenos naturales, que provocan temor ante el riesgo de la supervivencia física.

A pesar del acuerdo que parece haber entre los investigadores con respecto a la dimensión biológica y cultural del miedo, sobre todo con respecto a las “enigmáticas fobias de la primera infancia” (Freud, 2001b:157), como son las relativas a la soledad, oscuridad y las personas extrañas, Sigmund Freud (*ídem*) sostiene que no parecen ser innatas al ser humano, o sólo en medida muy limitada, sino que más bien podrían comprenderse como reacciones frente al peligro de la pérdida del objeto amado (la madre). Respecto de otros temores -a los animales pequeños, truenos, etc.-, quizás serían los restos mutilados de una preparación congénita para los peligros realistas, tan nítidamente conformada en otros animales.

Contrario a la hipótesis freudiana, y con base en la experimentación y comparación entre animales y niños, Hebb (en Grey, 1993:22) ha observado que el temor a los extraños comienza a manifestarse en el chimpancé hacia los cuatro meses de edad; mientras que el mismo tipo de miedo aparece en

los niños hacia los ocho meses de edad. Esto llevaría a juzgar innato el miedo a los extraños. Sin embargo, aduce Grey (*idem*), tal hecho depende del aprendizaje previo del reconocimiento de los individuos familiares, aspecto que no negaría del todo la proposición psicoanalítica sobre el peligro de la pérdida del objeto amado.

Del mismo parecer que Hebb son Marina y López (2005:225), quienes hablan de una psicología evolutiva del miedo. Para ellos, los miedos humanos a la separación y a los adultos extraños son comunes entre los ocho y veintidós meses; mientras que el miedo a los compañeros de la misma edad aparece algo más tarde; y el miedo a los animales y a la oscuridad todavía más tarde.

Una de las diferencias cruciales entre naturalistas y construccionistas es que los primeros plantean que la emoción es preexistente a la cultura. En este sentido, la cultura únicamente afecta en términos de modular su intensidad y acaso su expresión, pero no su génesis, la cual sería neurofisiológica (Luna, 2005:22).

Puede decirse que dentro de las disciplinas y subdisciplinas sociales que comparten la perspectiva construccionista no hay desacuerdo en que la expresión, diferenciación y evaluación de las emociones están directamente relacionadas con un orden moral específico, con un sistema de obligaciones y derechos enmarcados en convenciones de evaluación (Harré, 1986; Sommers, 1988, en *ibid*:23). Se comparte también la asunción de que existe una estrecha relación entre el surgimiento, la expresión y el control social de los sentimientos/emociones de acuerdo a la prescripción normativa de contextos sociales específicos (Gordon, 1990; Hochschild, 1990, en *idem*).

Aunque ponderan el rol de la cultura en la aparición del miedo, todos los construccionistas contemplan su manifestación fisiológica como invariable ante la situación de peligro o amenaza.<sup>18</sup> El miedo es una emoción provocada

---

<sup>18</sup> De acuerdo con Watson (en Grey, 1993:31), parece posible reagrupar todos los estímulos atemorizantes en cinco categorías generales: intensidad, novedad, “peligros evolutivos

por un peligro que amenaza nuestra conservación. Ante esta situación, el hipotálamo reacciona mediante una movilización global del organismo, que desencadena diversos tipos de comportamientos somáticos y provoca, en especial, modificaciones endocrinas, alterando fuertemente nuestro equilibrio físico y emocional de manera prolongada (Fernández y Ruiz, 2002:54; Delumeau, 2005:28).

Las manifestaciones neurofisiológicas típicas del miedo son: la aceleración del ritmo cardiaco, el incremento de la adrenalina en el torrente sanguíneo y una actitud de alerta; cuando el miedo es intenso se acompaña del “enchinamiento” de la piel, la erección de los cabellos y el impulso de huir o alejarse del objeto o fenómeno-inductor del miedo, genéticamente reconocible como peligroso (Mannoni, 1984:15).

Después de haber expuesto de manera general las dos visiones principales que estudian el miedo, se entiende -con las reservas necesarias- que los cambios fisiológicos desencadenados ante una amenaza difusa o real son innegables, correspondiendo a la manifestación biológica del miedo, pero su construcción, modelación, regulación y expresión son netamente culturales. En palabras de Norbert Elías (1987:528):

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 [...], 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. [De esta manera,] su intensidad, su forma y la función que cumplen en la organización espiritual del individuo dependen de la estructura de su sociedad...

El miedo tiene una funcionalidad que va más allá de la simple alerta y defensa ante las situaciones de peligro, responde a normas sociales, morales y valores específicos de un determinado grupo social o étnico. A través del miedo se instauran relaciones sociales y modos de comportamiento; y por

---

especiales”, estímulos procedentes de interacciones sociales, y estímulos atemorizantes condicionados. En el miedo a la novedad, la forma más evidente es el miedo a los extraños.

medio de la diferencia cultural, sus manifestaciones y efectos se presentan o no, de muy diferentes maneras según las construcciones imaginarias de cada grupo, escenificándose dentro de procesos sociales y culturales determinados (Jáidar, 2002:104 y 106).

### **1.3.2 Gradación del miedo**

Primeramente mencionaré la diferencia que han hecho algunos autores entre sentimiento y emoción, pues considero que su distinción es esencial para reforzar la manera en que abordo al miedo. Aunque en el habla coloquial se utilizan ambos conceptos indistintamente, tratándolos como sinónimos, algunos se han inclinado por considerar que el sentimiento es la sensación física interna, referida a la somatización de las emociones, las cuales son siempre una respuesta activa que emerge de la enculturación, de un proceso de valoración cognitiva (Menon, 2000; Bedford, 1986; Ratner, 2000, en Luna, 2005:23).

A decir de lo anterior, el sentimiento responde más a una experiencia fisiológica sentida individualmente, pero tal sensación es la misma en todas las personas. En oposición, la emoción se referiría más a una experiencia colectiva mediada por la cultura y elaborada mentalmente.

En su estudio detallado sobre los sentimientos, Agnes Heller (1989:119-121 y 125) establece una diferencia entre los sentimientos impulsivos y los afectos, y las emociones. Los primeros existen siempre y permanecen esencialmente idénticos a través de la humanidad, esto es, son universales. Al contrario, las emociones se caracterizan por ser: 1) “puramente sociales”, pues carecen de toda base biológica; 2) idiosincráticas, pues no todas las emociones están presentes en toda cultura, algunas se gestan en ciertas estructuras sociales y otras se desarrollan mejor en otras condiciones; 3) son siempre cognoscitivas y situacionales; 4) no requieren un estímulo, pueden referirse al pasado o al futuro.

Resulta muy interesante el vínculo que establece Heller (*ibid*:121) entre el sentimiento y la emoción en el establecimiento de la cultura, proposición que está muy ligada al psicoanálisis. Señala que para poder establecer una “coexistencia social”, la cultura se impone sobre los sentimientos innatos de los seres humanos, regulación que implica inevitablemente el desarrollo de algunas emociones, las cuales dependen del sistema de normas de una cultura. Esto es, por medio de su sublimación, los sentimientos impulsivos y los afectos devienen en emociones. Un ejemplo: el afecto sexual es sublimado o canalizado en amor, cuya concepción es diferente en cada momento histórico y sociedad.

Refiriéndose al miedo, la autora (*ibid*:126) señala que las emociones de miedo -a diferencia de los afectos de miedo- no tienen una expresión universal, sino una expresión idiosincrática.

Pasando al título de este apartado, en el habla cotidiana gravitan una serie de conceptos cuyo denominador común es su asociación con algo que produce miedo. Algunos conceptos claramente refieren a una intensidad mayor o menor del miedo, abarcando “una gama de emociones que van del temor y de la aprensión a los terrores más vivos” (Delumeau, 2005:30); otro par de conceptos señala una fuente de temor o amenaza imprecisa o determinada.

Empecemos por la diferencia que se establece entre la angustia y el miedo. Freud (2001b:127 y 154) es uno de los que ha señalado tal distinción. La angustia se genera como reacción frente a un estado de peligro y se vincula con la expectativa; es angustia ante algo. Se caracteriza por su indeterminación y ausencia de objeto, y hasta el uso lingüístico correcto le cambia el nombre cuando ha hallado un objeto, sustituyéndolo por el de miedo.

Luna (2005:145) denomina a la angustia “miedo abstracto”, indicando la ausencia de fuente de temor y la falta de razón aparente ante su manifestación. Menciona que este miedo es muy parecido a la sensación de

inquietud y que frecuentemente se conceptualiza como miedo precautorio: temor a que ocurra algo inesperado y amenazante; es el miedo a lo desconocido.

Alrededor del miedo y la angustia giran palabras y hechos psíquicos a la vez emparentados y diferentes. El temor, el espanto, el pavor, el terror, pertenecen más bien al miedo; la inquietud, la ansiedad, la melancolía, más bien a la angustia. El primero lleva hacia lo conocido; la segunda, hacia lo desconocido. El miedo tiene un objeto determinado al que se puede hacer frente. La angustia no lo tiene, y se vive como una espera dolorosa ante un peligro tanto más temible cuanto que no está claramente identificado, por eso es más difícil de soportar que el miedo (Delumeau, 2005:31).

Aunque es imposible describir todos los miedos y muy complejo caracterizarlos, pues dependen del momento histórico al que se pertenece (Fernández y Ruiz, 2002:54), el detallado estudio *Diccionario de los sentimientos*, de José Marina y Marisa López (2005), trata de diferenciar todos los sentimientos que giran alrededor del miedo, haciendo énfasis en sus matices, intensidades y relaciones, dando cuenta de la historicidad de algunos de ellos y de sus diferentes significados a lo largo del tiempo. Su principal fuente de información son los diccionarios españoles de diferentes épocas -pero también ingleses y franceses-, acompañados por obras psicológicas y trabajos antropológicos que abordan los sentimientos, entre otros materiales de estudio. Con base en esta investigación, diferenciaré los diferentes grados del miedo que se presentan en el español.

Marina y López (2005:246) mencionan que el miedo es una palabra imprecisa respecto a la gravedad del peligro o a su intensidad, por lo que admite diminutivos, y tiene que ser calificada si se quiere expresar su intensidad. De esta manera, identifican diferentes “tribus” de sentimientos -emparentadas con el miedo- dependiendo de la percepción del peligro, la intensidad del sentimiento, la subitaneidad del suceso y la intranquilidad, completando su léxico con los conceptos referentes a la cobardía y la valentía.

Con respecto a la percepción del peligro, ubican al temor, la aprensión y la hipocondría. El *temor* significa “recelo o sospecha de que haya ocurrido algo malo”; es decir, lo malo puede haber sucedido ya. La *aprensión* es una aversión a tocar algo. Está a medio camino entre el asco y el miedo. Es el escrúpulo ante lo que se reputa peligroso por encontrarlo feo o repugnante. Supone que el peligro es irreal, por eso significa también “opinión, figuración, idea infundada o extraña”. En la hipocondría, que desde el siglo XVI se considera un miedo patológico a las enfermedades, el paciente siente un miedo irrestañable, que está siempre a la búsqueda de un objeto que convertir en peligro (*ibid*:247 y 248).

Sobre la intensidad del miedo, los autores (*ibid*:248) hacen notar que los diccionarios franceses son espléndidos al graduarlo y, con base en el diccionario *Larousse*, realizan la siguiente clasificación:

*Peur*: inquietud por la presencia de un peligro

*Crainte*: es un *peur* fuerte

*Terreur*: es *crainte* grande y profundo

*Panique*: es un *terreur* súbito y sin fundamento

*Épouvante*: es un *terreur* grande

*Frayeur*: es un *épouvante* causado por la imagen de un mal verdadero o aparente

*Effroi*: es un *frayeur* grande.

En seguida se preguntan si en el castellano se da esa gradación, respondiendo a sí mismos que sí, pero de forma más matizada. *Terror* y *pavor* suelen definirse como “miedo intensísimo”. *Pavor* es miedo con espanto y sobresalto, es decir, insiste en la presencia abrupta de un mal. *Pánico* es un miedo grande que no tiene fundamento; se refiere al dios Pan, y etimológicamente hace referencia al miedo causado por algo desconocido, por ejemplo, los ruidos de la naturaleza atribuidos a tal dios. Frecuentemente es colectivo y descontrolado (*ibid*:248 y 249). Otro miedo igualmente grande y

excesivo, como el pánico, es el miedo cervical (*Diccionario de la Lengua Española*, 1981:tomo IV, 881).

Por la falta de precisión en los términos que refieren al miedo en español en cuanto a su intensidad, su clasificación con base en ésta sólo es posible para los miedos intensos, recurriendo a los diminutivos para expresar un miedo de menor intensidad, como arriba quedó señalado.

La intensidad del miedo va a estar en relación con el sentido y el significado que el sujeto le otorgue, enmarcados dentro de la valoración cultural grupal (Luna, 2005:152 y 185).

Pasando a la subitaneidad del suceso, Marina y López (2005:249) agrupan al *susto*, voz tardía peculiar del castellano y del portugués, que es un miedo súbito por algo imprevisto y cuya causa suele ser pequeña. La *alarma* es percepción de una señal que advierte del peligro. El *sobresalto* es un susto con estremecimiento; y el *sobrecogimiento* un sentimiento a medio camino entre la sorpresa, la admiración y el miedo.

Las anteriores tres clasificaciones tienen que ver con el peligro, mientras que hay otros sentimientos que tienen que ver con algo que sobrepasa al sujeto y que no necesariamente involucran alguna amenaza. Aquí se encuentra el *espanto*: “admiración y asombro no causado de miedo, sino de reparo y consideración de alguna novedad y singularidad”. Enlaza con la sorpresa por ser repentino e imprevisto; provoca la huida. *Horror* es un miedo muy intenso producido por una catástrofe, algo terrible o cruel, que tampoco tiene por qué representar un peligro para el sujeto; está próximo a la repugnancia. Muchos autores han descrito la relación entre horror y asco. Espanto y horror pueden designar el desencadenante del sentimiento (*ibid*:249 y 250).

Marina y López (*ibid*:252 y 253) consideran que la intranquilidad corresponde a una clasificación aparte del miedo. En ella incluyen a la angustia, que ha ido especializándose cada vez más para designar un miedo

sin objeto. “No podemos decir: “Tengo miedo y no sé por qué”. Pero en cambio es aceptable decir: “Estoy angustiado y no sé por qué”.

En los sentimientos relacionados con la cobardía, los arriba mencionados (*ibid*:256) ubican el *amilanamiento*, actitud de encogimiento, de postración de ánimo, producida por el miedo o la timidez y que impide actuar o enfrentarse a un peligro o a una situación concreta. Es falta de ánimo y valor. Y la *cobardía* en sí, que es la actitud del que siente mucho miedo en los peligros y no se atreve a exponerse a ellos. Son sinónimos flaqueza, apocamiento, pusilanimidad, timidez y vergüenza. Una de las manifestaciones de la cobardía puede ser el suicidio.<sup>19</sup>

Norbert Elías (1987:499 y 503) describe la vergüenza como una especie de miedo que se manifiesta de modo automático y habitual en el individuo por razones específicas, como podría ser el miedo a la degradación social, o a los gestos de superioridad de los otros. En estrecha relación estaría el desagrado, que para el autor de *El proceso de la civilización* es el “miedo que surge cuando otra persona quiebra o amenaza con quebrar la escala de prohibiciones de la sociedad”.

Las formas “apropiadas” de comportamiento son instituidas a través de la vergüenza, el desagrado, el pudor, la culpa, el miedo y la repulsión, cuya introyección permite rechazar la mínima idea de transgresión de la norma; y al momento en que alguien la viola, se reactivan las sensaciones de desagrado y temor, viendo con repulsión al transgresor y al hecho en sí.

Es notable la relación que existe entre el miedo y la hostilidad (Delumeau, 2005:35; Vargas, 2002:174; y Fernández y Ruiz, 2002:57), los cuales invariablemente se manifiestan juntos cuando se establece una relación con el extraño. El temor ante lo desconocido es reducido por medio de la violencia.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Véase el apartado 4.4 Desencadenantes del miedo al “otro”

<sup>20</sup> Véase el final del apartado 4.1 Miedo al recién llegado

### 1.3.3 Funcionalidad del miedo y mecanismos para reducirlo

Ya se han señalado algunos usos del miedo en la cultura, pero quisiera volver a enfatizar su relación con el orden social, el sistema de creencias, valores y comportamientos de un grupo. Parafraseando a varios especialistas, Rogelio Luna (2005:26) comenta que “el miedo es una emoción o sentimiento que se encuentra en la base de la reproducción y cohesión del orden social, el miedo demarca los límites normativos, impone límites a las conductas individuales, señala las transgresiones, afianza la identidad y la legitimidad del orden social”.

El miedo, como cualquier emoción, constituye una actitud que involucra creencias y valoraciones, relacionadas con la moral y las normas convencionales. Aunque se manifieste fisiológicamente de manera semejante entre todos los seres humanos, su causalidad, contenido, modulación y materialización serán determinados cultural e históricamente (*ibid*:29).

También se pueden mencionar algunas estrategias que han implementado los seres humanos para hacer frente a esos miedos que amenazan. Una de ellas es la identificación y el hecho de nombrar a la fuente del mal: turcos, judíos, herejes y mujeres encarnaron uno de los miedos y amenazas en la Edad Media (Delumeau, 2005:42). Una vez identificado el mal, esto es, la diferencia -cultural, religiosa, de género-, se pueden liberar descargas de violencia sobre ésta para aligerar el peso de la angustia que producen, además de que se reduce su extrañeza. Culturalmente se crean figuras que encarnan los miedos de una sociedad -pero también sus deseos-, las cuales parten de la diferencia, según lo que el grupo dicte como diferente y el periodo histórico que comprenda.

En íntima relación con la identificación y el acto de nombrar al “otro”, el mecanismo de defensa de la proyección sirve para liberar una parte de los miedos que han sido reprimidos y alojados en el inconsciente, y depositarlos en la alteridad (Fernández y Ruiz, 2002:64).

Así como el miedo organiza la vida social, también estructura el aparato mental y sus producciones imaginarias. A través de la introyección del miedo, culturalmente construido, se facilita la conducción de los sujetos y la evitación de la infracción de las normas. Al activarse el miedo en determinadas ocasiones, se ponen de manifiesto asociaciones desagradables y repulsivas con respecto al quebrantamiento de los preceptos culturales.

## **CAPÍTULO 2. PRIMERA RELACIÓN DE ALTERIDAD ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS**

### **PRIMERA PARTE**

#### **2.1 Lo monstruoso o el caos anterior al estado cultural**

De acuerdo con Lucien Boia (1997:11 y 12), existen dos figuras fundamentales del Otro: la próxima y familiar, y aquella lejana y extraña. No es difícil distinguir en la primera al extranjero, a la mujer o al vagabundo, figuras de alteridad ordinarias. Pero la alteridad va más allá de la realidad deformada, llega hasta los terrenos del imaginario. El espacio que separa a un ser de carne y hueso de un personaje de existencia incierta es bastante amplio, de una alteridad ordinaria se transita hasta una radical, la cual, para Boia, caracteriza al hombre diferente; por lo tanto, “la alteridad radical supone la existencia de especies humanas distintas de la especie humana normal”. Para Miguel Cortés (1997), lo monstruoso constituiría la alteridad radical.

Lo monstruoso será aquello que se enfrente a las leyes de la normalidad. Unos monstruos traspasan las normas de la naturaleza -aspecto físico-, otros las normas sociales y psicológicas, pero ambos se juntan en el campo del significado en la medida que, normalmente, lo físico simboliza y materializa lo moral. Lo monstruoso transgrede las prohibiciones de una sociedad (*ibid*:18).

Seres que comparten características antropozoomorfas como las sirenas o los minotauros, o rasgos sobrehumanos como los gigantes, constituyen imágenes inconscientes que, al ser proyectadas hacia la realidad -investidas simbólicamente-, violan la norma física humana y comportamental. Este hecho hace que la deformidad física implique deformidad moral. En palabras de Seve Calleja (2005:13): “...la fealdad del monstruo resalta nuestra belleza; y por eso lo necesitamos, porque su deformidad confirma nuestra aparente normalidad; y su perversión, nuestra bondad”. Los monstruos transgreden

cualquier aspecto de la normalidad puesto que proyectan aquellos contenidos que han sido suprimidos por la cultura debido a su carácter irracional y desordenado, tal y como es la naturaleza del ello.

Claude Lévi-Strauss (2005:185 y 187) comenta que en el mito se impone un orden en el universo mediante la destrucción o pacificación de los monstruos para que el desorden desaparezca de éste. Éstos encarnan el caos inicial que existe en la tierra. Su presencia desordenada con que han sido dotados se materializa en su cuerpo, por medio de la anomalía física, y en su comportamiento, a través de la transgresión moral y social. Representan la antítesis del ser humano verdadero, quien deberá aniquilarlos para que se establezca un orden, de tal manera que la cultura se imponga sobre la naturaleza.

### **2.1.1 Los gigantes**

Un elemento que formó parte del pensamiento de los grupos del México antiguo, y que sigue persistiendo en las sociedades indígenas de hoy, es la presencia de gigantes, nombrados en náhuatl *quinametín* (singular, *quinametli*),<sup>1</sup> personajes que habitaron al principio de los tiempos y que fueron destruidos. Con base en lo ya mencionado, éstos pueden definirse como monstruosos: además de sus dimensiones sobrehumanas, estuvieron investidos de comportamientos inmorales. Se menciona que debido a “algunos graves pecados que ellos cometieron” fueron castigados y acabados (Alva Ixtlilxochitl, 1997b:I, 418).

Varias historias y crónicas sobre los indios de Nueva España afirmaron su existencia, y como prueba de ello estaban los numerosos restos de huesos de grandes proporciones;<sup>2</sup> pero desde la época de Mariano Veytia, en el siglo XVIII, (1944:I, cap. XII, 106, nota 1) ya se afirmaba ser de animales extintos.

---

<sup>1</sup> Así fueron nombrados por los tlaxcaltecas, mientras que los mexicas los llamaron *tlacahueyac* (“hombre largo”) (Muñoz Camargo, 2000:115).

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo: Durán, 2002:I, tratado primero, cap. II, 66; Acosta, 2006:lib. VII, cap. 3, 361; Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XIII, 208; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XII, 54

Con base en sus atribuciones, los gigantes pueden ubicarse en dos clases: los constructores de grandes pirámides -como la de Cholollan y las del Sol y la Luna en Teotihuacan (*Hystoyre du Mechique*, 2002:163; Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 974; Muñoz Camargo, 2000:116)-, y aquellos salvajes de comportamientos inhumanos -que seguramente son los mismos-, pero ambos confluyen en un aspecto común: su destrucción, ya sea por eventos naturales o divinos acontecidos al finalizar una era, o por la acción del ser humano.<sup>3</sup>

### **2.1.1.1 La destrucción de los gigantes durante los soles**

A continuación mencionaré las diferentes versiones de la destrucción de los gigantes durante las eras anteriores a la del ser humano, sus características y comportamientos, que fueron motivo de su aniquilamiento por parte del género humano. En la oposición desorden/orden se condensa el enfrentamiento entre lo monstruoso y lo humano; pero en este caso, el desorden no puede coexistir con el orden. Mientras el primero se equipara con la naturaleza y la pulsión sin represión, el segundo refiere a la cultura, por ende, a la norma.

Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*<sup>4</sup> (1965:27, 28 y 30), los gigantes fueron creados por los dioses durante el primer sol<sup>5</sup> regido por Tezcatlipoca. Estos grandes hombres, de fuerza descomunal, se alimentaban de bellotas de encinas; y al término de este sol, rigiendo Quetzalcoatl el

---

<sup>3</sup> Señala López Austin (Sahagún, 1969c:184 y 185) que se pueden distinguir tres clases de gigantes: 1) los creados en una era del mundo anterior a la humana; 2) los que fueron contemporáneos a los hombres; y 3) los que son representación de Tezcatlipoca. Aunque esta clasificación es acertada, las dos primeras clases pueden pertenecer a un mismo tipo de gigantes. Cuando los olmecas y xicalancas arribaron a las orillas del río Atoyac, entre Puebla y Cholula, hallaron a algunos gigantes que se habían escapado de la consumación del segundo sol, *Tlalchitonaituh* (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 7 y 8); mientras que para Mariano Veytia (1944:I, lib. I, cap. III, 19 y 20), los gigantes asentados de ese lado de la Sierra Nevada escaparon de la destrucción del mundo por huracanes que, aunque no lo menciona el autor, seguramente ocurrió durante el sol de aire, *Ehecatonatiuh*, que sería el tercer sol para Alva Ixtlilxochitl (1997c:II, 7), y no el segundo, en el cual afirma que perecieron los gigantes.

<sup>4</sup> HMP a partir de aquí.

<sup>5</sup> Sol de Tierra para Guilhem Olivier (2004:249).

siguiente, Tezcatlipoca se transformó en jaguar y los devoró. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:5) sitúan la misma forma de destrucción de los *tlacahueyac* en el segundo sol, *Ocelotonatiuh*, donde este astro se oscureció en el signo *nahui ocelotl*. De manera similar, la *Leyenda de los Soles* (2002:175) ubica en el primer sol *Nahui Ocelotl* a los gigantes devorados, cuyo alimento era *chicome malinalli*. Mientras que para la *Hystoyre du Mechique* (2002:145), los *quinametin* fueron devorados por bestias salvajes y temblores de tierra en el sol de Noche, *Yohualtonatiuh*, tercera edad para el documento; los que lo habitaron se alimentaban de mirra y resina de pinos. Por último, Alva Ixtlilxochitl (1997a:I, 264 y 265) señala que en el tercer sol, *Tlacchitonatiuh* [sic], sol de Tierra,<sup>6</sup> un gran temblor de tierra se tragó a los gigantes en un año *ce tecpatl*; también el sol y la luna se eclipsaron, pero especifica que ningún mal les sucedió a los hombres.

Aunque el orden de aparición de los soles donde existieron gigantes no es igual en todos los textos citados, se presenta la constante -excepto en uno- de ser devorados por bestias salvajes, esto es, ocelotes, durante la noche o en un eclipse solar; y para dos fuentes también intervienen temblores. De esto se infiere la ya conocida relación entre Tezcatlipoca y el jaguar, y su asociación con la noche, así como la intervención de este numen en la destrucción de los gigantes.

Se observa que el alimento con que se mantenían los gigantes y demás hombres en los soles anteriores eran productos silvestres (Graulich, 1990:99), subrayando su antigüedad de primeros pobladores y su relación con los chichimecas, que también son los más antiguos habitantes y que se alimentan, de igual forma, de frutos silvestres (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 174), aspecto que los hace pertenecer al ámbito de la naturaleza, correspondiendo el maíz a la era presente.

Otras fuentes establecen formas diferentes de destrucción de los gigantes: por huracanes (Alva Ixtlilxochitl, 1997b:I, 418; Veytia, 1944:I, lib. I,

---

<sup>6</sup> En otro documento, Alva Ixtlilxochitl (1997c:II, 7) ubica al sol de Tierra, *Tlalchitonaituh*, como el segundo sol.

cap. III, 19 y 20), por la caída del cielo (Hernández, 1986:lib. II, cap. XIX, 145 y 146), y por inundaciones (Muñoz Camargo, 1998:164).

### **2.1.1.2 Características de los gigantes y su destrucción por el ser humano**

Se mencionó que algunos gigantes lograron sobrevivir a la destrucción de la era en que vivieron, refugiándose en los territorios de Tlaxcallan, Cholollan y Huexotzinco, con lo que consiguieron ser los primeros pobladores de la tierra, mientras que los toltecas fueron los segundos (Alva Ixtlilxochitl, 1997b:I, 418; Veytia, 1944:I, lib. I, cap. XII, 103 y 104); otras veces los olmecas y xicalancas son los segundos, desplazando a los toltecas al tercer lugar (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 10). Alva Ixtlilxochitl (1997b:I, 418) también deja asentado el parentesco que existe entre los gigantes y los chichimecas, diciendo que los primeros descienden de los segundos. Durán (2002:I, tratado primero, cap. II, 65 y 66; también Acosta, 2006:lib. VII, cap. 3, 361) señala que éstos dos fueron contemporáneos antes de la llegada de las tribus nahuatlacas al Altiplano central, sólo que los chichimecas vivían del otro lado de la Sierra Nevada, hacia el Valle de México, pero a diferencia de los gigantes, aquéllos no opusieron resistencia a los nuevos pobladores, y de hecho se refugiaron en el monte por la “admiración y espanto” que les causaron.

Otro dato sobre la antigüedad de los *quinametin* se encuentra en el viaje de Ehecatl al Mictlan para buscar las cenizas de los hombres. Al arrepentirse Mictlantecutli de haberle entregado un hueso de ser humano a Ehecatl, el primero lo empezó a perseguir para quitárselo; al huir Ehecatl, se le cayó el hueso y se rompió, por lo cual el hombre nació pequeño, pues decían que los hombres del primer mundo eran tan grandes como gigantes (*Hystoyre du Mechique*, 2002:149).

La forma de vida descrita de los gigantes tiene muchas semejanzas con la del chichimeca, de hecho, “no vivían menos bestialmente questotros

[chichimecas]” (Durán, 2002:I, tratado I, cap. II, 66). Eran gente “fiera, bárbara y brutal”; se sustentaban de la caza -utilizando el arco y la flecha- y la pesca, cuya carne la comían cruda; también de frutas y yerbas silvestres, pues no cultivaban; andaban desnudos y con el pelo suelto y desgredado, eran perezosos y en nada se ocupaban. El estado de ebriedad era común en ellos, ya que sabían fabricar el pulque; eran soberbios (*ídem*; Veytia, 1944:I, lib. I, cap. III, 20, cap. XII, 105 y cap. XIII, 108).

El aspecto más escandaloso de su comportamiento fue la práctica de la homosexualidad. Fray Diego Durán (2002:I, tratado I, cap. II, 66) comenta que vivían con “modos nefandos”; tal término se aplicaba frecuentemente al pecado de sodomía, y es posible que el dominico hiciera alusión a éste (Olivier, 2004:251). Veytia (1944:I, lib. I, cap. XIII, 108) es más explícito sobre este asunto:

...habiéndoles faltado enteramente las mujeres a los gigantes, aun antes de la llegada de estas naciones, se habían entregado desenfrenadamente al pecado de la sodomía: y aunque estas gentes [olmecas y xicalancas] llevaban mujeres no las apetecían aquellos bárbaros por más que los hombres se las ofrecían y entregaban a sus propias mujeres e hijas por libertarse del daño.<sup>7</sup>

Los indios del Perú también refirieron al español la existencia de los gigantes, comentándoles que por sus grandes pecados, y en especial el “contra natura”, fueron consumidos por el fuego que provino del cielo (Garcilaso de la Vega, 1995:II, lib. IX, cap. 9, 581 y 582; Lizárraga, 2002:lib. I, cap. IV, 55; Olivia, 1998:lib. I, cap. 2, fol. 40v., 44 y 45; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XIII, 53; Acosta, 2006:lib. I, cap. 19, 59). Los actuales huastecos también atribuyen la homosexualidad a los gigantes (Alcorn, 1984:60).

---

<sup>7</sup> La primera parte del relato proporcionado por Veytia es muy parecido a uno de los teenek, actuales huastecos. Cuentan que en el tiempo más temprano la Tierra era plana, y los gigantes habitaban en ella, siendo todos hombres. Un hombre disfrazado de mujer engañó a otro y cometieron acto de sodomía. De esa unión “pecadora” nacieron los humanos, los tennek (Alcorn, 1984:60 y 207).

Entre sus características físicas, además de su gran tamaño,<sup>8</sup> se encuentra la poca estabilidad para mantenerse en pie debido a una deformidad en sus extremidades inferiores, por eso la manera que tenían de saludarse era “no se caiga usted”, porque el que se caía ya no se levantaba (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5). Una de las formas de llamar a los gigantes fue *quinametin tzocuilhicxime* [sic, *tzocuilicxime*] (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 7), cuyo segundo término puede traducirse como “los de pies de jilguero”,<sup>9</sup> indicando con este concepto “las deformadas extremidades inferiores de los gigantes”<sup>10</sup> (López Austin, 1996:I, 266). En la actualidad, los nahuas de Pajapan hablan de la existencia de unos seres que habitan en cuevas, llamados *chilobos*, los cuales “tienen los pies para atrás”. Su aspecto también recuerda a sus símiles prehispánicos: tienen el pelo largo y ondulado (García de León, 1969:296).

Como ya se había señalado, la anormalidad física también implica una anormalidad moral. Presentar un defecto en los pies simboliza una transgresión en el pensamiento precolombino,<sup>11</sup> y esto está muy bien representado en dos láminas de los códices: una del *Códice Mendocino* (1979:lám. 70r), donde se ejemplifica a un “vagamundo” con los pies y las manos torcidos (fig. 1); y otra del *Códice Vaticano B 3773* (1972:lám. 79),

---

<sup>8</sup> Eran “hombres tan grandes, que tenían tanto uno de ellos de la rodilla abajo como y un hombre de los comunes en todo el cuerpo, aunque fuese de buena estatura, y que sus miembros conformaban con la grandeza de sus cuerpos tan disformes, que era cosa monstruosa ver las cabezas, según eran grandes, y los cabellos, que les allegaban a las espaldas” (Garcilaso de la Vega, 1995:II, lib. IX, cap. 9, 581).

<sup>9</sup> Alfredo López Austin (1996:I, 266) traduce el término *tzocuilicxime* como “los que tienen patas de jilguero”.

<sup>10</sup> La deformidad de las extremidades inferiores de los gigantes puede consistir en tener las piernas muy delgadas, como las de un jilguero; o bien, tal deformidad indica un torcimiento de los pies, a juzgar por los personajes representados en las láminas 70r del *Códice Mendocino* y 79 del *Vaticano B 3773*, quienes tienen los pies torcidos y son transgresores como los gigantes.

<sup>11</sup> Se decía del que era orgulloso y obstinado en el mal, que por tal comportamiento haría enojar a Ipalnemohuani, desatando éste su castigo sobre aquél: lo cegaría, le torcería la pierna o la mano (García Quintana, 1978:61). Además del torcimiento de alguna extremidad, la ceguera también simbolizaba la transgresión entre los nahuas, como se verá más adelante.

donde se muestra a una *cihuateotl* igualmente con los pies torcidos<sup>12</sup> (fig. 2). Ambos personajes son transgresores, uno por desatender sus obligaciones y dedicarse a la vagancia; otro por ser adúltera (Klein, 2001:209). La transgresión social, moral y sexual se asemejan en el nivel del símbolo.



Fig. 1. *Códice Mendocino*, lám. 70r      Fig. 2. *Códice Vaticano B 3773*, lám. 79

Existen otras deidades transgresoras. El dios purépecha Tares Upeme está cojo por haber sido expulsado del cielo al emborracharse (*Relación de Michoacán*, 1989:segunda parte, cap. XXII, 133). Entre los mayas, el dios Chin, quien tenía por otros nombres Cavil, Maran y Cu, practicó en presencia de los humanos la homosexualidad con otra deidad con el fin de enseñárselas e introducirla entre ellos (Torquemada, 1977:IV, lib. XII, cap. XI, 124; Las Casas, 1967:II, cap. CCXXXIX, 522). Precisamente K'awil es el nombre de la divinidad maya también conocida como dios K, quien en la iconografía es representado mediante la sustitución del pie izquierdo por una serpiente (Freidel, Schele y Parker, 1993:46). Mientras el caso más representativo es el de Tezcatlipoca, cuya ausencia de pierna o de pie corresponde igualmente a una transgresión, ya sea por ebriedad o por un acto sexual prohibido (Olivier, 2004:423).

<sup>12</sup> Matos y Vargas (1972:95-97 y 100) sugieren que la deformidad de los pies de la *cihuateotl* corresponde a lo que se conoce en medicina como pie equinovaro, mismo padecimiento que también se encuentra presente en dos personajes de los murales de Atetelco, en Teotihuacan.

Regresando con los gigantes, sus faltas sexuales y el estado de opresión en que mantenían a los olmecas y xicalancas, o tlaxcaltecas,<sup>13</sup> según otras fuentes (Durán, 2002:I, tratado I, cap. II, 66; Acosta, 2006:lib. VII, cap. III, 361), fueron motivo suficiente para que éstos se deshicieran de sus adversarios, además del miedo que les tenían. Fingiendo paz, los gigantes fueron invitados a un banquete; habiendo comido y bebido en exceso, estos se emborracharon, situación que fue aprovechada por sus vecinos para tomar sus armas y arremeter contra ellos. Los *quinametin* se quisieron defender, pero no pudieron hacer nada pues sus enemigos venían armados y, enfatizan las fuentes, en “orden”, por lo cual ninguno sobrevivió. Este evento sucedió en un año *tochtli*<sup>14</sup> (conejo), poniendo fin a la sujeción en la que vivían (Durán, 2002:I, tratado I, cap. II, 66 y 67; Acosta, 2006:lib. VII, cap. 3, 361; Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 7 y 8; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XIII, 53 y 54; Veytia, 1944:I, lib. I, cap. XIII, 108). Agrega fray Juan de Torquemada (1975:I, lib. I, cap. XIII, 55) que algunos murieron de hambre porque no comían lo necesario.

Una vez destruidos los gigantes, ya sin ninguna pesadumbre la obra civilizadora comenzó. Construyeron ciudades, establecieron límites entre ellas, entablaron relaciones de parentesco entre los pueblos, cultivaron las tierras; y fue entonces cuando los chichimecas empezaron a salir un poco de su rusticidad, pues se vistieron, construyeron chozas, dieron inicio a la conversación con los primeros habitantes de Tlaxcallan y Cholollan, emparentado con ellos. También establecieron señor que los rigiera, pero todo esto lo hicieron siempre en el lugar donde vivían, en el monte (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. II, 67; Acosta, 2006:lib. VII, cap. 3, 362).

---

<sup>13</sup> De acuerdo con Durán (2002:I, tratado primero, cap. II, 66) y Acosta (2006:lib. VII, cap. 3, 361), al ver los gigantes que los tlaxcaltecas, cholultecas y huexotzincas empezaron a asentarse en sus tierras, mostraron enojo y decidieron defender su territorio; empresa infructuosa, pues tras varias batallas con ellos los mataron y expulsaron de la tierra.

<sup>14</sup> Es comprensible que la fecha de destrucción de los gigantes fuera en un año conejo debido a la relación de este signo con la embriaguez (Sahagún, 2002:I, lib. IV, cap. IV, 357 y 358), estado que aprovecharon los humanos para aniquilarlos.

Después de este recorrido sobre los gigantes y su exterminio podemos retomar las ideas que ya habían sido expuestas al inicio de este apartado. Los gigantes son seres imperfectos que vivieron en una de las eras anteriores a las del ser humano, el productor y consumidor de maíz, por lo tanto, su destrucción ya estaba pronosticada. A través del paso de los soles se va delineando una evolución en el ser humano, empezando desde lo más salvaje hasta llegar a lo más civilizado.

Los gigantes son claramente seres bestiales, y su propia naturaleza monstruosa está implicando desorden, desequilibrio e inmoralidad. Son personajes transgresores cuyo cuerpo es un nítido reflejo de tal condición: desnudez y desarreglo personal; y prácticas como la embriaguez y la sodomía, que son ejecutadas a través del cuerpo. Otro indicador de su presencia transgresora se demuestra a través del símbolo: la deformación de las extremidades inferiores.

Ha sido recurrente en el decurso histórico que la alteridad sea revestida con las transgresiones de una cultura, esto es, sus excesos. Hablando de los gigantes, estas serían la homosexualidad, desnudez, embriaguez, desarreglo personal y mala actitud (soberbia);<sup>15</sup> pero también se señalan ausencias: el fuego y el maíz, elementos civilizadores mesoamericanos. Restaría otro dato para completar el conjunto de figuras inconscientes que conforman al “otro”: la antropofagia (Boia, 1997:37). Aunque en los relatos que más abundan sobre los gigantes, proporcionados por Durán y Veytia, nunca se menciona que la practicaran, en la *Leyenda de los Soles* (2002:192-194) se narra que cuando comenzaron los agüeros de la caída de Tollan, los toltecas “vieron un bulto de ceniza con forma humana, un gigante; y era él quien se comía la gente”<sup>16</sup> -*ye quitta in tlacanaxquimilli in tlacahueyac; auh niman ya yehuatl in aquin tequaya*. Con este dato se cerraría el conjunto de representaciones que

---

<sup>15</sup> Estas mismas transgresiones también fueron imputadas a algunos grupos no nahuas - véase el capítulo 3.

<sup>16</sup> Véase en el apartado 2.2 El retorno de lo monstruoso, otros presagios que vaticinaron la destrucción de Tula y que también están relacionados con gigantes.

conformó el imaginario sobre los gigantes, los mayores transgresores por sobre todos, hecho que justifica muy bien su extinción por el ser humano.

Las representaciones sociales también dirigen y justifican los comportamientos en el plano imaginario. Los nahuas construyeron a los gigantes como aquellos seres primigenios que encarnaban el desorden total, pero por sus mismas características transgresoras estuvieron destinados a ser destruidos por el ser humano, y así instaurar el orden cultural. Ya en el plano real, la alteridad extranjera compartió características semejantes, pero nunca fueron lo suficiente decisivas como para eliminar a un grupo étnico. Los conflictos del posclásico tardío eran de orden político, no étnico; se trataba de conquistar para obtener tributo. La diferencia cultural era algo que inquietaba, pero no se trató de reducirla, pues aunque fue duramente criticada y contrapuesta al ideal de vida nahua, fue altamente funcional al interior de la sociedad de los nahuatlacas, y su presencia se reflejó en varios aspectos.<sup>17</sup>

Es necesario distinguir entre el canibalismo puro y la antropofagia ritual. La primera, como acabamos de ver, está reservada como una representación de la alteridad, mientras que la segunda se presenta como una práctica enteramente enmarcada dentro de un contexto ritual. Esta diferencia es esencial para distinguir a la antropofagia como una transgresión y como un hecho cultural permitido. En el capítulo 3 y 4 veremos el caso de otras alteridades a las que se les adjudicó la antropofagia como signo de alteridad.

Por señalar sólo algunos ejemplos de la segunda, los mercaderes mexicas realizaban un banquete en el que se ingería carne humana durante la fiesta de *Panquetzaliztli*; en *Tlacaxipehualiztli*, una vez que los sacrificados habían sido desollados, se le ofrecía al *tlatoani* un muslo de aquéllos para que lo comiera, mientras que el resto del cuerpo era repartido entre los principales y los parientes. En las fiestas de *Tepeilhuitl* y *Atlacahualco*

---

<sup>17</sup> Véase el capítulo 3.

también se consumía carne humana (Sahagún, 2002:II, lib. IX, cap. X, 824; I, lib. II, cap. XXI, 180 y 181, cap. XIII, 158 y cap. XX, 176).

Actualmente, en los relatos sobre gigantes contados por informantes de varias comunidades nahuas aparece el canibalismo como una de sus características. Se cuenta entre los nahuas de San Miguel, Puebla, que en el tiempo en “el que nadie vio”, vivieron los gigantes: hombres y mujeres; cuando se les antojaba comían a sus hijos o a los del vecino, los comían en barbacoa, cocidos en el temazcal que calentaban con mazorcas. Dios no pudo perdonar sus pecados: comerse a sus hijos y quemar el maíz, razón por la que fueron condenados; llovió durante 40 días y 40 noches, quedando sepultados debajo del lodo (Fagetti, 1995:79). Para los nahuas de Pajapan, los gigantes gustan de la carne humana, y existen varios procedimientos para matarlos (García de León, *op. cit.*:296 y 297), quizá debido a sus faltas.

Con estos ejemplos observamos una persistencia en el imaginario nahua con respecto a los seres monstruosos, como los gigantes. Por otro lado, con la imposición de una religión y un sistema de valores diferentes, los hechos que habían sido culturalmente permitidos fueron satanizados; de esta manera, la antropofagia sólo pudo conservarse como una representación del “otro”, tanto del imaginario como del ser humano de carne y hueso.

Resumiendo, en el principio del cosmos y de la humanidad sobre la tierra hay caos, encarnado en lo monstruoso, lo salvaje y lo transgresor; posteriormente llegan nuevos pueblos que personifican la cultura, el orden. Se entablará un combate en el que las fuerzas ordenadas derrotarán a las desordenadas; es una lucha contra la alteridad. Finalmente, el desorden será eliminado o desplazado a la periferia, imperando el orden en el centro. Pero esto no termina aquí, habrá que esperar el advenimiento y retorno de los monstruos que anuncian la caída de un imperio (véase Olivier, 2004:415,

nota 8), siendo una de sus cualidades la malformación o ausencia de una de sus extremidades inferiores.<sup>18</sup>

## 2.2 El retorno de lo monstruoso

Los presagios<sup>19</sup> de hechos venideros no siempre son buenas noticias, de hecho, generalmente anuncian calamidades. Basta revisar el libro quinto de la *Historia general...* de Sahagún, “que trata de los agüeros y pronósticos que estos naturales...”<sup>20</sup> tenían, para darse cuenta de los infortunios que podían predecir los ruidos de ciertos animales, eventos naturales, o la presencia de seres sobrenaturales.

Varias historias narran la aparición de seres monstruosos -acompañados de otras señales- que, reveladoramente, se ubican en los momentos cercanos a la destrucción de un imperio. Así sucedió en Tula, Azcapotzalco y Tenochtitlan. Como señala Guilhem Olivier (2006:170), “tanto los presagios como las prácticas adivinatorias surgen de manera más recurrente en situación de crisis o en contextos bélicos”. Empecemos con los toltecas.

Tras haber sido perseguidos y oprimidos por varios gobernantes, los toltecas infirieron que tales desgracias eran producto del enojo que les habían causado a sus dioses. De esta manera, decidieron reunirse los sacerdotes y

---

<sup>18</sup> En su estudio detallado de los mitos, Michel Graulich (1990:16 y 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.

<sup>19</sup> Miguel Pastrana (1999:131) define el presagio como “un acontecimiento portentoso al cual se le atribuye la propiedad de anunciar los acontecimientos que afectarán en el futuro a los hombres (y que generalmente son de carácter negativo). El presagio es parte de un sistema de comunicación entre los hombres y los dioses. Por otra parte, el presagio es por definición un fenómeno ambiguo, pues cuando se manifiesta su supuesto significado nunca es claro. El presagio sólo cobra un sentido concreto y único cuando, efectivamente, algo ocurre después y se relaciona con ambos, otorgándosele a la ambigua señal un significado específico”.

<sup>20</sup> Véase el libro *Augurios y abusiones* (Sahagún, 1969c), donde López Austin reunió y tradujo todo el material concerniente a estos dos temas, el cual lo extrajo de las obras de fray Bernardino de Sahagún -*Primeros Memoriales*, *Códice Florentino*, etc.. Además incorporó una lista de sueños.

nobles en Teotihuacan para hacerles fiesta y ganar su agrado. Durante la celebración, en medio de la gente se apareció un gigante de brazos largos y delgados, quien comenzó a bailar con ellos. Mientras bailaba, a todo aquel que abrazaba moría en sus brazos.

Otro día se les apareció Tezcatlipoca, en figura de otro gigante, y “con las manos y dedos de ellas muy largos y ahusados y bailando con ellos los fue ensartando en ellos; y de esta manera hizo el demonio aquel día gran matanza de ellos”. Sucedió otra desgracia más y, finalmente, se presentó Tezcatlipoca exhortándolos a abandonar la tierra si querían vivir, “porque en la que poseían no les prometía el tiempo sino muertes, ruinas y calamidades y que era imposible huir estos peligros, si no eran ausentando los cuerpos” (Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XIV, 56 y 57).

El segundo ejemplo ocurre durante la supremacía del imperio tepaneca, gobernando Maxtla; el contexto es el de la persecución de Nezahualcoyotl por aquél. Se narra que en aquellos tiempos hubo un eclipse de sol, cometas y otras señales, mientras que en la tierra la gente vio “muchos monstruos”, signos que vaticinaban un cambio de situación política (Lesbre, 2000:25). En Chiauhitla, territorio aculhua, se les apareció a Tlazacuilotzin y Tlacpanhuehuetzin “un monstruo a gatas, con un pie y dos manos como de persona, y la cara ni más ni menos muy feísima, y unos cabellos que le cubrían el cuerpo tan gruesos y tan anchos como un dedo grande y el cuerpo tan grueso como de dos brazos” (fig. 3). Aterrorizados, mientras más lo repelían más se les acercaba, diciéndoles: “Mirad, Tlaxcala, Huexutzinco, Tula y otras partes, vienen sobre vosotros; el tirano Maxtla se acabará, y recobrará al que le viene de derecho”<sup>21</sup> (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<sup>22</sup> (*idem*) (fig. 4). Tales monstruos

---

<sup>21</sup> 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. Tal precisión no afecta el desarrollo de nuestra exposición.

<sup>22</sup> Lesbre (*ibid*:26 y 27) también señala que estos dos seres fueron convertidos en “monstruos” por los informantes de Alva Ixtlilxochitl, pero que no deben verse como tales.

están representados en el *Códice Xolotl* (Dibble, 1951:lámina IX, c-2 y lámina X, c-3).



Fig. 3 *Códice Xolotl*, lám. IX, c-2, en Sahagún, 1969c:187



Fig. 4 *Códice Xolotl*, lám. X, c-3, en Sahagún, 1969c:187

El último ejemplo es el más significativo en cuanto al número y naturaleza de los seres que se manifestaron. En vísperas de la llegada de los españoles, hubo varios augurios en Tenochtitlan que anunciaban la venida de gente extranjera, quienes establecerían su dominio sobre la tierra. Era Moctezuma Xocoyotzin el *tlatoani* en turno.

El indio que le informó a Moctezuma sobre la llegada de un barco español -cuya manera de explicarlo fue diciendo que era un cerro redondo que se desplazaba en el mar- tenía unos rasgos físicos particulares: le faltaban las orejas y los dedos pulgares de manos y pies (Durán, 2002:I, tratado I, cap. LXIX, 575).

Inquiriendo Moctezuma sobre la gente que había llegado a las costas veracruzanas, le fue enseñada una pintura en Malinalco en la cual estaban pintados “unos hombres con un ojo en la frente, como cíclopes”. Los malinalcas le comentaron al *tlatoani* que sus antepasados dejaron dicho que aquéllos que vendrían poseerían la tierra, y algunos no tendrían más que un pie. Asimismo, los de Cuauhnahuac le mostraron otra pintura con la representación de creaturas antropozoomorfas con cuerpo de humano y de

---

Indica que el primero -basado en comunicación personal de López Austin- correspondería a un “fantasma prehispánico” (fig. 3); y el segundo a un “mal agüero tradicional” (fig. 4). Patrick Lesbre no explica cuáles son sus argumentos para no señalarlos como “monstruos”, tampoco da una definición de lo monstruoso. El hecho de que sean apariciones, y que una de ellas esté relacionada con un agüero, no invalida la naturaleza monstruosa de los personajes, cuyas características físicas son más que suficientes para confirmarla. López Austin (Sahagún, 1969c:187) también se refirió a estos seres como “monstruos”.

pez; y otros también le enseñaron un dibujo con seres que en vez de tener la mitad del cuerpo con forma de pez, era de serpiente (*ibid*:cap. LXX, 584).

Alvarado Tezozomoc (1944:cap. CVIII, 525) proporciona dos nombres de la gente que vendría a habitar la tierra. Dejaron asentado los antepasados que aquellos que llegaran serían llamados *tezocuilyzxique*, -aspecto que es revelador- y por otro nombre *centeycxique*, quienes sólo tienen un pie, el cual es tan grande que se pueden hacer sombra con él; también tienen la cabeza en el pecho.

Un hombre sabio de Xochimilco, quien también fue consultado para el mismo propósito, proporcionó información muy parecida. Éste le mostró a Moctezuma una pintura que retrataba “unas gentes que serán llamadas coayxeeques, caras de culebras y caras de pescado grandes y pies de gusanos gentes de un pie”. También “vendrán luego otros de un pie, y han de venir otras gentes que no tienen cabezas, sino en los pechos” (*ibid*:cap. CIX, 528).<sup>23</sup>

Antes de mencionar el último monstruo aparecido, señalaré algunas similitudes entre uno de los seres que auguró la llegada de los españoles y los gigantes de los soles pasados. Primero, hay que enfatizar que la desintegración de Tula estuvo precedida por hechos crueles provocados por Tezcatlipoca bajo la apariencia de un gigante. Ahora bien, Alva Ixtlilxochitl

---

<sup>23</sup> Georges Baudot (1992:54 y 55) comenta que los monstruos que auguran la llegada de los españoles posiblemente son una elaboración *a posteriori*, pues los textos que los mencionan fueron redactados mucho después de la conquista (1598), y no se han encontrado fuentes prehispánicas que hablen de su existencia. Tengo un comentario relativamente a favor y uno en contra de tal suposición. Hernando Alvarado Tezozomoc señala que vendrán seres de un pie, que de grande que es se hacen sombra con él, y también otros que no tienen cabeza sino en el pecho. Estas imágenes monstruosas son muy antiguas; ya los griegos y latinos las habían referido como seres que habitaban en África y Asia, como fue el caso de Plinio el viejo (I d. C.) en su *Historia natural*. Posteriormente, estos mismos seres, nombrados esciápodos y blemias, respectivamente, fueron heredados a la Edad Media y el Renacimiento, como puede observarse en la obra *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* de Conrad Lycosthenes (1557) -véase una ilustración de estos seres en Boia, 1997. Por otro lado, la aparición de monstruos vaticinando la caída del imperio tenochca está en total congruencia con el modelo nahua de anunciar el fin de un imperio, como se vio anteriormente con Tula y Azcapotzalco. Si bien Alvarado Tezozomoc pudo haber retomado seres monstruosos ya conocidos desde antaño en Europa -que podrían tener un correlato en Mesoamérica, como es el caso de los gigantes-, habría que centrarnos más en el contexto en que los presenta que en el monstruo en sí -aunque esto último igualmente es importante. También hay que dejar claro que la fabricación de monstruos no es privativa de Occidente, y los antiguos nahuas dan claro ejemplo de esto.

(1997c:II, 7) dice que los gigantes que vivieron en el segundo sol, *Tlalchitonatiuh*, eran llamados *quinametin tzocuilhicxime*; por su parte, Alvarado Tezozomoc menciona -como arriba se dijo- que los habitantes que vendrían a señorearse de la tierra serían llamados *tezocuilyzxique*. Aunque la grafía de estos dos nombres varía -aún así es muy similar-, podrían corresponder al mismo concepto, por lo tanto, estarían designando a los mismos personajes: los gigantes. Expliquemos la escritura de las palabras nahuas

- *tzocuilhicxime*
- *tezocuilyzxique*

indicando los posibles errores que pudo haber cometido Alvarado Tezozomoc al escribir la segunda. La primera palabra está bien escrita, sólo habría que eliminar la letra h. El vocablo se compone de *tzocuilli*: jilguero, *icxitl*: pie y el plural -me (“los de pies de jilguero”). En el caso de la segunda palabra, ésta tendría más errores de escritura. Igualmente se forma con *tzocuilli*, pero posee una e de más; la siguiente palabra sería *icxitl*, pero aparece como *yzxi(tl)*: la “y” es intercambiable con la “i”, mientras que el error más notable es escribir una “z” en lugar de “c”; fuera de eso, el término es el mismo. En el caso de la última parte de la palabra, la que indica el plural, el autor utiliza la partícula -que, que en estricto sentido debería ser -me, pues los sustantivos que tienen absoluto -tl se pluralizan con tal partícula, como sería el caso del vocablo *icxitl*, en tanto que el plural -que, se utiliza para marcar aquél de los adjetivos y del sujeto en un verbo; pero el hecho de utilizar una partícula de plural en vez de otra no afecta el significado del concepto. Un dato que corrobora lo anterior es proporcionado por el *Códice Vaticano Latino 3738* (1964:lám. 4v.), el cual señala que en el primer sol, *matlactli atl*, hubo gigantes llamados *tzocuillixequé*. Por tal razón, López Austin (1996:I, 266) afirma que “Los términos *tzocuillixequé* y *tzocuilhicxime* se refieren a las deformadas

extremidades inferiores de los gigantes, pues ambos nombres significan ‘los que tienen patas de jilgueros’”. Puede ser, además, que Alvarado Tezozomoc haya tenido una preferencia en la utilización del plural -que, pues al proporcionar el nombre de otras dos clases de seres que llegarían a poblar la tierra los escribió de la siguiente manera: *centeycxique* y *coayxeeques*.

Es así que, seguramente estamos nuevamente ante la presencia de esos seres primigenios que ya habían sido hace mucho tiempo destruidos: los gigantes; el retorno de lo monstruo es evidente. Según Alvarado Tezozomoc, otro nombre que identifica a los *tezocuilizxique* es *centeycxique*, pero estos dos conceptos refieren a dos tipos de seres, el primero a los gigantes, y el segundo a los seres de un solo pie, como deja señalado el autor.

La octava señal que pronosticó la llegada del español y el fin del imperio tenochca fue la visión de dos hombres unidos por el cuerpo, que los nahuas llamaban *tlacanetzolli*, presumiblemente un siamés; otra visión fue la de un hombre de dos cabezas (fig. 5) (Sahagún, 2000:III, lib. XII, cap. I, 1162; Muñoz Camargo, 1998:177; Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XC, 322).

Todas estas señales y otras [...] a los naturales les pronosticaban su fin y acabamiento, porque decían que había de venir la fin y que todo el mundo se había de acabar y consumir, e que habían de ser creadas otras nuevas gentes y venir otros nuevos habitantes del mundo, y así andaban tan tristes y despavoridos, que no sabían qué juicios sobre esto hubiesen de echar... (Muñoz Camargo, 1998:177 y 178).



Fig. 5 *Códice Florentino*, lib. XII, cap. I, f. 3r

La alteridad puede revestir múltiples formas, no sólo abarca al ser humano extraño, sino también, en palabras de Boia, a una humanidad radical. Sus atribuciones igualmente pueden ser variadas, dependiendo de la cultura que produzca a los “otros”, pero la mayoría de las representaciones que se generan sobre éstos son bastante similares entre los grupos humanos, siendo el exceso uno de los criterios esenciales que caracterizan a la alteridad.

Ésta provoca miedo, y más que un temor ante su presencia, es miedo a lo que puede llegar a significar: transgresión, caos, desequilibrio. Culturalmente se crean monstruos, indicando un inicio caótico, que necesariamente deben ser vencidos para poder establecer un orden: en el mundo mítico -los soles- son eliminados por los dioses; en la tierra, por el ser humano, pero por aquél portador de cultura, no el que se le asemeja, el chichimeca. De esta manera, el hombre justifica su estancia y posesión de la tierra.

Desorden-orden-retorno del desorden-establecimiento de un nuevo orden, es un proceso que recorrieron los seres humanos prehispánicos. También se puede expresar como un juego de oposiciones donde la alteridad reinante inicial -salvaje, inhumana, desordenada- será eliminada o replegada a la periferia para poder establecerse la cultura, que es central, ordenada y enteramente humana.

El centro es una construcción ideológica definida a partir del sistema social y moral de una cultura específica. Es el espacio donde fluye la normalidad, según los parámetros de lo que se juzga como normal y anormal establecidos por dicha cultura. Para los nahuas, el centro se caracteriza básicamente por el establecimiento de buenas relaciones sociales, la moderación en los comportamientos y en el aspecto físico; aunque hay otros rasgos más amplios y que también confrontan a los nahuas con otros seres (gigantes) y otros grupos humanos: lengua náhuatl, mayor evitación de actividades montaraces, dependencia absoluta del maíz. El centro no es fijo,

es movable, puede ser más o menos englobante y tiene una graduación, la cual puede llegar a confundirse con la periferia, que es el reflejo opuesto de lo no nahua.<sup>24</sup> Más adelante se irán agregando nuevas características al centro y a la periferia, conformando una definición más amplia de estos conceptos.

Transportándonos a un plano más interior ¿podríamos considerar que el conflicto que se vive en la tierra entre los monstruos (lo “otro”) y los hombres es una proyección de ese conflicto que se vivencia al interior del ser humano, entre lo irracional y lo racional, el principio del placer y el principio de la realidad, y que con la instauración de la cultura se dobla el primero?

Hablando sobre los gigantes de la literatura artúrica, Ana María Morales (1993:179) señala que “estos seres son la corporización del lado salvaje de la naturaleza humana; para un hombre, la ferocidad de un gigante es la salida a la superficie de su lado oscuro, de sus deseos inconfesados y reprimidos”.

El *retorno de lo salvaje* puede ser considerado como uno de los miedos más profundos del ser humano. Lo salvaje está representado en la cosmovisión nahua por lo propio de una naturaleza infrahumana, monstruosa, transgresora, desordenada, caótica, anticultural, que es situada al comienzo del tiempo de los hombres, pero tan aterrador es su “estar ahí” que la única manera de librarse de tales figuras es aniquilándolas y, más bien, sepultándolas, pues nunca desaparecen, siempre están latentes en el inconsciente de una cultura. Y así lo vimos en los presagios que anunciaban la caída de un imperio, que, aunque corresponden a un modelo ideológico nahua que explica la llegada de un nuevo orden y un cambio de realidad política, no deja de tener implicaciones psicológicas.

El ser humano es demasiado frágil. Sus estructuras mental y emocional recientes cualquier situación que amenace la estabilidad de su sociedad: conflictos bélicos, señales de destrucción, anuncio de la venida de gentes

---

<sup>24</sup> O por lo menos de lo no nahua en términos de los nobles, como se verá en el apartado 3.2 Ideal moral nahua. Para una exposición amplia de la oposición centro/periferia véase el apartado 3.3.1.

extrañas, aspectos que hicieron tambalear las defensas sobre las que se erigía la cultura de los diversos grupos nahuas. Estas situaciones dejan aflorar contenidos inconscientes, enmarcados dentro de significados y representaciones provistas por la cosmovisión. Aquellos miedos sepultados retornan de lo reprimido, y de manera totalmente congruente con el aparato psíquico y con la ideología de un grupo, se hacen presentes a través de figuras monstruosas, siniestras, sexual y moralmente transgresoras.

Las representaciones creadas sobre seres imaginarios como los gigantes determinaron y guiaron la actitud, los comportamientos y las emociones de los nahuas frente a la alteridad infrahumana: la aniquilación de esas figuras por ser consideradas caóticas; la violencia dirigida contra la alteridad atenúa su extrañeza. Es sintomático que los “otros” de carne y hueso también se representaron de forma parecida a los gigantes: ebrios, desnudos, sexualmente transgresores y de aspecto físico fuera de la norma -como el cabello largo y despeinado. Aunque existen grados del “otro”, todos comparten de representaciones semejantes: algunos se acercan más a lo salvaje que otros, otros comparten rasgos con los propios nahuas, pero todos son, ya sea en el imaginario o en la realidad, la alteridad.

Guardadas las proporciones, el chichimeca fue aquél que más recordaba ese lado salvaje anterior a la cultura, pero tal ontología no les era en nada ajena. Los nahuas afirmaban proceder de un estado chichimeca, del cual habían evolucionado hacia uno de tipo tolteca. Se trataba de delinear un proceso civilizatorio cuyo último peldaño era la adquisición de cultura, planteada ésta en términos de los nahuas.

### **2.3 Lo monstruoso divino**

La categoría de lo monstruoso no es homogénea, abarca desde lo monstruoso infrahumano -que son aquellos seres de características salvajes e incivilizadas, que viven en un estado de transgresión cuyo aspecto físico y ámbito comportamental lo delatan, además de que su presencia en la tierra

está específicamente determinada- hasta lo monstruoso divino, que también posee características físicas o atributos que simbolizan la transgresión, pues son un reflejo de lo humano -como en el caso de los gigantes-, pero que su propia naturaleza sagrada los hace relacionarse de forma radicalmente diferente con el mortal.

Si la relación que establecen los hombres con los gigantes siempre es antagónica y se requiere la aniquilación de éstos para poder establecer la cultura e imponerse sobre la naturaleza, la relación con lo divino siempre es de sumisión, imploración -aunque también se le insulta al dios-<sup>25</sup> y codependencia: al otorgarles los dioses a los hombres la vida y los mantenimientos (*Leyenda de los Soles*, 2002:181), éstos tienen que alimentarlos. Es también una relación de alteridad porque los dioses se oponen a los humanos en diversas formas: provocan su destrucción, les envían calamidades, estando sujetos a su voluntad; se aparecen para probar su valentía o corroborar el miedo que les tienen (Sahagún, 1969c:29, 31 y 33).

La monstruosidad divina -y de manera general lo monstruoso- radica en sus rasgos físicos (Escalante, 2002:49). Con características antropozoomorfos se representaron materialmente algunas divinidades como la impresionante madre de Huitzilopochtli, Coatlicue, cuya escultura esconde una figura femenina dentro de rasgos que delinean una silueta grotesca con componentes animales, portando elementos de muerte y sacrificio: cráneos y corazones; Tlaloc, con sus afilados colmillos superiores, bigotera y anteojeras; y qué decir de las *tzitzimime*, esos seres femeninos descarnados que descenderían a la tierra para devorar a los mortales al finalizar el Quinto Sol.

De acuerdo con fray Gerónimo de Mendieta (2002:I, cap. II, lib. XI, 205), los dioses “los pintaban o esculpían tan fieros y espantosos” porque así se aparecían en visión o en sueño a los hombres, y el fin de ser esto así era

---

<sup>25</sup> “Y el enfermo desesperado que no podía sanar reñía enojado y decía: “¡Oh Titlacahuan, puto, hacéis burla de mí! ¿Por qué no me matáis?” Y algunos enfermos sanaban, y otros morían” (Sahagún, 2002:I, lib. III, cap. II, 306 y 307).

infundirles temor para obtener de ellos su servicio.<sup>26</sup> El *Códice Telleriano-Remensis* (1964:I, lám. 19r.), al hablar de la expulsión de los dioses de Tamoanchan por las faltas que cometieron, señala que unos dioses “vinieron [...] a la tierra y otros al infierno, y estos son los que ellos ponen los temores”. Asimismo, en el texto sobre los mexicas del *Códice Florentino* (lib. X, cap. XXIX, en López Austin, 1985b:295) 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”.

Antes de continuar con nuestra exposición, cabría hacer la diferencia entre el temor a Dios en el cristianismo y el miedo a los dioses entre los nahuas prehispánicos, con el fin de evitar transposiciones entre dos formas de pensar y de actuar diferentes. El primero está fundamentado en la Biblia, visión que discrepa radicalmente del segundo.

En el cristianismo, “El principio de la sabiduría es el temor de Jehová” (Proverbios, 1:7; Job, 28:28).<sup>27</sup> El temor a Dios es apartarse del mal siguiendo sus mandamientos (Proverbios, 8:13; 16:6), de esta manera, se le honra y respeta. Es confianza (Proverbios, 14:26) y vida eterna (Proverbios, 14:27; 19:23). Al obedecer la palabra de Dios se le teme, ama y sirve (Deuteronomio, 10:12), de ahí que el temor a Dios no es una emoción, sino una actitud estable de fidelidad a Él. De forma contraria, el que no teme a Dios vive en estado de pecado y es rebelde a él (Jeremías, 44:10).

Al tener una concepción diferente del bien y del mal, de la vida y de la muerte, y de la divinidad, el temor a ésta diverge rotundamente en el cristianismo y la religión nahua antigua. Entre los nahuas, los dioses infunden la emoción del miedo en los hombres con el fin de que no dejen de ofrecerles sacrificios, esto es, de alimentarlos. En el cristianismo, Dios es

---

<sup>26</sup> No obstante, señala Pablo Escalante (2002:49) que esa monstruosidad no debe llevar a concluir que el ser humano mesoamericano “miraba siempre perplejo y lleno de temor un mundo tenebroso y ajeno”, pues los dioses constituían la medida del hombre, se comportaban como él.

<sup>27</sup> He utilizado la *Biblia del diario vivir* (1997) -referencia al final- para todas las citas bíblicas.

omnipotente y no depende de los hombres para existir ni tampoco requiere de sacrificios.<sup>28</sup> Los dioses prehispánicos son voluntariosos, y pueden desatar su ira materializada en sequías, inundaciones, u otras inclemencias del tiempo, por lo que el remedio para aplacar su violencia es ofrecerles sacrificios; así es que los hombres temen la voluntad de los dioses. En el cristianismo, Dios se muestra amoroso frente a los hombres que le son fieles, esto es, que cumplen con sus mandamientos; y cuando provocó el diluvio universal -a causa de los pecados de los hombres-, al finalizar éste prometió que nunca más volvería a destruir el mundo (Génesis, 8:21).

El temor a Dios refleja una actitud en la tierra que garantiza la vida después de la muerte. El miedo a los dioses prehispánicos no tiene repercusiones después de la muerte, y refiere más a los infortunios de la vida en la tierra experimentados colectivamente y que son provocados por aquéllos; aunque también se muestra una visión fatalista en la que se teme el descenso de las *tzitzimime* a la tierra para devorar a los mortales (Sahagún, 2002:II, lib. VII, cap. X, 711).

Retomando el tema del presente apartado, la representación plástica de los dioses muestra un ámbito de lo monstruoso: la unión de la bestialidad y la humanidad, aspecto que refleja su doble esencia: divina y humana. Otra esfera de lo monstruoso recurre al símbolo, indicando un comportamiento inmoral a partir de la discapacidad física. Anteriormente vimos que algunas divinidades fueron dotadas de rasgos corporales anormales, las cuales indican una parte de su naturaleza: ser transgresora. Las *cihuateteo* se caracterizan por su *tetlaximaliztli*, “adulterio” (Sahagún, 1997:*Primeros Memoriales*, fol. 271, 122), estando una de ellas representada con los pies torcidos en el *Códice Vaticano B 3773* (1972:lám. 79) (fig. 2); Tezcatlipoca

---

<sup>28</sup> En tiempos del Antiguo Testamento y todavía en el Nuevo Testamento, los judíos (el sacerdote) sacrificaban un becerro sin defecto físico para expiación de sus pecados (Levítico, 4:3). Una vez que el hijo de Dios (Jesús) se hizo hombre, éste se sacrificó por la remisión de los pecados de los hombres para que ya no se volvieran a hacer más sacrificios (Hebreos, 9:24-28).

tiene un pie amputado<sup>29</sup> y sustituido por un espejo, hecho que se relaciona con una transgresión, que puede ser sexual (Olivier, 2004:423); este numen toma, a veces, la apariencia de un gigante (Sahagún, 1969c:51; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XIV, 56 y 57), ser que tiene las extremidades inferiores deformadas.

Como ya también se ha explicado, estos ejemplos muestran que una seña física anormal simboliza una transgresión, generalmente de tipo sexual, aspecto que es uno de los puntos clave que sustenta la concepción de lo monstruoso entre los antiguos nahuas, la cual se extiende sobre el ámbito humano, imaginario y divino.

Otro ejemplo, y el más evidente de todos, es el de Xolotl, cuyo nombre significa literalmente “el del pie hecho bola” (López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002:III, glosario, 1348), y que es identificado como el dios de los gemelos (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964:I, segunda parte, lám. XXIV, XVI, 19v., 225), los deformes y los monstruos<sup>30</sup> (Seler, 1980:I, 29 y II, 79), tres aspectos que son parte de lo mismo.

Una de las representaciones de Xolotl es en figura de perro (*Códice Vaticano B* 3773, 1972:láms. 29 y 93), a veces con garras de águila (*Códice Borgia*, 1980:lám. 65). En otro aspecto, Xolotl es asimilado con Nanahuatzin, aquél que se arrojó al fuego convirtiéndose en el Sol (Sahagún, 2002:II, lib. VII, cap. II, 694-698), o más bien, es una advocación suya, como lo demostró Eduard Seler (1980:I, 30, 55 y 148). En esta advocación, Xolotl comparte la pintura facial de Macuilxochitl, numen del placer, que corresponde a una mano extendida sobre la boca y mejilla; también tiene los miembros deformes y, en general, un “aspecto patológico”, en palabras de Seler, quien lo identifica a partir de la lámina 10 del *Códice Borgia*. Estas dos características

---

<sup>29</sup> Para una discusión sobre las causas y la significación de la amputación del pie de Tezcatlipoca, véase el capítulo VII del minucioso estudio de Guilhem Olivier (2004:410-424) dedicado a esta divinidad.

<sup>30</sup> Xolotl también es el perro que se precipita del Cielo a la Tierra; el que abre los caminos hacia el Mictlan; el que conduce al Sol al reino de los muertos y dios del juego de pelota (Seler, 1980:II, 221; Spranz, 1993:419).

de Xolotl-Nanahuatzin: pintura facial y extremidades deformes, de acuerdo con el estudioso alemán, muestran los excesos sexuales y sus graves consecuencias (*ibid*:30).

Al ser Xolotl dios de los gemelos, puede convertirse al mismo tiempo en deidad de los monstruos, debido a la naturaleza anormal que poseían los primeros. Se creía que cuando la mujer daba a luz a cuates (*cocoa*),<sup>31</sup> éstos la devorarían o a su padre; por tal razón mataban a uno de los niños (Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XX, 225 y 226; Torquemada, 1976:III, lib. VI, cap. XLVIII, 130). Cuando los gemelos -ávidos de calor- entraban a un *temazcalli* le hacían perder calor; si entraban al lugar donde se teñía el pelo de conejo, el color no salía bien, principalmente el rojo; ante su presencia, los tamales no se cocían bien (Sahagún, 1969c:93, 95 y 195).

Con base en estas concepciones, es posible que la palabra *xolotl*<sup>32</sup> se haya asociado con la “idea de deformidad, la monstruosidad”, indicada en algunas representaciones de Xolotl (*Códice Borgia*, 1980:láms. 10 y 42) con un ojo colgando de la órbita (Seler, 1980:I, 144), deformidad física que no debe tomarse en sentido literal, sino como un símbolo de la falta moral, junto con el torcimiento de manos y pies; asimismo, como un castigo ante ésta.<sup>33</sup> Con la misma connotación de monstruosidad, el vocablo *xolotl* también se extendió a los jorobados y enanos de quienes se hizo servir Moctezuma, pues fueron llamados *xolome*<sup>34</sup> -plural de *xolotl*- (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. CVIII, 524). En una glosa del *Códice Telleriano-Remensis* (1964:I, segunda parte, lám. XXIV, XVI, lám. 19v., 225) se resumen estas dos acepciones de lo monstruoso: se dice que Xolotl “era señor de los mellicos y todas las cosas

---

<sup>31</sup> La primer mujer que parió mellizos se llamó Coatl, motivo por el que los nahuas llamaban a éstos *cocoa* (Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XX, 226; Torquemada, 1976:III, lib. VI, cap. XLVIII, 130). 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, otro elemento que se sumaría a la explícita monstruosidad de la diosa.

<sup>32</sup> Para Rafael Tena, Xolotl significa “monstruo, compañero” (*Hystoyre du Mechique*, 2002:149, nota 15).

<sup>33</sup> Véase la nota 11.

<sup>34</sup> Tal concepto igualmente abarcó a los albinos, “quebrados y contrechos” y los que fueran “prodigios y raros en naturaleza” (Torquemada, 1975:I, lib. III, cap. XXV, 407 y 408).

que nacían juntas, que nosotros decimos mellizos o cuando la naturaleza obra alguna cosa monstruosa fuera de lo acostumbrado”.

Para Eduard Seler (1980:I, 148), Xolotl es el dios de los deformes y los monstruos por ser Nanahuatzin, el sifilítico, el buboso (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 63r.) (fig. 6). Atributos de esta divinidad como el rectángulo amarillo alrededor del ojo y el dibujo, ya mencionado, de una mano blanca en torno a la boca, son los propios de Macuilxochitl (*Códice Borgia*, 1980:lám. 48) (fig. 7), lo que demuestra, para el investigador alemán, que esta es en realidad su auténtica naturaleza. Junto con Macuilxochitl, y el resto de los *ahuiateteo*; las *cihuateteo*, que también son representadas con el ojo colgado de la órbita (fig. 8), como en el caso de Xolotl-Nanahuatzin; las *ixcuinanme*, diosas que seducen a los hombres y los hacen caer en el pecado; y Ahuiteotl, dios de la voluptuosidad y del placer sexual, de quien se decía que castigaba a los hombres con enfermedades venéreas, conforman todo un complejo de dioses relacionados con el placer sexual en el ámbito del exceso. A partir de estos datos se infiere que Xolotl está vinculado con el exceso sexual y la falta (Seler, 1980:I, 148 y II, 47).



Fig. 6 Xolotl-Nanahuatzin, *Códice Borgia*, 1980:lám. 10



Fig. 7 Macuilxochitl, *Códice Borgia*, 1980:lám. 48



Fig. 8 *cihuateotl ce ozomatli*, Códice Borgia, 1980:lám. 48

Al igual que Tezcatlipoca y las *cihuateteo*, Xolotl tiene una deformidad en una extremidad inferior, indicada en su propio nombre; pero no sólo eso, como Xolotl-Nanahuatzin, todas sus extremidades están torcidas, mientras que otro dato de monstruosidad puede ser su ojo desprendido de la órbita. Esta vinculación, con sus atributos gráficos particulares, hace que esté relacionado con los dioses de la voluptuosidad y el exceso. Lo monstruoso está definido a partir de la deformidad sobre dos aspectos: uno, que de inmediato refiere al corpóreo; y otro, en donde ésta se extiende al ámbito de lo moral, predominantemente la moral sexual. Por lo tanto, la monstruosidad es inseparable de la transgresión sexual. Y cuando nos referimos a la malformación física, debemos entenderla en términos del símbolo, el cual remite a una falta, ya sea la homosexualidad, el adulterio -esto es, la desviación de los límites de la sexualidad-, la vagancia o la embriaguez -que por su causa se cometen faltas sexuales: incesto, desnudez.<sup>35</sup>

La divinidad, como alteridad, resulta igualmente propicia para conferirle la contraparte moral del ser humano. Si al nahua se le exigía templanza sexual, determinados dioses estuvieron caracterizados por el aspecto contrario: el exceso sexual. Los dioses tienen la capacidad de

<sup>35</sup> Véase la última parte del apartado 3.1.8 *Michoaque* y el 3.3.3.2 *Sexualidad y cuerpo*.

transgredir sin mayor repercusión en el mundo de los hombres; sin embargo, en su propio ámbito, la transgresión provocó su expulsión de Tamoanchan (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964:lám. 19r.).

Sin querer ser exhaustivo, he tratado de delinear sólo algunos aspectos de lo monstruoso divino, centrándome en la relación que existe entre la deformidad física y la transgresión, básicamente la sexual. Lo monstruoso de los dioses también se extiende a su violencia, su voracidad, sus actos desmedidos, elementos que conforman el miedo que les tienen los humanos y que no han sido abordados de manera pertinente en este pequeño apartado.<sup>36</sup>

## **SEGUNDA PARTE**

### **2.4 La cuestión chichimeca<sup>37 38</sup>**

La segunda parte de este capítulo se centrará en los chichimecas, una alteridad posterior a los gigantes con la que se enfrentaron los pueblos mesoamericanos y que posee existencia histórica, pero sobre la cual también se desplegó el imaginario del sedentario agricultor, y con la que se estableció una relación de identidad/alteridad manifestada a través de oposiciones del orden de la naturaleza y la cultura, aspectos que no deben considerarse como conceptos dados, sino que son totalmente contruidos, pues la naturaleza es enteramente un concepto cultural y su significado cambia de acuerdo al contexto histórico (Schneider, 1972, en MacCormack, 1980:4, 6 y 20). Asimismo, la relación de contraste entre ellos también es fabricada (Strathern, 1980:191).

---

<sup>36</sup> Estoy trabajando en una investigación que abarca el miedo a la divinidad, en la cual se estudiarán todos los aspectos arriba señalados.

<sup>37</sup> La proporción de datos presentados sobre lo chichimeca puede encontrarse en desbalance con respecto a los ofrecidos sobre lo monstruoso, razón que estriba en la amplia información que se posee sobre lo chichimeca, y que es necesario exponer para brindar una visión más clara de lo chichimeca y su relación/oposición con lo tolteca. Esta relación de alteridad es una sobre la que los nahuas elaboraron mayor número de representaciones, en la forma de oposiciones tipo naturaleza/cultura.

<sup>38</sup> Retomo la frase de Reyes y Odena (2001:246) para referirme a la complejidad del tema.

Hace algunas décadas, varias estudiosas de las ciencias sociales criticaron la oposición naturaleza/cultura, negando ser ésta un rasgo esencial de la estructura inconsciente universal. Señalaron que estos conceptos correspondían a un discurso dominante de la cultura europea, el cual era proyectado en las sociedades estudiadas por los científicos sociales, de forma que se reproducía una visión europea del mundo de pretensión universal; así es que se había construido una dicotomía real entre esos dos conceptos. Y esa proyección era animada por el descubrimiento en el simbolismo indígena de dicotomías paralelas entre doméstico y salvaje. De esta manera, se exhortaba a no hacer oídos sordos a “formas alternativas de estructurar el mundo” (MacCormack, 1980:10 y 21; Strathern, 1980:179).

Una de estas críticas fue hecha por Marilyn Strathern (1980:193 y 218), quien expuso el caso de los *hagen* de Nueva Guinea para mostrar una concepción diferente del contraste que existe entre *mbo* y *rømi*, vocablos *hagens* que pueden traducirse como doméstico y salvaje. Tal contraste de conceptos es en términos de la esencia o carácter de ciertos recursos, y de ninguna manera, señala la autora, incorpora las distinciones cultivado/cosas salvajes, social-solitario/atributos no sociales. Es así que Strathern afirma que “Naturaleza y cultura no existen entre los *hagen* como categorías del orden”. Con este ejemplo, la investigadora confirma que la oposición naturaleza/cultura no es aplicable a todas las sociedades como una categoría de distinción entre personas o grupos.

Es un hecho que no podemos pasar por alto las anteriores críticas y observaciones, que nos motivan a reflexionar sobre nuestras propias categorías analíticas aplicadas al estudio de la cultura de una determinada sociedad, y más concienzuda debe ser la reflexión cuando la oposición comentada es proyectada a una sociedad del pasado, donde las limitantes son mayores que en una comunidad viva.

No podemos negar que las categorías de naturaleza y cultura y su dicotomía son un producto de occidente, como toda la teoría antropológica lo

es, pero tampoco que algunas construcciones ideológicas de ciertos pueblos pueden ser estudiadas a partir de tal oposición. La información disponible sobre la cultura y la historia de los nahuas del Altiplano del Posclásico tardío puede ser interpretada de diversas maneras, o a un mismo fenómeno pueden corresponder dos visiones distintas, cumpliendo diferentes fines, esto depende del tratamiento que se haga de los datos y de la teoría o categorías analíticas a partir de las cuales se estudien, que difieren entre los investigadores del México antiguo.

En mi caso, a partir del estudio que he hecho de las fuentes, retomando trabajos sobre el tema y otros de carácter antropológico, considero que la oposición naturaleza/cultura puede ser aplicada al caso de los chichimecas y toltecas, y debe insertarse en el desarrollo de los pueblos mesoamericanos de un estado de salvajismo a uno de civilización, que es un modelo de carácter mítico del proceso de culturización que crearon estos pueblos, tal como lo han explicado Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999). Esta oposición debe aplicarse en los extremos de ese proceso, de tal manera que el contraste entre un estado chichimeca y uno tolteca sea radical; es así que se deben oponer las representaciones que fabricaron los mesoamericanos sobre el chichimeca al ideal que se crearon aquéllos sobre sí mismos, que pueden insertarse muy bien en las categorías de naturaleza y de cultura. Pero esto no se queda aquí. Como se verá más adelante, los nahuas, en efecto, concibieron una visión evolutiva de lo chichimeca y lo tolteca, la cual dio pie a una de las representaciones sobre lo chichimeca que se expresaba como el pasado incivilizado -que es en la que he centrado mi atención- y que se hacía presente, al interior de su sociedad, en los comportamientos inmorales;<sup>39</sup> asimismo, esta visión servía para diferenciar y oponer a los nahuas frente a otros grupos étnicos,<sup>40</sup> cuyo modelo de cultura chocaba con el de aquéllos, quienes concebían al suyo propio como el ideal.

---

<sup>39</sup> Véanse los apartados 2.6.4 Norte/sur y 3.3.1 Centro/periferia.

<sup>40</sup> Véanse los apartados 3.1.1 Otomíes y 3.3.1 Centro/periferia.

La dicotomía naturaleza/cultura también está en concordancia con la idea de humanidad propuesta por los nahuas. Una humanidad perfecta, ideal, será aquella detentada por los nahuas -básicamente los mexicas y acolhuas- y que se encuentra en perfecta armonía con su modelo de civilización, caracterizado por una lengua determinada: el náhuatl, un atavío físico y un conjunto de comportamientos que tienen por regla la moderación. Estos aspectos hacen del humano un ser que mantiene buenas relaciones sociales y que vive bajo la normalidad establecida por su sociedad. La desviación del comportamiento hace que el hombre pierda grados de humanidad al asemejarse a las bestias del monte, comportándose como ellas. El grado ínfimo del ser humano nahua, en el que ya se ha despojado de toda humanidad es el del vagabundo, que por su apariencia y forma de vida se confunde con el chichimeca.<sup>41</sup> Aquí estamos viendo reflejadas las categorías de cultura y naturaleza.

Me he adelantado en varios puntos que serán desarrollados *in extenso* a continuación y a lo largo de la tesis, con el fin de justificar la aplicación de la oposición, ya varias veces mencionada, al estudio de lo chichimeca y lo tolteca y su posterior utilización al interior de la sociedad nahua. Empecemos, entonces, con la explicación de lo chichimeca -y su relación con lo tolteca.

Al leer la información concerniente a los chichimecas en las fuentes históricas nos encontramos básicamente con dos visiones: la que se precia de ser chichimeca, y la que califica el tipo de vida chichimeca como el más incivilizado, oponiéndose a éste. También observamos que no ha habido un consenso en las fuentes ni en los diversos autores a través de los siglos sobre la etimología *chichimecatl*; varias opiniones giran sobre ideas parecidas, otras no tanto. Otro aspecto, que remite al primero, es la adscripción chichimeca: ¿quiénes eran considerados así y por qué? Se verá más adelante que no todos los chichimecas eran iguales.

---

<sup>41</sup> Véase el apartado 4.7 Miedo al otro interno.

La interrogante que se presenta es cómo abordar la cuestión chichimeca -ya se ha adelantado la respuesta. Es innegable que no la podemos estudiar de forma aislada y sin tomar en cuenta su contraparte: lo tolteca ¿Proceso civilizatorio o arquetipo mítico? Esa sería la cuestión. Se puede aportar información que dé argumentos para cada una, pero es necesario definir una postura: es un proceso civilizatorio cuyo fundamento es mítico, aunque no se puede dejar de reconocer que los pueblos mesoamericanos pasaron por un tipo de vida chichimeca. La manera en que expondré estos dos aspectos será a través de las oposiciones que definen la *chichimecayotl* y la *toltecacayotl*, y que las diferencian, y cómo cada una se encuentra en el extremo opuesto del proceso.

#### **2.4.1 Etimología chichimeca**

Empecemos a revisar las diferentes interpretaciones propuestas desde la Colonia sobre la etimología chichimeca. Diego Muñoz Camargo (1998:77) dice llanamente que significa “hombres salvajes”, aunque plantea el origen del nombre:

...la derivación de este nombre procede de hombres que comían las carnes crudas, y se bebían y chupaban las sangres de los animales que mataban, porque chichiliztli es tenida en lengua mexicana por mamar, y chichinaliztli por cosa que se chupa, y chichihualli es la teta o la ubre [...]. Ansímismo llaman a los perros chichime, porque lamen la sangre de los animales y la chupan.

Fray Diego Durán (2002:I, tratado primero, cap. II, 65 y 66) explica que el nombre chichimeca quiere decir “cazadores o gente que vive de aquel oficio agreste y campesina”; y también se llamaron así por la forma de vida rústica que llevaban: tipo de asentamiento, alimentación, modo de obtener los alimentos y costumbres en general.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1997c:II, 15), con su aire reivindicador de lo “chichimeca”, niega tales interpretaciones y, debido a la misma herencia chichimeca de los aculhua, propone dar la definición verdadera:

Y este apellido y nombre de chichimeca lo tuvieron desde su origen, que es vocablo propio de esa nación, que quiere decir las águilas, y no lo que suena en la lengua mexicana, ni la interpretación bárbara que le quieren dar por las pinturas y caracteres, porque ahí no significa los mamones, sino los hijos de los chichimecas habidos en las mujeres tultecas...

El historiador texcocano ya no se está refiriendo a los verdaderos chichimecas, sino a los hijos que nacieron de un proceso de aculturación, unión del chichimeca y del tolteca, pero que se preciaron de su linaje antiguo (chichimeca). Ésta no es la única propuesta de Alva Ixtlilxochitl (1997b:I, 417). Comenta que el primer gobernante que tuvo el primer grupo humano que se asentó en el territorio, del cual descienden todos los demás, incluidos los toltecas, aculhuas y mexicas, se llamaba Chichimecatl; la gente dirigida por éste pobló la mayor parte de la tierra, principalmente la porción septentrional, y a toda esa área geográfica le puso su nombre.

En el caso de fray Juan de Torquemada (1975:I, lib. I, cap. XV, 58), éste plantea la misma derivación del nombre chichimeca proporcionada por Muñoz Camargo, refiriendo a los términos nahuas de teta (*chichihualli*), acto de mamar (*chichiliztli*) y de chupar (*chichinaliztli*), y a la costumbre que tenían los chichimecas de beber la sangre de sus presas, razón por la que chichimeca quiere decir chupador o mamador.

En la misma tónica de Alva Ixtlilxochitl, Mariano Veytia (1944:I, lib. I, cap. II, 17 y cap. XII, 100 y 101), tiempo más tarde, sostuvo que una vez que se fundó Huehuetlapallan, la población empezó a multiplicarse y extenderse a lo largo de una vasta región, conformándose varias poblaciones. Toda la extensión habitada se llamó Chichimecatl por remembranza del principal caudillo que los condujo, quien se llamó de tal manera; otros dicen que ese fue su primer gobernante una vez que se asentaron. Otra hipótesis de por qué adoptaron el nombre *chichimecatl* es debido a que fundaron una ciudad llamada Chichen o Cichen, que significa “hombre áspero y rígido”. Estos chichimecas se preciaron de una gran nobleza, siendo “altivos y soberbios”.

Según Veytia, siguiendo una rigurosa etimología, chichimeca significaría “chupa cordel”.

Lorenzo Boturini señaló que chichimeca proviene del adjetivo *chichic*, amargo, por tratarse de “gente áspera y amarga” (Reyes y Odena, 2001:253). También se ha afirmado que chichimeca está compuesto de *chichi*, perro y *mecatl*, cuerda o soga -etimología similar a la de Veytia; y en un sentido metafórico linaje, ya que estos grupos cuentan que descienden de una perra que, después del diluvio, se convirtió en mujer (de las Casas, 1994:310; Jiménez Moreno, 1932, en *idem*).

Por su parte, Nigel Davies (1977:160) refiere que la etimología de “chichimeca” no deriva de *chichi-mecatl*, significando “perro-cuerda”; esto daría como plural “*chichimecame*”, y no “*chichimeca*”, la versión que siempre es empleada para referirse al plural. El nombre viene nocionalmente del lugar cuyo nombre es Chichimani, siendo el singular y plural “chichimeca”. Esto significaría “chupadero”, “lugar de los recién nacidos”, o “lugar de los jóvenes”. Davies apunta que los chichimecas son los jóvenes o nuevas gentes, y los “tolteca-chichimeca” implica una nueva gente quienes ya se han vuelto mayores o más civilizados.

Reyes García y Odena Güemes (2001:253 y 254), más próximos a nuestros días, mencionan que chichimeca es un gentilicio, como las palabras olmeca o chalmeca; así, proponen que chichimeca significa “la gente que vive en Chichiman, entendiéndose tal nombre como ‘el lugar de los perros’”. Estos autores basan dicha interpretación en algunas palabras de Andrés de Olmos asentadas por Boturini. Olmos, hablando con chichimecas del Pánuco, Tampico y otras regiones, escribió que se hacen llamar chichimecas en memoria de su patria.

Sin embargo, Reyes y Odena (*ibid*:254) mencionan que no se conoce ninguna población que se llame Chichiman, pero que en la lengua huasteca sí se tiene un lugar llamado “lugar de los perros”, y se localiza en Tampico, cerca del Pánuco, lugar donde, según los informantes de Sahagún (2002:II,

lib. X, cap. XXIX, 973 y 974), arribó gente en canoa que se dirigió hasta Tamouanchan y de allí a Teotihuacan, de donde emprendieron su marcha hacia el norte.

Con respecto al lugar de procedencia de los chichimecas, Leopoldo Valiñas (comunicación personal, marzo de 2007) señala que como el gentilicio chichimeca acaba en -meca, el lugar del que provienen los chichimecas debe terminar en -man, lo cual daría como resultado Chichiman, pero en las fuentes nunca se registra este nombre, sino se refieren a Chichimecapan. Así como Chichiman, está el caso de Acolman, siendo *acolmecatl* el gentilicio de los que viven en ese lugar.

Como ya lo había mencionado Horacio Carocci (1983:lib. I, cap. II, 4) a finales del siglo XVII, chichimeca es un gentilicio: “los nombres acabados en tl, que significa personas de algunas naciones, ò pueblos, como Mexìcatl: Mexicano, natural de Mexico: Otomitl, de nación Otomi: Chìchìmēcatl, Chichimeco de nación...”. Pero tal gentilicio no tiene que ver con perro, como bien lo menciona Davies. El náhuatl posee vocales largas, pero éstas no fueron registradas por fray Alonso de Molina en su *Vocabulario*, sin embargo, Carocci sí lo hizo. De tal manera que el vocablo *chichimecatl* debe registrarse como *chìchìmēcatl*,<sup>42</sup> donde las tres primeras vocales son largas, hecho que cambia el sentido de las palabras.

En cierta forma, Camargo y Torquemada tenían razón al asociar *chichi* con el valor de seno (*chichihuali*), pero no con el de perro, como algunos autores lo han hecho. Tomando en cuenta las afirmaciones de Carocci, Leopoldo Valiñas (comunicación personal, marzo de 2007) propone la traducción “habitantes del lugar donde los senos se extienden” para el gentilicio *chichimecatl*, conformado por *chichihuali*, seno; man, locativo que significa extendido; y el absolutivo tl, identificando el gentilicio.

---

<sup>42</sup> Sólo se escribirá una vez la palabra chichimeca indicando sus vocales largas para explicar su significado, pero todas las demás veces se hará sin éstas, como fue registrado en el *Vocabulario* de Molina y asentado en el *Códice Florentino*.

Otro nombre que se forma con la palabra *chichihualli* es Chichihualcuauhco (“en el árbol de senos”), morada celeste a la que iban los niños que morían de corta edad, los lactantes, la cual está representada en la lámina 3v. del *Códice Vaticano Latino 3738* (1964:vol. 3) como un sitio en el que se encuentra un árbol con frutos de senos, de los cuales maman los niños. Por lo tanto, al ser lactantes, no habían consumido maíz (véase Fernández de Oviedo, 1944-1945:XI, 73).<sup>43</sup>

El paso de lo chichimeca a lo tolteca debe ser visto como un proceso que puede ser equiparado a uno de desarrollo humano, que implica un crecimiento y maduración, como bien lo han expuesto López Austin y López Luján (1999).<sup>44</sup> El gentilicio chichimeca refiere al seno, la lactancia, por lo tanto al recién nacido y al origen; y de forma velada, podría también estar implicando el no consumo del maíz. Este rasgo, entre otros, es uno de los elementos constitutivos de la humanidad entre los nahuas -en esto se profundizará más adelante- y marcador de civilización de éstos.<sup>45</sup> De esta manera, aunque lo chichimeca y lo tolteca forman parte de un mismo proceso, se oponen al encontrarse en cada extremo de dicho proceso: uno representa el origen incivilizado y no enteramente humano; otro, aquel que simboliza la maduración y la máxima expresión de civilización al detentar los elementos que, de acuerdo a su ideología, lo confirman.<sup>46</sup> Es así que, podemos sugerir estar frente a una visión evolutiva nahua.

---

<sup>43</sup> Según una hipótesis de Esperanza Penagos (2000:5 y 6), los mazatecos consideran al niño que no ha sido bautizado y que no ha comido maíz como un ser de “incompleta humanidad”, que puede observarse en el rito que sigue a la muerte de un individuo de pocos días o meses de edad. Antaño, los niños que morían sin ser bautizados eran enterrados en un espacio no socializado por la presencia humana ni por la actividad; se le enterraba en el monte alto, fuera del espacio que correspondía a los otros muertos. En la actualidad, se suprimen muchos rituales mortuorios con los niños que murieron sin probar maíz, con lo que se representa simbólicamente el aspecto ferino o no socializado de éstos. Y así como entre los antiguos nahuas, tales niños mazatecos se dirigen al morir al *yia chiquí*, árbol de senos.

<sup>44</sup> Véase la exposición de estos dos autores sobre lo chichimeca y lo tolteca en el apartado 2.5 El paso de lo chichimeca a lo tolteca...

<sup>45</sup> Véase el desarrollo de lo chichimeca a lo tolteca representado en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, en la última parte del apartado 2.5 El paso de lo chichimeca a lo tolteca...

<sup>46</sup> Véase el apartado 2.6 Las oposiciones entre la *chichimecayotl* y la *toltecayotl*

### 2.4.2 Adscripción chichimeca

La adscripción chichimeca correspondería en cierta forma con los tres tipos de seres humanos que habitaron lo que se llamó Nueva España según el texto sahumantino sobre los mexicas. Los primeros son los muy antiguos pobladores que llegaron por mar a Panutla y que se quedaron por siempre viviendo ahí -olmecas, huixtotin y nonohualcas; los segundos son los grupos de pobladores originarios que por mandato divino salieron de Panutla, fueron a morar en tierras desérticas septentrionales, en la Chichimecatlalpan (“en la tierra de los chichimecas”), en Chicomoztoc, y después, también por mandato divino, regresaron a su antigua casa; el tercer grupo lo componen los verdaderos chichimecas, los teochichimecas, cazadores-recolectores que habitaban las tierras norteñas. Los mexicas, así como los demás poblados nahuas de la Cuenca, pertenecen al segundo tipo (*Códice Florentino*, fol. 139v., en López Austin, 1985b:308-317; 1999:67).

Igualmente se establecen tres géneros de chichimecas en la obra sahumantina: los *teochichimeca* o *zacachichimeca*, los *tamime* y los otomíes. Aunque se dice que los *tamime* fueron de la generación de los *teochichimeca*, se hace la diferencia con éstos diciendo Sahagún que “fueron algo republicanos”. El vocablo *tami* quiere decir “tirador de arco y flechas”. La mayor parte vivían en cuevas y peñascos, haciendo algunos de ellos chozas de paja. Tenían sementeras de maíz y se relacionaban con nahuas y otomíes, hablando su lengua, de los cuales aprendieron una forma de vida civilizada. Los *tamime* eran vasallos de señores y daban como tributo lo que cazaban: conejos, venados y culebras (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 171; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 955).

Los teochichimecas, los verdaderos chichimecas, los que son “del todo bárbaros”, de acuerdo con Sahagún, habitaban lejos y apartados de las ciudades, en los bosques y cuevas; eran nómadas, por lo que andaban vagando. Pero sí tenían gobernante, y todo lo que cazaban se lo daban a éste. Eran monógamos. Vestían con pieles animales y todo el tiempo andaban

cargando sus arcos y flechas (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 171; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 956).

Resultan muy interesantes las cualidades físicas que mencionaron los informantes nahuas de los chichimecas -que serán analizadas más adelante. Tenían una excelente vista. A diferencia de las mujeres, los hombres no cocinaban nada, pues debían proteger sus ojos para la caza, lastimándose los el humo.<sup>47</sup> A la hora de cazar no fallaban ni un tiro, aún si el objetivo era muy pequeño y estaba muy lejos. Otra característica es que eran muy longevos, debido al tipo de alimentos que comían y la manera de prepararlos. Los chichimecas comían nopal, tunas, raíz de *cimatl*, cactus, miel de abeja, maguey, yuca, carnes de conejo, serpiente, venado, animales salvajes y todas las cosas que volaban. Por tales comidas y el hecho de no consumirlas guisadas con otras cosas, como declaran los informantes nahuas, es que ellos casi no enfermaban y vivían hasta edad muy avanzada<sup>48</sup> (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 173 y 174; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 957 y 958).

En la tercera clasificación de los chichimecas se encuentran los otomíes y los demás grupos que vivieron en Chichimecatlalpan, y que regresaron de Chicomoztoc, como los tepanecas, acolhuaques, michuaques, chalcas, huexotzincas, los propios mexicas y demás grupos nahuas, que vinieron portando la flecha y el dardo. Incluso los toltecas se consideraron chichimecas (*Códice Florentino*, fol. 139v., en López Austin, 1985b:316 y 317).

Todos estos grupos “se glorian de su linaje chichimeca, porque todos fueron, vivieron en la tierra chichimeca; todos regresaron de la tierra

---

<sup>47</sup> A propósito de las actividades que realizaban las mujeres chichimecas, relata Gonzalo de las Casas (1994:313) que “Todo el trabajo cae sobre ellas, así de guisar, de comer como de traer los hijos y alhajas a cuevas cuando se mudan de unas partes en otras, porque a los varones no les es dado cargarse ni se encargan de otra cosa más que con su arco y flecha, pelear o cazar, y las mujeres les sirven como si fuesen propias esclavas hasta darles las tunas mondadas”.

<sup>48</sup> Comenta Lucien Boia (1997:15, 16 y 19) que las fisiologías más comunes atribuidas a la alteridad son la longevidad y la casi ausencia de enfermedad.

chichimeca”.<sup>49</sup> Pero inmediatamente después, el texto náhuatl del *Códice Florentino* dice que el nombre de su lugar no es Chichimecatlalpan, diferenciándose de los teochichimecas “que comen, que beben de la caza”, sino el nombre es Teutlalpan (“desierto”),<sup>50</sup> Tlacoachcalco (“en la casa de los dardos”) y Mictlampa (“el lugar de entre los muertos”, el Norte) (*ibid*:316).

Existe una gradación de lo chichimeca. Mientras que unos son los verdaderamente chichimecas, y su forma de vida lo comprueba, otros, los *tamime*, tienen una posición medianamente intermedia, pues aunque son del linaje de los primeros, siembran maíz y se relacionan con el nahua y el otomí, hablando su lengua. Del otro extremo de la gradación se encuentran los propios otomíes, los *michhuaque* y los grupos nahuas que habitaron el Altiplano Central, que anduvieron por tierras norteñas y regresaron de ellas. Se encuentran dos extremos de lo chichimeca y una posición intermedia; al fin y al cabo todos son chichimecas, pero no todos son iguales.

El texcocano Alva Ixtlilxochitl (1997b:I, 417) también explica que hay diferentes géneros de chichimecas. Existen los de mayor “policía” como los toltecas, diferenciándose de los otomíes y otros grupos que son “grandes bárbaros”; y de igual forma se encuentran los que son “meramente chichimecas”, cuyos gobernantes descienden por línea recta de su primer rey y fundador Chichimecatl. Estos “han sido hombres belicosos, guerreros y amigos del imperio, y tener sujetos a los demás”. La causa de ser unos más civilizados y otros más rústicos, según Alva Ixtlilxochitl, es debido a la calidad de sus gobernantes: unos son “virtuosos” y otros “malos príncipes”. A pesar de las diferencias, todos son de linaje chichimeca y se precian de ello.

Hay similitudes y diferencias en ambas clasificaciones de lo chichimeca. Al señalar los informantes nahuas a los otomíes como un tipo de chichimeca están indicando el grado de rusticidad en que viven, pues a pesar

---

<sup>49</sup> “Y puesto que de allá vinieron [los *mexitin*] a pasar precipitadamente por la gran Teoculhuacan, la gran Chichimecapan, por eso se hicieron nombrar culhuaque teochichimeca azteca chicomoztoca” (Chimalpain, 1991:19).

<sup>50</sup> Menciona López Austin (1985b:316, nota 43) que Teutlalpan también significa “tierra extensa” y, más remotamente, “tierra divina”.

de ser mesoamericanos y de haber habitado la Chichimecatlalpan y regresado de ella, como todos los grupos nahuas, no son iguales que ellos, y los informantes se encargaron de hacerle ver la diferencia a Sahagún. Además de la posición geográfica de los otomíes, su lengua debió establecer otro grado de distanciamiento entre los nahuas. En la misma dirección, Alva Ixtlilxochitl los señala como los bárbaros.

Mientras que para los nahuas los verdaderos chichimecas son los “todo bárbaros” -de acuerdo con Sahagún-, pues viven apartados de las ciudades, en los bosques y cuevas, y se alimentan de la caza y la recolección; para Alva Ixtlilxochitl, los “meramente chichimecas” son los que descienden por línea directa de Chichimecatl, enalteciendo su costumbre guerrera y la sujeción que hicieron de varios pueblos. No es difícil identificarlos con los aculhuas y sus ascendientes chichimecas de Xolotl, exaltando el historiador texcocano su herencia aculhua chichimeca.

Ante las inconsistencias y contradicciones del uso de los términos chichimeca y, a la vez, tolteca, Paul Kirchhoff (1948:83 y 84) intenta aclarar su designación:

1. Término tolteca:

- siempre refiere a mesoamericanos civilizados

2. Término chichimeca:

- refiere a cazadores-recolectores salvajes que vivían en el norte -los españoles agregaron la connotación de “indios salvajes y hostiles”-
- refiere a agricultores simples que también vivían en el norte
- refiere a dos clases muy diferentes de mesoamericanos (civilizados):  
1) aquellos cuyos antepasados habían sido meros recolectores -y como tal habían vivido en el norte; 2) y aquellos quienes, al mismo tiempo en su historia, cuando ya eran mesoamericanos, habían migrado al norte o, más precisamente, al noroeste, de donde habían regresado posteriormente acompañados por chichimecas, en el

sentido de meros cazadores-recolectores (teochichimecas), o posiblemente, en algunos casos, simples campesinos

Mientras el término tolteca es unívoco, el chichimeca es polisémico. Y lo que deja bien claro Kirchhoff es que, sin importar los criterios diferenciadores que se utilicen para adjudicar un tipo chichimeca, todos los tipos confluyen en una característica: su asociación con el norte.<sup>51</sup>

### **2.4.3 Imaginario del teochichimeca<sup>52</sup>**

Como bien señala Nigel Davies (1980:82), cuando los informantes nahuas le hablaron a Sahagún del teochichimeca, ellos presumiblemente tenían en mente más a los chichimecas que les eran familiares -quizá remitiéndose a la imagen que poseían del otomí- que a los verdaderos nómadas que nunca habían visto y sólo conocían por reputación. Por lo tanto, la manera de describir la vida y características de los “bárbaros” chichimecas fue un reflejo de la mentalidad de sus autores (Soustelle, 1998:219).

Además de la concepción que se tenía de los chichimecas, nombrados mimixcoas, como seres primigenios destinados al sacrificio<sup>53</sup> (*Anales de Cuauhtitlan*, 1944:3; HMP, 1965:37), hay otras características que también los definen: su longevidad y excelente vista, como se mencionó arriba. Estos dos aspectos están reflejando el imaginario, sustentado en la cosmovisión, que tenían los nahuas sobre los antiguos y verdaderos chichimecas, el cual remite a una concepción de naturaleza diferente de la del ser humano del sol presente.

---

<sup>51</sup> Véase el apartado 2.6.4 Norte/sur

<sup>52</sup> Todas las veces que mencione al chichimeca en este apartado (2.3.3), me estoy refiriendo al teochichimeca, indicando su verdadera naturaleza chichimeca.

<sup>53</sup> Un estudio amplio sobre la concepción de los mimixcoa como seres sacrificiales es el de Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas” (2007). Véase también Graulich, 1999:125 y Navarrete, 2000:132.

Las fuentes dan ejemplos concretos de la longevidad de los chichimecas. Xolotl vivió poco menos de doscientos años (Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XXXIII, 86). Tezozomoc, nieto de éste, llegó a vivir alrededor de trescientos años debido a su templanza en el comer y beber (Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 327 y 349). Los señores chichimecas y tepanecas vivían en promedio entre 250 y 300 años; pero una vez que se dieron “a los regalos de las comidas, y a los deleites y comunicación con muchas mujeres” -pues anteriormente sólo tenían una- les “vino a faltar a sus descendientes” larga vida (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 35).

Un episodio tenochca habla también sobre el consumo de ciertos alimentos que modifican la naturaleza humana. Moctezuma Ilhuicamina mandó buscar el lugar donde habitaban sus primeros padres y antepasados. Una vez que sus magos llegaron al cerro Coatepec, en Tula, éstos conjuraron y rogaron a su dios, el cual los convirtió en diferentes animales y los llevó al lugar de los antepasados. Los enviados del *tlatoani* habían dispuesto ofrendas para Coatlicue, la madre de su dios Huitzilopochtli; de esta manera, dirigidos por un anciano empezaron a subir el cerro Culhuacan para encontrarse con ella. El anciano subía con gran ligereza, mientras que los enviados se iban hundiendo en la arena, avanzando con gran trabajo, hasta que quedaron atascados en ella. El anciano les preguntó qué es lo que los había vuelto tan pesados, qué comían en sus tierras, ellos respondieron que las viandas que en su tierra se daban y que bebían cacao. A tal respuesta, el anciano mencionó que “esas comidas y bebidas os tienen, hijos, graues y pesados y no os dexan llegar á ver el lugar donde estuvieron vuestros padres y eso os acarreado la muerte” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXVII, 270-273).

Son claras las consecuencias que padece el ser humano tras haberse mezclado con lo terrenal: llenarse de materia pesada que causa menor longevidad y muerte. Entregarse al placer carnal<sup>54</sup> con varias mujeres fue una de las causas, incluso la pérdida de la abstinencia sexual, pues aunque se

---

<sup>54</sup> Uno de los términos que significaba sexo entre los nahuas era *tlalticpaccayotl*, “lo propio de la superficie de la tierra” (López Austin, 2003:93).

menciona que los chichimecas tenían mujer, señala Alva Ixtlilxochitl (1997c:II, 35) que el hombre no tenía relaciones sexuales con ella desde que estaba embarazada hasta que sus hijos ya eran grandes, y tenían por “gran infamia” la poligamia (*Hystoyre du Mechique*, 2002:127). Igualmente nutrirse con alimentos condimentados y mezclados con otro tipo de viandas y beber cacao provocaron una existencia precaria. Otro aspecto relevante es que los informantes nahuas de Sahagún no mencionan que los chichimecas consumieran maíz; esto se explicará más adelante.

En cierta forma, el término teochichimeca, siendo una de sus traducciones “chichimeca divino”, está marcando una distancia de los seres humanos terrenales. Es un ser que no corresponde totalmente al mundo humano, sino que forma parte del ámbito sobrenatural. Prosigamos con otra de sus características: excelente visión.

Se narra en el *Popol Vuh* (2005:104-107) 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.

El vaho hizo que los hombres quichés perdieran capacidad visual y, por ende, sabiduría. Los chichimecas evitaban el humo que se producía al cocer los alimentos para que no perjudicara sus ojos y les impidiera la precisión visual al momento de cazar.

En la versión lacandona del mito quiché, 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 hombres quedaron reducidos en su capacidad visual (Bruce, 1974:128-132).

A partir de los códices *Telleriano Remensis* y *Vaticano Latino 3738* se puede establecer la relación que existe entre la ceguera (disminución visual) y el consumo del maíz. En Tamoanchan, Tezcatlipoca sedujo a Xochiquetzal, Tlazolteotl, Cihuacoatl o Itzpapalotl, siendo el fruto de esta unión el dios del maíz y de Venus, Cinteotl-Itztlacoliuhqui (Olivier, 2000b:340).

La falta cometida por Tezcatlipoca está acompañada de una pérdida de poder simbolizada por una disminución de las facultades visuales que afecta al transgresor, y que se hace extensiva a su hijo, la cual está representada en los códices por medio de una venda que cubre sus ojos. Por lo tanto, se puede vislumbrar en el pensamiento indígena una relación entre la falta, la necesidad de alimentarse y la naturaleza mortal del hombre. La venda que llevan Itztlacoliuhqui y Tezcatlipoca sobre los ojos atestigua la transgresión asociada con la concepción del maíz, cuyo reflejo se observa en la condición actual de los seres humanos: mortales y transgresores (*ibid*:341-343).

Si la “vida breve”, en palabras de Michel Graulich (1990:113), la visión limitada, el consumo del maíz,<sup>55</sup> el ser transgresor y el placer sexual<sup>56</sup> constituyen la esencia del ser humano terrenal, el teochichimeca no corresponde enteramente a la edad presente, debería pertenecer más bien al tiempo mítico y anterior a la falta cometida en Tamoanchan, pues a partir de ésta se origina la vida humana y cultural. De acuerdo con Graulich (*ibid*:112), la transgresión en Tamoanchan se asimila con la falta cometida después del diluvio que consistió en hacer el fuego (*Leyenda de los soles*, 2002:177), elemento que permite el alimento cocido, lo cultural; este hecho se complementa con algunas menciones sobre el desconocimiento del fuego entre los chichimecas (Motolinía, 2007:3; Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXXII, 268; Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XXII, 163; Hernández, 1986:lib. II, cap. XI, 127). Y al no corresponder al tiempo terrenal, el chichimeca se ubica fuera

---

<sup>55</sup> “En el pensamiento mazateco el maíz asume un papel importante en la transformación del hombre en ser pleno e íntegro” (Penagos, 2000:7). Véase la nota 34.

<sup>56</sup> El valor de lo sexual pertenecía a la esfera femenina entre los nahuas (López Austin, 2003:222).

del orden de la cultura, de la transgresión, esto es, de la verdadera humanidad.

Así como los chichimecas fueron objeto del imaginario, los toltecas no estuvieron exentos de una fabricación ideológica. Como señala Walter Krickeberg (1995:201), los toltecas aparecen en varios relatos como un pueblo legendario que habita un país de fábula. El texto sahumaguntino (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 949) los considera los primeros habitantes de la edad presente, que siguió a la caída de las cuatro edades prehistóricas. Se les atribuía, por lo tanto, cualidades extraordinarias: eran más altos y más veloces que los hombres actuales, pudiendo correr hasta un día entero sin cansarse (*ibid*:953; Veytia, 1944:I, lib. I, cap. XII, 104).

## **2.5 El paso de lo chichimeca a lo tolteca: arquetipo mítico del proceso de culturización**

La relación entre chichimecas y toltecas conforma uno de los capítulos más polémicos de la historia y el mito mesoamericanos. En una primera lectura de las fuentes históricas se observa tal relación como un proceso civilizatorio, donde existen dos clases de gente que son opuestas entre sí, unos son salvajes y otros civilizados, y este proceso se resume en la adquisición de cultura de los chichimecas por obra de los toltecas. Este sería el ejemplo mesoamericano de la oposición clásica entre barbarie y civilización que fue descrita en el Viejo Mundo desde tiempos griegos.

Al relatar el tipo de vida chichimeca, Torquemada (1975:I, lib. I, cap. XXII, 69-72) no duda en compararlo con las primeras formas de ser que existieron en la antigüedad, que son relatadas por varios autores clásicos como Tulio, Plutarco, Virgilio, Aristóteles y Macrobio, quienes refieren a un tiempo inicial en el que los hombres vivían en los montes como bestias, su comida era silvestre y la carne la comían cruda, no cosechaban y vivían sin ley. Según Macrobio y Virgilio, este fue el principio del pueblo italiano.

Posteriormente, llegó un héroe civilizador, venido del extranjero, que les enseñó a cosechar, construir casas y vivir en comunidad.<sup>57</sup>

Investigadores recientes (Kirchhoff, 1948 y 2002; León-Portilla, 1967; Soustelle, 1998) también identificaron como un proceso de aculturación al encuentro entre gentes de cultura avanzada y otros de menor grado cultural, dando como resultado la adopción de civilización por grupos nómadas cazadores-recolectores. Y al abordar la relación chichimeca-tolteca, Paul Kirchhoff (1948:81), Miguel León-Portilla (1967:59-61) y Jacques Soustelle (1998:217) se remiten a los ejemplos clásicos de enfrentamiento entre barbarie y civilización: germanos y romanos, hunos y chinos -igualmente podría decirse de los escitas y los griegos-, con el fin de explicar la universalidad del fenómeno.

En un breve trabajo, Kirchhoff (2002:79 y 80) señaló los cuatro ejemplos de encuentros entre chichimecas y toltecas narrados por las fuentes documentales que se desarrollaron en Mesoamérica, mencionando que el elemento común en todos ellos es que se relacionan con el fin de Tula. El primer caso es el contado en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1989). El grupo tolteca-chichimeca que arribó a Cholula es hostigado por los xochimilca y ayapanca, razón por la que deciden ir dos jefes toltecas a Culhuacatepec, su antigua patria, para convencer a ciertos grupos chichimecas de venir con ellos a Cholula y ayudarlos a combatir a sus enemigos. Hecho así, los chichimecas aceptaron el estilo de vida mesoamericano ofrecido por los tolteca-chichimecas. Los sucesos narrados en tal documento no están exentos de contenido mítico, el cual se abordará más adelante.

El segundo caso, documentado, por ejemplo, en la obra de Alvarado Tezozomoc (1998) y Chimalpain (1991), se trata de un grupo chichimeca que vivía principalmente de la recolección de productos lacustres y la pesca, el cual estaba sometido por los aztecas, quienes vivían en la parte occidental del imperio tolteca. Del poniente llegaron otros toltecas llamados *mexitin* o

---

<sup>57</sup> Para Sahagún (2002:II, lib. VIII, prólogo, 719), Quetzalcóatl cumplió el papel de héroe civilizador entre los toltecas, comparándolo con el del rey Arturo entre los ingleses.

mexica, que lograron convencer a esos cazadores-recolectores de aceptarlos como sus nuevos amos. Como un grupo unificado, emprendieron juntos su migración hacia el Valle de México, llegando como un pueblo agrícola, pero que conservó con orgullo el recuerdo de su parcial origen chichimeca.

El tercer caso es el de los *michoaque* y está narrado en la *Relación de Michoacán* (1989). Se cuenta como un grupo de cazadores-recolectores inmigraron y se establecieron entre los antiguos habitantes del lugar (mesoamericanos), quienes pronto entablaron relaciones con ellos y los ayudaron a abandonar su antigua vida y aprender la nueva, que consistía de nuevas ideas, alimentos y ritos religiosos, como el sacrificio humano.

El cuarto y último caso es el de los chichimecas de Xolotl, narrado por Alva Ixtlilxochitl (1997a, b y c), el *Códice Xolotl* (1951) y Torquemada (1975), principalmente. Los chichimecas arribaron al Valle de México siguiendo la huella de las dispersas poblaciones toltecas. Después de haberse asentado en terrenos fértiles, llegaron otros grupos, entre ellos los aculhua, quienes emparentaron con los chichimecas y los ayudaron a civilizarse, dando como resultado el grupo aculhua; y como en los demás casos, se enorgullecían de su parcial origen chichimeca.

Los cuatro grupos, menciona Kirchhoff (2002:80 y 81), forman parte de un solo grupo de acontecimientos históricos, pues todos se produjeron en un momento de crisis de la civilización mesoamericana. El resultado fue común: se formó un pueblo a partir de la unión entre uno agrícola típicamente mesoamericano y uno cazador-recolector nortño.

A partir de una mirada escéptica de los datos ofrecidos por los documentos, en cuanto a la adquisición de cultura mesoamericana por los chichimecas, y a la propia existencia de este tipo de vida de ciertos grupos, varios investigadores (Martínez Marín, 1963; Armillas, [1964] 1991; Davies, 1980; Michelet, 1989; Navarrete, 2000) han cuestionado tal proceso de aculturación a través de una lectura cuidadosa de las fuentes, identificando

inconsistencias en los datos, y oponiéndolos a los hallazgos arqueológicos y otro tipo de evidencias.

Para el caso de los mexicas, apunta Martínez Marín (1963:178-180), las fuentes describen que durante su peregrinación practicaron la agricultura, elaboraron rituales de corte mesoamericano, hablaban el náhuatl e impusieron toponímicos en esa lengua, entre otros aspectos. Por lo tanto, “los mexicas eran un grupo mesoamericano desde que inició su recorrido y tenemos que abandonar la idea de que era un grupo de cultura idéntica a la de los nómadas del Norte de México o a la de los chichimecas de Xólotl” (*ibid*:183; véase Castillo, 1996:33).

A partir de hipótesis climáticas, Pedro Armillas (1991:218) se pregunta si los chichimecas de Xolotl, obligados por las circunstancias, se alimentaban de la caza y la recolección, o si lo hacían por modo de vida.<sup>58</sup> A partir de la identificación de estos chichimecas con los pames (Carrasco, 1950:244), quienes poseían rasgos mesoamericanos, Armillas (1991:219) plantea que estas gentes serían pueblos agricultores de la frontera norte mesoamericana forzados a mantenerse de la caza y la recolección durante su retirada hacia el sur por causa de la sequía. Una vez establecidos en regiones fértiles, experimentaron una rápida reculturación.

En el mismo sentido, Federico Navarrete (2000:245, 265 y 301) propone que las descripciones proporcionadas por las fuentes de la forma de vida de los chichimecas pueden asociarse con el patrón de subsistencia de los otomíes en el siglo XVI, quienes eran agricultores no intensivos asentados en las partes montañosas alrededor del Valle de México y que practicaban la caza como un complemento importante de su dieta, pero que no pueden ser considerados propiamente como cazadores-recolectores. De hecho,

---

<sup>58</sup> La interrogación de Armillas es relevante, pues el nomadismo y el tipo de vida resultante también son una elección. Al teorizar Heródoto sobre el nomadismo -escita, básicamente-concluye que es un modo de vida, pero también una estrategia; y más bien, una estrategia que impone un género de vida (Hartog, 2003:196 y 198).

corresponderían a “visiones simplificadas e idealizadas” de la forma de vida de los pueblos marginales del Valle.

Igualmente, Nigel Davies (1980:87) niega rotundamente que los pueblos dirigidos por Xolotl que arribaron a la Cuenca de México a la caída de Tula hayan sido teochichimecas, tal y como son descritos por los informantes nahuas (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 170-175). Los verdaderos chichimecas, habitantes de cuevas, desnudos u ocasionalmente vestidos con pieles, no pudieron haberse adaptado de la noche a la mañana a la vida de la ciudad de Tenayuca, ni pudo un imperio haber sido administrado desde una cueva (Davies, 1980:89).

Según Davies (*ibid*:85), la reivindicación del linaje chichimeca por los pueblos mesoamericanos los llevó a elaborar la leyenda “de los andrajos a las riquezas” (“*rags to riches*”), satisfaciendo el anhelo de un origen ancestral que les otorgaba una especie de “*pedigree*” ante los demás pueblos. La idea del origen nómada pobre de los pueblos hasta llegar a ser ricos sedentarios formó parte de la cosmovisión de los pueblos prehispánicos (Graulich, 1990 y 1997).

Con base en excavaciones arqueológicas en los alrededores de Zacapu, origen de la expansión uacúsecha, Dominique Michelet (1989:109) pone en duda la naturaleza chichimeca de los fundadores de la cultura tarasca tan reiterada por la *Relación de Michoacán*. Comenta que las poblaciones descritas por el texto al principio de la “epopeya tarasca” no tenían probablemente nada que ver con chichimecas en sentido estricto. Las transformaciones ocurridas en Zacapu durante los siglos XIII y XIV tuvieron que ver con grupos netamente mesoamericanos. Tomando esto en consideración, Michelet llega a la conclusión de que el mensaje de la *Relación* aparece fabricado “bajo la influencia de una *visión arquetípica*<sup>59</sup> del pasado que los tarascos del siglo XVI habrían compartido, en gran medida, con los mexicas”.

---

<sup>59</sup> Las cursivas son mías.

Esta serie de observaciones y propuestas, aunadas a un estudio más profundo y global de la historia y el mito mesoamericanos, han permitido la formulación de ideas novedosas sobre la relación entre chichimecas y toltecas y el supuesto proceso civilizatorio; tales son los casos de Michel Graulich [1987] (1990) y Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999). Estos autores proponen explicar tal relación y el proceso de una condición a otra a partir del mito.

A través de un estudio integral de los mitos y rituales de los antiguos nahuas, el estudioso belga (Graulich:1990:16 y 288; 1997) propone que la relación entre civilizados y chichimecas o, en palabras suyas, entre autóctonos y recién llegados, se inserta dentro de un complejo mítico que abarca el paso de una era a otra o el proceso histórico de un pueblo, siguiendo el modelo del día de la alternancia entre luz y oscuridad. Expondré brevemente sus ideas con respecto al nómada y el sedentario, que son las que atañen a esta investigación.

Graulich (1990:142 y 249) afirma que todos los mitos, incluidas las historias de migración, la creación del sol y de la luna, la expulsión del paraíso, el origen o fin de una ciudad, se desarrollan bajo el mismo principio de oposición entre dos elementos contrarios, resultando su unión y la posterior periodicidad y alternancia entre ellos para generar un equilibrio. A la oposición que existe entre la estación lluviosa (noche) y la estación seca (día), viene a sumarse la oposición entre autóctonos y recién llegados, la cual se ve reflejada, por ejemplo, en el enfrentamiento entre los *centzohuitznahua* y Coyolxauhqui, que son los autóctonos, y Huitzilopochtli, quien junto con su pueblo, los mexica, representa a los nómadas recién llegados (Sahagún, 2002:I, lib. III, cap. I, 300-302).

Un mito que encuentra Graulich (1990:136; 1997:143) ideal para dar cuenta de los elementos que conforman la oposición entre nómadas y sedentarios, corresponde al de la creación del sol y de la luna (Sahagún, 2002:II, lib. VII, cap. II, 694-696). Nanahuatzin corresponde al primero y

Tecuciztecatl al segundo. Luna está asociado con el dios de la tierra y de las lluvias y con el jaguar; es poderoso, orgulloso, sano y temeroso; a partir de los objetos de sacrificio se infiere que es rico: son de oro, jade y plumas de quetzal. Mientras que Sol se encuentra del lado del cielo empíreo, asociado al águila que asciende, es valiente, enfermo, pobre y humilde, pues sus adornos de guerra lo atestiguan. Como Luna es miedoso, no puede hacer la guerra sino dedicarse a la agricultura, esto es, ser sedentario.

El contraste entre Nanahuatl y Tecuciztecatl es el mismo que opone a los nómadas y los sedentarios civilizados, pero ocurre una inversión de la situación: el pobre pero guerrero se convertirá en sol como el nómada se volverá sedentario y civilizado. Los autóctonos son como Luna y las mujeres, asociados a la noche y a la estación de las lluvias; son los predecesores de los nómadas en la tierra prometida, pero también sus sucesores, puesto que los nómadas se hacen sedentarios y autóctonos. El binomio se puede expresar de la siguiente manera: recién llegados-conquistadores-sol -y, sobre todo, sol elevándose; y agricultores-autóctonos-sol declinando-luna (Graulich, 1990:137-139 y 295; 1997:144).

El ejemplo maya de esta oposición se halla en el *Popol Vuh* (2005). Los gemelos aparecen como semisalvajes nacidos en los bosques, que han crecido en las montañas, duermen entre los espinos y pasan su tiempo cazando, lo que recuerda el “poder chichimeca”. Por otro lado, se encuentran sus hermanastros mayores, Hunbatz y Hunchouén, gente culta y artistas consumados que cultivan el maíz, poseen casa y viven en la ociosidad como los sedentarios civilizados y decadentes. Una vez que los gemelos los derrotan, son ellos lo que viven en la casa y en los campos, al tiempo que sus hermanastros corren hacia la montaña. En lo sucesivo, a ellos les pertenecen los bienes de los civilizados (Graulich, 1990:157; 1997:147).

Una de las condiciones para que los recién llegados puedan hacer toma de posesión de la tierra es que los civilizados deban ser decadentes, con la

finalidad de que la toma del poder por los “bárbaros” aparezca como legítima (Graulich, 1990:152; 1997:145).

La historia mítica que se narra siempre es la de la victoria de la luz sobre la oscuridad, de la vida sobre la muerte, el orden sobre el caos, de los recién llegados pobres y valientes sobre los autóctonos ricos, ociosos y decadentes. Es el establecimiento del equilibrio, de la alternancia del día y de la noche y de las estaciones. De acuerdo con Graulich (1990:198; 1997:149), este tema traducía una “realidad innegable” de Mesoamérica, pero sus tintes políticos eran claros: “la justificación *a posteriori* de las guerras de conquista”.

Es muy sugerente la propuesta de Michel Graulich,<sup>60</sup> pues también se aplicaría a la presencia de lo monstruoso al principio de los tiempos y en las postrimerías de un imperio, como ya se había mencionado en el apartado sobre el retorno de lo monstruoso. Otro aspecto relevante de la hipótesis del estudioso belga es la acentuación en las oposiciones que diferencian a nómadas y sedentarios, o chichimecas y mesoamericanos pues, como dice el autor, este contraste entre ambos corresponde a “una característica dominante del pensamiento mesoamericano”, que es el dualismo<sup>61</sup> (Graulich, 1997:144), el cual opone en primera instancia lo masculino y lo femenino, desprendiéndose múltiples oposiciones.

La idea del paso de un estado chichimeca a uno mesoamericano concebido como un proceso de desarrollo similar al del ser humano lo

---

<sup>60</sup> Similar a la propuesta del investigador belga, Blas Castellón (1997:209) comenta que la oposición nómadas/sedentarios representa un paso constante de la naturaleza a la cultura y viceversa. Si en un principio los pueblos nacen de la madre terrestre, ellos están en estado de naturaleza, tratándose de pueblos “salvajes” o “chichimecas” que se hallan en constante movilidad y viven de la guerra, concebida como depredación hacia otros pueblos igual que la caza. Alcanzado cierto punto de madurez, los pueblos se convierten en civilizados al contacto con otros agrícolas, y entran al estado de cultura. Estas situaciones nunca son definitivas, pues otros pueblos llegarán posteriormente y los civilizados volverán a su estado primigenio de naturaleza.

<sup>61</sup> López Austin (1996:I, 59 y 60) también pone énfasis en la división dual del cosmos, constituida por pares opuestos complementarios que se reflejan en la integridad corporal del ser humano, la enfermedad, los alimentos y la medicina, entre otros aspectos; y menciona que “es muy probable que la antigua concepción dual se hubiese hecho más compleja cuando las sociedades indígenas empezaron a depender en forma más amplia de la agricultura”.

encontramos con Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999:52), proceso que, según los autores, comienza desde su creación hasta el inicio de la vida mundana. De esta manera explican su visión de la oposición entre las categorías culturales de la *chichimecayotl* y la *toltecayotl*.

Lo chichimeca y lo tolteca son los extremos del proceso de transformación de un pueblo en la etapa auroral, una de las tres fases que, según los autores (*ibid*:51 y 97), conforma el proceso de creación de los grupos humanos. La *fase nocturna* se inicia con la formación de la especie por un dios creador genérico, Quetzalcoatl. Hay una indistinción primigenia, donde todos los seres humanos viven unidos, hablan la misma lengua y no conocen dioses patronos particulares. Esta etapa se puede equiparar a la vida intrauterina, desde la gestación hasta el momento previo al parto.

En la *fase auroral* los grupos humanos van surgiendo a la tierra en distintos momentos históricos. Es frecuente que los partos sean múltiples, de siete en siete grupos, como el número de cuevas de la gran matriz, Chicomoztoc. La causa del nacimiento puede ser imaginada como consecuencia de un pecado cometido en el lugar primigenio, que obliga a los hombres a abandonar el apacible lugar de origen. Al aparecer la luz de la aurora se produce la distinción de los grupos humanos, adquiriendo cada uno su dios patrono, del que reciben su lengua, las costumbres particulares, la imagen divina, un bulto sagrado y una profesión (*ibid*:53).

Este tiempo comprende la salida desde “la casa de los cuatro árboles”, viniendo luego la dispersión de los pueblos, el cruce de las aguas del mar y el padecimiento de grandes sufrimientos. Según los diversos mitos de origen, el grupo nace como una multitud de hombres o simplemente en la forma de los “primeros padres”, cuyas personalidades llegan a confundirse con las de los dioses patronos. Los pueblos van tomando distancia entre sí en busca de la tierra prometida. En la última fase, la del *orto solar*, los grupos humanos toman posesión de la tierra y los “primeros padres” desaparecen. Este tiempo corresponde al inicio de la vida (*ibid*:54).

López Austin y López Luján (1999:68 y 71) explican el viaje mítico de la transformación de la condición chichimeca a una civilizada de la siguiente manera:

Cuando los pueblos inician su marcha en el tiempo auroral, cuando salen de “El lugar de las siete cuevas”, están semiconscientes, como ebrios, poseídos aún por las fuerzas de la noche; se les describe como salvajes, torpes, ignorantes de las formas correctas de expresión; se dice que desconocen el consumo del maíz, uno de los bienes que Serpiente Emplumada robó para los hombres. Pero su condición se va transformando en su mítico viaje hasta ser sustituida por la civilización. Ésta se alcanza en el orto solar, es decir, en el tiempo de fundación de sus poblaciones, del establecimiento del gran orden, del inicio de la realización cultural y política zuyuanas.<sup>62</sup> Consideramos que el cambio ontológico no es simplemente una oposición de contrarios, sino el tránsito mítico de los pueblos en el tiempo auroral, la supuesta transformación de los pobres migrantes que llegan, por fin, a establecer sus reales para esperar la primera salida del Sol.

Este arquetipo mítico del paso de un estado salvaje a uno cultural está bien representado en la *Historia Tolteca-Chichimeca*<sup>63</sup> (1989). Ahí se señala la adquisición del maíz y la lengua náhuatl como el paso a una vida civilizada, esto es, son marcadores de cultura. Los tolteca-chichimecas<sup>64</sup> Ixcicouatl y Quetzalteueyac fueron comisionados por Tezcatlipoca para dirigirse a Culhuacatepec (Chicomoztoc), con el fin de solicitar la ayuda de las tribus chichimecas que ahí residían para vencer a los xochimilca y ayapanca, que continuamente los enfrentaban, y así conquistar Cholollan (HTCH, 1989:lám. 14v, párrs. 160-165, p. 158).

Al llegar a Culhuacatepec (*ibid*:lám. 17r, párrs. 173-182, pp. 162-164), los tolteca-chichimecas realizaron un elaborado ritual para hacer salir de las

---

<sup>62</sup> Para López Austin y López Luján (1999:9 y 141), lo “zuyuano” corresponde a un sistema político multiétnico sustentado en la ideología de Serpiente Emplumada surgido en el siglo VII d.C., que consistía fundamentalmente en una “reorganización estatal que comprendía la creación de gobiernos supraétnicos que aglutinaban unidades de diversas etnias”.

<sup>63</sup> HTCH a partir de aquí.

<sup>64</sup> Según Davies (1980:78 y 79), la apelación de tolteca-chichimeca es una contradicción de términos; marca un grado de adherencia a la cultura mesoamericana, pero no implica necesariamente un conocimiento del náhuatl. El énfasis en la expresión híbrida es seguramente más en tolteca que en chichimeca: los mexicas son a veces llamados “mexica-chichimecas”, pero la descripción tiene ausencia de contenido formal, y la adición del adjetivo “chichimeca” en esta instancia significa poco o nada.

cuevas a siete pueblos que tenían forma de abejas del tipo *xicotli* y *pepeyoli*, mencionando una particularidad de éstas: para hablar, gruñen. Kirchhoff, Reyes y Güemes (*ibid*:164, nota 8) consideran que tal vez los seres humanos sacados del Colhuacatepec reciben el nombre de estos dos animales por considerar su humanidad imperfecta, radicada en la falta de la lengua que, como se verá, sólo después de comer maíz se puede hablar correctamente.

Posteriormente, ocurre un intercambio de palabras entre Couatzin, el intérprete del náhuatl salido de Culhuacatepec, y Quetzalteueyac e Ixcicouatl, solicitándole la ayuda de los chichimecas; también se les invita a hacer un cambio de vida: “yo soy el que ha venido a hacer que abandonen la vida cavernícola y serrana” -*neuatl namechcaualltico yn amoztoyo yn amotepeyo*; igualmente se hace la mención de que los chichimecas gruñen al hablar (HTCH, 1989:lám. 17v, párrs. 183-185, 187 y 191, pp. 164 y 165). Además de una humanidad imperfecta, como mencionan los traductores de la HTCH, también se hace referencia al estado de naturaleza en que viven los chichimecas, que por definición es salvaje.

Al aceptar los chichimecas ayudarlos, Ixcicouatl les dio de comer maíz, empezando inmediatamente a hablar náhuatl. En el texto (*ibid*:lám. 19v, párrs. 212 y 213, p. 169) se hace la equivalencia entre chichimeca y otomí,<sup>65</sup> como ocurre en otras fuentes,<sup>66</sup> pero también se podría considerar que la condición otomí es un estado intermedio entre lo chichimeca y lo civilizado; por eso se dice que los chichimecas al probar maíz “empezaron a medio hablar” (*polochictlatoua*), todavía no hablaban bien el náhuatl, refiriéndose al chichimeca como *otomitl* al momento en que aquél empezó a hablar, indicando quizás, también de esta manera, que hablaba extraño, como otomí.

Otro dato puede corroborar lo anterior. Se dice en la *Hystoyre du Mechique* (2002:127) que los chichimecas, primeros habitantes de Texcoco

---

<sup>65</sup> “...ciertas evidencias sugieren que el término “chichimeca” fue a veces virtualmente intercambiable con el de ‘otomí” (Davies, 1980:76).

<sup>66</sup> Motolinía, 2007:tratado III, cap. 7, 213; HMP, 1965:36; Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 955; Torquemada, 1975:I, lib. III, cap. X, 359

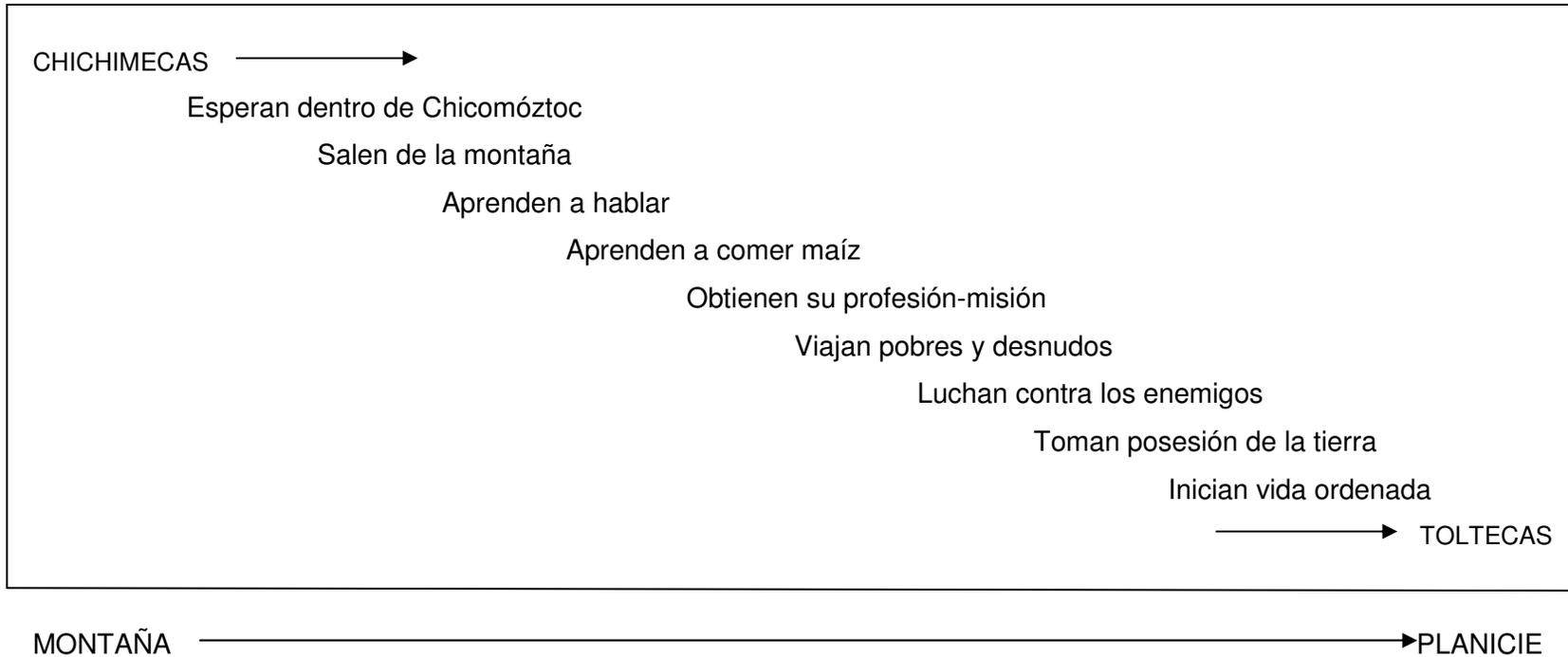
descendientes de Tohtli, empezaron a casarse con los colhuas y multiplicarse, y esta nueva nación empezó a ser llamada otomíes, los cuales comenzaron a construir casas.

Continuando con la HTCH, después de unas acciones preparatorias, los chichimecas fueron establecidos como *tlatoque* a través del ritual de la perforación del séptum por Ixcicohuatl y Quetzaltehueyac, estableciéndolos como legítimos toltecas (1989:lám. 20v, párrs. 217 y 218, p. 171). En el recorrido a Cholollan, los chichimecas anduvieron "por la llanura, el zacatal, el bosque y vinieron a hacerse de propiedades. Codornices, culebras, conejos y venados vinieron comiendo al recorrer el camino" (HTCH, 1989:lám. 26r, párr. 263, p. 180). Llegando, los chichimecas destruyeron a los xochimilca y los ayapanca, junto con otros cinco pueblos, por lo que se hicieron de fama en Cholollan y los reconocieron como grandes guerreros y conquistadores (*ibid*:lám. 27v, párr. 267, p. 184). Cumplida su promesa, los chichimecas recibieron mujeres y tierras de los tolteca-chichimecas (*ibid*:lám. 28v, párrs. 275, 281 y 282, pp. 186 y 187).

López Austin y López Luján (1999:52) esquematizan muy bien este proceso (cuadro 1), señalando el origen chichimeca de los pueblos que esperan dentro de Chicomoztoc hasta el inicio de su vida ordenada, ya convertidos en toltecas. Como ya se ha mencionado, el proceso de transformación implica el aprendizaje de la lengua, consumo del maíz, un peregrinar en estado de pobreza, lucha contra los enemigos y toma de posesión de la tierra. También se observa un paso de la montaña a la planicie: se habita primeramente en territorios agrestes propios de los animales, para posteriormente habitar un terreno enteramente humano y ordenado, fundando la ciudad.

El proceso migratorio también se puede explicar en términos de centro y periferia, orden y desorden, tal como lo hace Louis Burkhart (1986a:88). Existe una estabilidad original que es seguida por un periodo de vagabundeo desordenado (periferia) a través del espacio y tiempo, viviendo el estilo de vida

Cuadro 1. El ser humano, desde su creación hasta el inicio de su vida mundana (tomado de López Austin y López Luján, 1999:52)



chichimeca. Posteriormente, la centralidad y el orden son restablecidos en un nuevo lugar que simbólicamente replica el hogar original.

Aunque los datos expuestos hablan a favor de un esquema mítico sobre los relatos de migraciones y los lugares de origen de los pueblos, Federico Navarrete (2000:154 y 155) da un indicio de la historicidad del mito de Chicomoztoc, que radica en la descripción de los chichimecas. Tanto la indumentaria de los mimixcoas y los elementos que portan: arco, flecha y redes, como el medio ambiente que se relaciona con ellos, caracterizado por cactáceas como el mezquite y la biznaga, remiten a la forma de vida de los pueblos del norte de Mesoamérica, que recurrían a la caza y la recolección para complementar los productos de una agricultura no demasiado productiva. Es muy probable que los mexica, los cuauhtinchantlaca y los otros pueblos inmigrantes al Altiplano Central hayan practicado esta forma de vida en algún momento; por esta razón, las fuentes de los pueblos nahuas describieron de forma detallada la vida y el medio ambiente chichimeca.

Navarrete (*ibid*:155) postula que la tradición de Chicomoztoc se originó, al menos en su versión posclásica, en el norte de Mesoamérica y que de ahí se difundió hacia el sur y el este; pues para el caso de los pueblos mayas, que por su medio ambiente nunca habían practicado el tipo de subsistencia chichimeca, tal tipo de vida tenía un carácter más vago y abstracto.

## **2.6 Las oposiciones entre la *chichimecayotl* y la *toltecayotl***

Me resulta claro y convincente que la relación chichimeca-tolteca no se debe ver como una simple oposición de contrarios, sino que resulta del tránsito mítico de un estado incivilizado a uno cultural; pero las oposiciones son muy ilustrativas para establecer una relación de alteridad entre dos formas de vida diferentes, las cuales han sido profundamente ideologizadas. Así como Michel Graulich expuso las características y asociaciones que definen a los nómadas y los sedentarios, siendo antitéticas entre ellas, me permitiré explicar las oposiciones que surgen de un tipo de vida chichimeca y

otro tolteca, que son expresadas desde la visión de la “civilización”, desde la *toltecayotl*. Es así que los estereotipos del chichimeca se acentúan al máximo para establecer una oposición más radical con los toltecas; y aunque aquél devendrá en éste, cuando se encuentran en los extremos el grado de alteridad es mayor.

Las oposiciones entre ambas ontologías, como ya se mencionó, son del orden de la naturaleza y la cultura. Pero al interior de ese orden se pueden identificar unas oposiciones que tienen que ver más con aspectos naturales y perceptibles, las cuales establecen una diferencia entre bestialidad y humanidad: oposiciones en cuanto al vestido y apariencia física, comida y morada, que para el caso de los chichimecas, reflejan su asociación con los animales del bosque y su estilo de vida. Mientras que las oposiciones más ideologizadas, en cierta forma más culturales -aunque las arriba mencionadas no dejan de serlo-, son las que refieren a la religión, el matrimonio, el parentesco y el rumbo -norte/sur; ésta comparte de los dos tipos.

Lo que está en juego a partir de este conjunto de oposiciones es la noción de humanidad, la cual está definida a partir de la ideología nahua. El concepto de humanidad está ligado al proyecto de civilización nahua, caracterizado por determinados rasgos y comportamientos, que se encuentran enmarcados dentro de parámetros considerados como normales y verdaderos por los nahuas.

Tales oposiciones fueron elaboradas como representaciones sociales por los grupos nahuas agrícolas sedentarios para exponer las características que delineaban el tipo de vida considerada por ellos civilizada, esto es, tolteca (mesoamericana), en detrimento de una forma de vida norteña, que constituía la antítesis de la primera, tipificada como incivilizada. Como se verá más adelante, la construcción de lo salvaje, encarnado en lo chichimeca, sirvió como un señalador de comportamientos que se salían de la norma social, y que se asociaban con aquéllos propios del vagabundo, el loco o el hijo

desobediente. Asimismo, lo chichimeca ayudó a delinear una de las aristas de la oposición centro/periferia. Lo chichimeca incivilizado como una condición que ya ha sido superada por el sedentario,<sup>67</sup> quien basa su subsistencia netamente en la agricultura, es proyectada hacia aquellos individuos cuyos comportamientos violan la normalidad social.

Aunque no se pueden considerar a los chichimecas como un grupo homogéneo, pues unas veces refieren las fuentes a los chichimecas de Xolotl que, como se vio, no eran teochichimecas en el sentido estricto, sino grupos con elementos culturales mesoamericanos, mencionaremos de forma general sus representaciones -las de carácter de estereotipos-,<sup>68</sup> haciendo énfasis en las oposiciones que mantienen con los toltecas. Empecemos por las del primer grupo.

### **2.6.1 Vestido y apariencia física**

Según algunas fuentes los chichimecas andaban desnudos (Durán, 2002:I, tratado I, cap. II, 65; Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXXII, 268; Motolinía, 2007:3; Acosta, 2006:lib. VII, cap. 2, 358; Hernández, 1986:lib. II, cap. XI, 127), pero otras afirman que se vestían con las pieles de los animales que cazaban como “martas, leones, tigres y otros animales feroces”; también venados (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:4 y 7; Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 956 y 957; Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 289; Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XXII, 163; *Hystoyre du Mechique*, 2002:125). Incluso podían confeccionar unas “mantas gruesas de nequén o las hojas del maguey secas, cosidas unas con otras” (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XXII, 163), mientras que los gobernantes y principales solían usar ropa interior de henequén, “o de algodón los que los alcanzaron” (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 27).

---

<sup>67</sup> “...los nahuas del Posclásico tardío reconocen en sí mismos rasgos de rusticidad o barbarie cuando se refieren a su pasado tribal” (Escalante, 1996:448).

<sup>68</sup> Para una explicación del estereotipo como representación social, véase el apartado 1.2.3 Características y funcionalidad de las representaciones sociales

Con respecto a su apariencia, el dato que se señala es que los chichimecas traían el cabello largo, así hombres como mujeres, y nunca se lo cortaban (*Hystoyre du Mechique*, 2002:125; Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 958), pero aclara Alva Ixtlilxochitl (1997a:I, 289) que sí se lo cortaban por delante. El cabello fue considerado por los mexicas como una seña física que los diferenciaba de otros grupos, al menos de los chichimecas, pues se dice que durante su migración, al llegar a Tlacuchcalco, los caudillos mexicas Xiuhtzin, Calein e Itzcoatl les dijeron a su gente que no se juntaran con los chichimecas pobladores de esa tierra y se dividieran en muchas partes; y para no ser conocidos, “se cortasen el cabello diferencialmente, y así fue hecho, lo cual dicen que hacían porque así se lo mandaba Huitzilopochtli” (HMP, 1965:48).

La imagen del cabello suelto y desarreglado típico de los chichimecas, tal como se muestra en el *Códice Florentino* (Sahagún, 1979:lib. X, cap. XIX, fol. 121r. y 121v.) y en las fuentes aculhuas como el *Códice Xolotl* (1951), *Mapa Tlotzin* (1886) (fig. 9) y *Mapa Quinatzin* (2004) (fig. 10), recuerda el cabello desgredado de los gigantes (Veytia, 1944:I, lib. I, cap. XIII, 108). Igualmente evoca uno de los rasgos que describen a la *auiani* en los textos sahuaguntinos: “sus cabellos caen sueltos” (*Códice Florentino*, X, 55, en López Austin, 1996:II, 276), la cual es representada en el *Códice Florentino* (Sahagún, 1979:lib. X, cap. XIX, fol. 40v.) (fig. 11). También se asemeja a las representaciones pictóricas de la mujer adúltera siendo castigada, contenidas en el *Códice Telleriano Remensis* (1964:lám. 17r.) (fig. 12) y el *Códice Vaticano Latino 3738* (1964:lám. 25r.) (fig. 13), que además son representadas desnudas; y qué decir de la imagen del vagabundo representada en el *Códice Florentino* (fig. 14), que acompaña los insultos que se le propinaban a un extraño que vagaba por una comunidad: “bellaco, desgredado y sucio”, se le gritaba (Escalante, 2004b:268).

Fig. 9 *Mapa Tlotzin*Fig. 10 *Mapa Quinatzin*Fig. 11 *Códice Florentino*, lib. X, cap. XIX, fol. 40v.Fig. 14 *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 35r., en Escalante, 2004b:268Fig. 12 *Códice Telleriano Remensis*, lám. 17r.Fig. 13 *Códice Vaticano Latino 3738*, lám. 25r.

El cabello suelto puede tener dos significados. Está representando la condición salvaje e incivilizada del chichimeca, denotando su estado de

naturaleza y su situación de vagabundeo, que contrasta con el cabello recortado y peinado de mujeres y hombres nahuas y su asentamiento en la ciudad. Por otro lado, connota una condición de inmoralidad, relacionada con la lascivia, y que también está asociada a la desnudez. Estas dos connotaciones contenidas en la representación del cabello suelto están refiriendo a un mismo significado: una idea de humanidad inferior a la construida por los nahuas, radicada en la violación de un proyecto de civilización que involucra un ideal físico y unos comportamientos establecidos -cuya transgresión de algunos está penada.

Asimismo, esta representación está cargada de valor emotivo, pues las figuras del vagabundo, íntimamente relacionado con el chichimeca, que incluso llegan a confundirse; la de la exuberancia sexual de la *auiani* y la de la persona que violaba una norma judicial, provocaban desagrado y vergüenza por su propio comportamiento inmoral, además de que generaban temor por el propio miedo que se tenía al castigo, la pérdida de relaciones sociales y el estigma.

El material con que se confeccionan las ropas chichimecas también contrasta con los materiales utilizados por los mesoamericanos. El vestido que es confeccionado con pieles de animales se opone al que es elaborado con fibras vegetales, lo cual denota dos tipos diferentes de economías: una de apropiación (cazadora-recolectora) y otra de producción (agrícola). Esto remite a la distinción nómada/sedentario. Además de que existen prendas típicas de los pueblos mesoamericanos, como el *maxtlatl*.

La *Relación de Michoacán* (1989:segunda parte, cap. VI, 59) relata el disgusto que sintieron los pobladores de Zirimbo al ver a los chichimecas establecidos junto a ellos y utilizando las ropas y atavíos propiamente mesoamericanos. Reclamándoles a los habitantes de la laguna por tal hecho, les ordenaron correrlos de sus casas y despojarles del *maxtlatl*, bezotes y orejeras.

Menciona Soustelle (1998:138) y van Zantwijk (1989:160) que el *maxtlatl*, vestimenta principal de los hombres, constituía uno de los indicadores de civilización de los pueblos del México antiguo, alejándose de la vida salvaje, razón por la que los nahuas se escandalizaron ante la moda tarasca, pueblo que no utilizaba el *maxtlatl*,<sup>69</sup> así como el señalamiento de la ausencia de esta prenda en los cuextecas como una forma de vituperarlos.<sup>70</sup>

### 2.6.2 Alimentos

Otra vez nos encontramos con la oposición entre una economía cazadora-recolectora, y otra fundamentalmente agrícola, que da por consecuencia tipos diferentes de alimentos: unos denotan bestialidad y otros representan la cultura. Según Veytia (1944:I, lib. I, cap. I, 8), en el principio del mundo los seres humanos se mantenían solamente con frutas y yerbas, hasta que alguien llamado Tlaominqui, que quiere decir “el que mató con flecha”, inventó el arco y la flecha; desde entonces los hombres comenzaron a ejercitarse en la caza y mantenerse de carne.

Los chichimecas se alimentaban de todo lo que les proporcionaba el monte y el bosque, practicando la caza y la recolección cada vez que debían satisfacer su hambre. Entre la innumerable fauna de la que se alimentaban estaban los “conejos, venados, liebres, comadrejas, topes, gatos monteses, pájaros, culebras, lagartijas, ratones, langostas, gusanos”, aves; pero la flora de que disponían no era menor: recolectaban yerbas y raíces; se alimentaban de grandes tunas, biznagas, raíces de *cimatl*, *tzihuactli*, *necuametl*, flores de *iczotl*, *xoconochtli*, miel y frutos de los árboles como el mezquite, del cual hacían un pan. Cazaban y recolectaban, pero no practicaban la agricultura, por lo que no consumían maíz.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Véase el apartado 3.1.8 *Michoaque*

<sup>70</sup> Véase el apartado 3.3.3.2 Sexualidad y cuerpo

<sup>71</sup> Motolinía, 2007:3 y trat. III, cap. 7, 213; Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXXII, 268; Durán, 2002:I, tratado I, cap. II, 65; Acosta, 2006:lib. VII, cap. 2, 358; Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 957; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:4 y 7; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XV, 58, cap. XX, 67; Casas, 1994:314; Hernández, 1986:lib. II, cap. XI, 127; *Relación de Michoacán*,

Con respecto a la manera que tenían los chichimecas de comer la carne, casi todas las fuentes coinciden en que la comían cruda o secada al sol, pues no la asaban por desconocer el fuego, acentuando el estado de salvajismo de éstos (Motolinía, 2007:3; Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXXII, 268; Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XXII, 163; Hernández, 1986:lib. II, cap. XI, 127). Pero como siempre, el historiador Alva Ixtlilxochitl (1997c:II, 26) sale en defensa de los chichimecas, negando la afirmación de que éstos comían la carne puesta a secar al sol, pues siempre conocieron el fuego; asegura que comían la carne asada en barbacoa, como también lo menciona Francisco Hernández (1986:lib. II, cap. XI, 127) y Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XXIX, 957). Y de acuerdo con Motolinía (2007:trat.III, cap. 7, 213), los otomíes también compartieron la costumbre de alimentarse de carne cruda -o seca al sol- y de yerbas al igual que los chichimecas, aunque algunas veces sí la asaban ambos. Se comentó anteriormente la equiparación que se hizo del otomí con el chichimeca, concediéndoles el mismo criterio de antigüedad y calificándolos con costumbres salvajes.

Los relatos sobre personajes y pueblos que culturizan a los chichimecas son muy ilustrativos para dar cuenta de las oposiciones entre los alimentos y el aspecto religioso de dos modos de vida. Generalmente los que cumplen este papel son los culhuas, chalcas, y a veces los mexicas, pero también los cholultecas y los totonacos; a fin de cuentas, todos son mesoamericanos. Fue gracias a los culhuas y los chalcas que los chichimecas de Tetzcuco empezaron a sembrar maíz y frijol y cocinar las carnes<sup>72</sup> (Mendieta, 2002:I,

---

1989:segunda parte, cap. XXXII, 180; Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 289; Ramos de Cárdenas, 1987:242

<sup>72</sup> Federico Navarrete (2000:245, 280 y 323) define los “bienes culturales” que dieron los mesoamericanos a los chichimecas como “un conjunto de conocimientos y técnicas productivas, rituales y prácticas religiosas y formas de organización social y política que los toltecas transfirieron ritualmente a los chichimecas, junto con los derechos de propiedad exclusiva sobre estos bienes que pertenecían a ciertos linajes de tlatoque toltecas”. Todo el paquete de bienes que iba desde el culto religioso hasta los cambios en la forma de asentamiento y propiedad agrícola eran parte de lo mismo: “la imposición de un dominio estatal más fuerte”, esto es, la toltequización de los chichimecas.

lib. II, cap. XXXII, 268; *Hystoyre du Mechique*, 2002:127; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XI, 48 y lib. II, cap. XXII, 163).

Una vez que los chichimecas salidos de Poyauhtlan arribaron a Nacapahuazcan, llegaron a su encuentro tres personajes cholultecas: Tolohuitztl, Quetzaltehueyac e Ixcohuatl. Éstos les dieron por presentes ollas de barro con el fin de que guisaran las carnes que consumían, pues tenían la costumbre de comerlas crudas o mal asadas en barbacoa. Debido a tal hecho se nombró al lugar Nacapahuazcan, recordando el cocimiento de las carnes (Muñoz Camargo, 1998:91 y 92; Torquemada, 1975:I, lib. III, cap. XII, 361).

La forma de preparar la carne y los utensilios para ello responden a un proceso cultural e histórico que delinea el desarrollo del ser humano nahua. En un estado chichimeca la carne puede comerse cruda, secada al sol o asada; mientras que el ser humano netamente tolteca consume la carne cocida. En estas dos formas culturales resaltan dos oposiciones: una con respecto a la diferencia entre el animal y el ser humano, esto es, la oposición de lo crudo y lo cocido; y otra entre el rústico y el hombre verdaderamente civilizado, que opone lo asado de lo cocido. Referido a lo griegos, Marcel Detienne (1982:146 y 147) afirma que “Por la misma razón que lo cocido distingue al hombre del animal que come crudo, lo cocido por ebullición marca la separación entre el auténtico civilizado y el rústico condenado a la carne asada a la parrilla”.

Dependiendo de la versión, el chichimeca puede desplazarse de un estado de bestialidad a uno de humanidad, hecho que es propiciado por obra de los toltecas; asimismo, éstos son los que civilizan -en cuanto a los alimentos- al chichimeca al otorgarle los utensilios cerámicos como las ollas, bien cultural que permite el cocimiento de la carne. De forma general, la oposición con respecto a la carne se puede enunciar así: carne cocida/carne cruda-secada al sol-asada, diferenciándose el tolteca del chichimeca.

Se narra en el *Códice Tlotzin* (León-Portilla, 1967:72) sobre la primera vez que este chichimeca comió carne asada y probó alimentos preparados con

maíz, debido a la intervención del chalca Tecpoyo Achcauhtli, quien fungió como su guía, pues anteriormente Tlotzin comía la carne cruda. Tecpoyo también le empezó a enseñar el náhuatl; y una vez estando reunido entre los chalcas, le fue dado a comer tamales y atole, pero Tlotzin sólo bebió el atole.

Por su parte, la *Relación de Michoacán* (1989:segunda parte, cap. XXIV, 145 y 146) cuenta que estando juntos Hiquíngare y los sobrinos chichimecas de Tariacuri, Hirípan y Tangáxoan, se dispusieron a comer. Mientras el primero se alimentaba de maíz tostado, los otros dos no comían más que hierbas. Al observar esto, Hiquíngare les dijo: “‘Hermanos, parece que no coméis maíz, y que me lo como yo solo, y vosotros no coméis nada.’ Dijeron, [...] nosotros, esta manera tenemos de comer”.

También se cuenta que durante el gobierno de Xatonton sobre los totonacos, aparecieron por el poniente los chichimecas, con quienes establecieron relación. Este señor les ofreció banquetes, distribuyéndoles carnes cocidas y guisadas de diversos animales, pero como los chichimecas no estaban acostumbrados a tales comidas, debido al hábito de nutrirse con carne cruda, no las comieron, incluso probarlas les causaba desagrado por ser “cosa desabrida y desacostumbrada a su gusto” (Torquemada, 1975:I, lib. III, cap. XVIII, 382).

Los ejemplos anteriores dan cuenta de los alimentos considerados como civilizados y la forma de prepararlos: comidas cocidas, atole y maíz, en oposición a los alimentos crudos -o asados- y silvestres, que no están basados en un producto cultivado.<sup>73</sup> Gonzalo de las Casas (1994:314 y 315) afirmó sobre los chichimecas en el siglo XVI que, “no hacer casas y comer comidas silvestres son cosas a las que se aferran y los hacen tan brutos”. En la actualidad todavía se escuchan resonancias de estas palabras. Una atribución de primitivismo que convierte al usuario en “muy indio”, aún para otros indígenas, es alimentarse con comida del monte: hierbas, tubérculos,

---

<sup>73</sup> Para el caso tarasco, la oposición entre el conejo y el pescado refleja la diferencia en la alimentación y modo de vida de chichimecas y sedentarios, respectivamente (*Relación de Michoacán*, 1989:segunda parte, cap. V, 52 y 53).

frutos, huevos e insectos de recolección. Así, una forma de insultar a alguien que parece ser de poca educación y a quien se quiere señalar su condición de “indio” es adjudicarle comer alimentos de origen silvestre (Barabas, 2000:12). Por otra parte, una causa de la locura entre los nahuas de Yohualichan es el consumo de carne cruda (Ayala, *et. al.*, 2004:104).

Valga citar una reflexión de Norbert Elías (1987:163): “En el curso del movimiento civilizatorio, los seres humanos tratan de reprimir todo aquello que encuentran en sí mismos como “caracteres animales”. De igual modo tratan de reprimirlo en sus alimentos”.

Las representaciones de lo salvaje y lo civilizado, dictadas a través del tipo de alimentos consumidos y la forma de prepararlos, entre otros aspectos, traían a la memoria el recuerdo de un tipo de vida pasada ligado a la animalidad, esa etapa en la que lo que salvaje afloraba en el ser humano. Pero a través de un recorrido civilizatorio, el cual involucró la represión de las pulsiones y el surgimiento de estructuras psicológicas como el pudor y la vergüenza -tipos específicos de miedo-, el ser humano mesoamericano arribó al estado ideal: la cultura. Sin embargo, el recuerdo del salvajismo y la bestialidad permaneció latente; y peor aún, se siguieron encontrando remanentes de ese tipo de vida superado en una sociedad supuestamente ya civilizada: bastaba ver a un vagabundo, un borracho o una prostituta rondando por las calles de algún barrio, personajes que no se ajustaban al modelo civilizatorio impuesto por los nahuas, y que debido a ciertos comportamientos, vestimenta o rasgos físicos se asemejaban al chichimeca. Esas figuras periféricas traían a la memoria el desorden que no había podido ser sofocado por la cultura, y que por lo mismo provocaba miedo, porque significaba la transgresión a flor de piel, pero que al mismo tiempo desempeñaban una función: reafirmar la identidad colectiva y el orden social.

Una de las construcciones de la cultura son los interdictos, los cuales promueven la construcción del sujeto como ser cultural y ser psíquico; y para que el interdicto forme parte de la estructura del sujeto requiere fijarse al

cuerpo, por ello los interdictos son corporeizados (Aguado, 2008:92, 94 y 95). Es así que, una de las posibles prohibiciones nahuas recayó sobre el consumo de carne cruda y, en consecuencia, sobre el regreso a la animalidad, aspectos que están íntimamente ligados a la locura. Estas tres prohibiciones residen en el cuerpo.

### **2.6.3 Cueva, choza de paja/casa de piedra**

Otra oposición que se presenta entre chichimecas y toltecas es el tipo de habitación, que se define a partir del espacio geográfico en que cada grupo reside, o recorre, y que también corresponde a un tipo de vida nómada y otro sedentario. Por su parte, los primeros moraban en cuevas o las cavaban, o tenían chozas de paja; en la primera ciudad que se fundó después del diluvio, Huehuetlapallan, las moradas eran cuevas<sup>74</sup> (Motolinía, 2007:3; Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXXII, 268; Acosta, 2006:lib. VII, cap. 2, 358; Hernández, 1986:lib. II, cap. XI, 127; Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 27; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XI, 48; *Hystoyre du Mechique*, 2002:127, Veytia, 1944:I, lib. I, cap. III, 18). Hablando de los chichimecas de Amaqueme, Torquemada (1975:I, lib. I, cap. XV, 58) explica que estos habitan en cuevas “porque como el principal ejercicio de su vida es montar, no les queda tiempo para edificar casas”.

A partir de las dos láminas del *Mapa Quinatzin* (2004) donde se muestra una cueva y un palacio como el eje de la vida del chichimeca y del tolteca, Navarrete (2000:292 y 293) supone que los lugares habitados por los chichimecas eran llamados "cuevas", fueran o no efectivamente cavernas. Esta asociación además servía para identificar a los pueblos chichimecas con

---

<sup>74</sup> Así como la primera morada del ser humano fue la cueva, asimilable al útero, hecho que queda constatado en Chicomoztoc como lugar de origen de los pueblos, la cueva también representa el final de un pueblo, se regresa al origen en número de siete, cuya ubicación es la *Chichimecatlalli*, se regresa a Chicomoztoc. Frente a la inminente invasión española del territorio otomí, Conni convocó a siete hermanos y hermanas para refugiarse en la tierra de los chichimecas, haciendo “asiento en unas cuevas que están en una cañada por do corre un arroyo de agua...” (Ramos de Cárdenas, 1987:218).

las regiones montañosas de los alrededores del Valle de México, y para marcar un contraste con los toltecas que vivían en, o alrededor de, los lagos.

León-Portilla (1967:70 y 71) también hace ver la afición que tenían los chichimecas de Xolotl por las cavernas y cuevas, la cual se ve reflejada en la asignación de nombres de lugares por los que pasaron, donde predomina el vocablo *oztotl*, “cueva”. Tenayuca también se conoció con el nombre de Oztopolco, “en el lugar de muchas cuevas” (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 14); el primer lugar al que llegó Nopaltzin en búsqueda de gente tolteca fue Oztoticpac (Alva Ixtlilxochitl, 1997a: I, 294), “arriba de la cueva”.

A diferencia de la cueva y la choza de paja, los toltecas edificaron ciudades con casas hechas de piedra o de adobe, pues eran “gente de más policía” (Motolinía, 2007:trat. III, cap. 7, 213; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XX, 67).

#### **2.6.4 Norte/sur**

“Lugar espantoso”, “lugar que atemoriza mucho”, de vegetación y geografía agreste, habitado por bestias salvajes, así es descrito Chicomoztoc, caracterización que se puede hacer extensiva a la Chichimecatlalli, tierra estéril y falta de mantenimientos, ubicada al norte de Mesoamérica.<sup>75</sup> Chicomoztoc es un lugar lejano donde habitan “osos, tigres, pumas, serpientes” y cuya fauna consiste en espinos y magueyes; y este mismo escenario recorrieron los chichimecas una vez que salieron de Chicomoztoc y durante su peregrinar, vagando por bosques (*cuauhtla*), serranías (*tepetla*) y peñascos (*texcalli*)<sup>76</sup> (Alvarado Tezozomoc, 1998:17 y 18; Chimalpain, 1991:27 y 29; Sahagún, 2002:III, lib. XI, cap. XII, 1140). Fiel imagen de esta escena, ligada a la condición errante, está plasmada en la lámina 5 del *Codex Azcatitlan* (1995), la cual muestra los mortales riesgos del andar por lugares

<sup>75</sup> Aplicada a un lugar o designando metafóricamente a un individuo, la expresión “desierto escitia”, bien conocida por los griegos, hacía referencia a la soledad, el salvajismo y la lejanía (Hartog, 2003:42). Véase el apartado 3.3.1 Centro/periferia

<sup>76</sup> La persona inmoral se representaba como aquella que huía a estos lugares (véase el apartado 3.3.1 Centro/periferia).

peligrosos y salvajes, como ser devorado por un *tecuani* (“el que come gente”) (fig. 15).



Fig. 15 *Codex Azcatitlan*, 1995:lám. 5

El norte está íntimamente relacionado con los chichimecas, de ahí que uno de los nombres para referirse a ese rumbo sea Chichimecatlalpan (“en la tierra chichimeca”); también es llamado Teutlalpan (literalmente “en la tierra divina”; López Austin (1985b:316) traduce “desierto”), Tlacoachcalco (“en la casa de los dardos”) y Mictlampa (“hacia entre los muertos”) (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 978; Chimalpain, 1991:97; López Austin, 1985b:316). El norte está unido al color negro y, señala Louise Burkhart (1986a:66), a los “nómadas chichimecas incivilizados”.

Chimalpain (1991:97) relata que cuando los chichimeca totolimpaneca llegaron a Chalchiuhmomozco, que posteriormente sería Amaquemecan, venían buscando el suelo florido de la suave vida -*nemilizahuiyaca xochitlalpan*- que se llama *Paraíso terrenal*; “vinieron diciendo: “Buscamos Tamoanchan”, lo que ahora se dice: ‘Buscamos nuestra morada verdadera’”. Su dios les dijo que el *Paraíso terrenal* estaba por “Huitztlan, por Amilpan”.

Xochitlalpan (“sobre la tierra florida”), Huitztlan (“entre espinas”), Amilpan (“sementerera de riego”) y Huitznahuatlalpan (“la tierra sobre las espinas”) son nombres para referirse al sur (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:3). Navarrete (2000:259 y 260) explica los conceptos: Huitznahuatlalpan parece aludir a la realización de autosacrificios; Amilpan refiere probablemente a las chinampas del lago de Tetzaco; y Xochitlalpan parece ser un apelativo tradicional utilizado por los chichimecas para referirse a las tierras fértiles y cultivadas de la región.

En las descripciones que se hacen del norte y el sur se agudizan al máximo los contrastes entre dos geografías para dar cuenta de las diferencias entre dos tipos de culturas: chichimeca y tolteca. A partir de las descripciones proporcionadas por los nahuas sobre el norte y el sur, podría suponerse que estos rumbos implicaban los términos esterilidad y fertilidad, pero esto contradeciría la idea de fertilidad atribuida al Mictlan y su asociación con el norte. Debe recordarse que, a partir de los huesos que Quetzalcoatl recogió del inframundo junto con la sangre de su pene, los dioses dieron vida a los seres humanos (*Leyenda de los soles*, 2002:179 y 181). Parece que existió una ambivalencia de significados: el norte en sí mismo, pudo significar aridez y esterilidad, cuyo correlato geográfico constituyó una buena evidencia; mientras que en su relación con el Mictlan habría tenido un significado de fertilidad y procreación.

La oposición norte/sur está relacionada con otras oposiciones cosmológicas como las de arriba/abajo y águila/jaguar, las cuales deben insertarse en la lógica de los opuestos complementarios -cuya necesidad recíproca se encuentra subyacente-, y no verse como dos conceptos disociados. Las tierras chichimecas son áridas, no productivas, llenas de cactáceas, peligrosas, salvajes, relacionadas con la actividad guerrera de sus habitantes; las tierras sureñas toltecas son plácidas, de terrenos cultivados y fértiles, productores de flores, elementos que remiten al “paraíso terrenal”, el

Tamoanchan en la tierra, donde la actividad agrícola impera sobre la guerrera.

La representación que hicieron los nahuas de Chicomoztoc, metáfora del norte, estuvo cargada de emotividad. Al ser descrito como *temamauhtican*, “lugar que espanta a la gente” (Chimalpain, 1991:26; Alvarado Tezozomoc, 1998:17), los nahuas reflejaban los peligros que se corrían al andar por tierras septentrionales, tanto por los animales salvajes que las habitaban como por su geografía adversa; tal miedo vinculado con el norte podría hacerse extensivo a la gente que lo habitaba, los chichimecas, personajes agrestes que se encontraban por fuera de la cultura. Las figuras del norte y del chichimeca, vistas como una unidad de significado, también estructuraron una parte de la moral nahua cristalizada en el comportamiento: al relacionarse la persona inmoral con los lugares peligrosos como el bosque y la serranía,<sup>77</sup> ésta se volvía atemorizante para su sociedad, pues su conducta encarnaba el desorden de la periferia que trastornaba el equilibrio de la ciudad, asimilándose a su vez con el chichimeca.

Continuando con la exposición, se decía que en un principio, cuando la tierra fue habitada por los primeros hombres, asúmanse chichimecas, no era sino un espeso monte; posteriormente la gente se volvió civilizada y la tierra devino en terreno cultivado. Esta transformación trae aparejada otros cambios: primeramente cambio en la alimentación, politeísmo, vestimentas diferentes y edificación de casas con materiales no perecederos -adobe y piedra- que da paso al surgimiento de la ciudad (*Hystoyre du Mechique*, 2002:125 y 127; Motolinía, 2007:trat. III, cap. 7, 213).

El contraste entre estos dos tipos de ambientes está muy bien relatado en un pasaje de la obra de Durán (2002:I, tratado primero, cap. XXVII, 270). Cuando Tlacaelel le preguntó a Cuauhcoatl sobre el lugar donde habían habitado sus antepasados, las siete cuevas, éste respondió que ellos habían vivido en Aztlan, donde hay un cerro llamado Culhuacan. Allí se gozaba de

---

<sup>77</sup> Véase el apartado 3.3.1 Centro/periferia

descanso y de todos los productos acuáticos, era un lugar de gran frescura donde se sembraba maíz, chile, tomate y una gran variedad de productos; pero una vez que salieron de tal lugar y se dirigieron a tierra firme, aquel deleitoso lugar se transformó en uno agreste: las yerbas mordían, las piedras picaban, los campos se llenaron de espinas y todo estaba lleno de animales salvajes.

Esta oposición también se elaboró a nivel mítico. Al dar cuenta de las similitudes entre los huitznahua, de la tradición mítica mexicana, y los mimixcoa, de la chichimeca, Michel Graulich (1974:325) se pregunta por el significado de la lucha que se entabla contra éstos, sugiriendo que posiblemente sea el reflejo de la antigua oposición entre los sedentarios del sur (los huitznahua) y los nómadas de los desiertos del norte (los mimixcoa), oposición que encuentra eco, por ejemplo, en el relato del encuentro violento entre Mixcoatl y Chimalman en Huitznahuac (*Leyenda de los soles*, 2002:191).

Este conflicto, señala de nuevo Graulich (1990:243), se reactualiza entre los mexicas y sus enemigos, cuyo territorio es nombrado “infierno” por Cihuacoatl -en palabras de Alvarado Tezozomoc- cuando recibe a los mensajeros mexicas de regreso de “Huexotzinco, Cholula, Tlaxcalan, Tecoac, Tliliuhquitepec, Zacatlan, Meztitlan y Mechoacan” (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. LXVII, 305 y LXVIII, 307). El infierno refiere al Mictlan, el Mictlampa, que es el norte; de manera que los mexicas se oponen a sus enemigos como los sedentarios a los nómadas.

Mientras que el norte es dotado de una carga emocional negativa por sus características desérticas y áridas, además de las otras arriba mencionadas, las tierras fértiles del sur y sus productos dan placer y descanso al ser humano, son un lugar de gran frescura. Esta oposición hace referencia a dos categorías culturales que devienen una en la otra como parte de un proceso mítico que recorren todos los pueblos. Como ya se ha visto, varios autores han interpretado que la etapa chichimeca corresponde al

periodo de juventud, relacionado con lo salvaje y primigenio, y que vista desde los sedentarios agricultores, también podría corresponder a un periodo de inestabilidad psicológica, debido a los riesgos constantes de los lugares agrestes y la ausencia de productos de cultivo. En tanto que lo tolteca corresponde al periodo de madurez escenificado en la cultura, cuyo sustento básico es el maíz y otros productos de la tierra. Las tierras sureñas se identifican con los valles fértiles, donde el orden de la ciudad puede ser desplegado y se encuentra alejado de la periferia salvaje y sus riesgos, aspectos que le permiten al tolteca una tranquilidad y estabilidad mental.

### **2.6.5 Religión pobre/religión elaborada**

Todas las fuentes coinciden en afirmar que los chichimecas no poseían una religión muy elaborada y su panteón era escaso: solo adoraban al sol como padre y a la tierra como madre. Fue hasta el contacto con poblaciones toltecas que se introdujo un mayor número de divinidades, sacrificios humanos y rituales más elaborados. La oposición monoteísmo/politeísmo es claramente una de las construcciones culturales toltecas que determinó y justificó su estatus de pueblo civilizado frente a los chichimecas. Y no sólo fue un hecho mesoamericano; con base en la *Historia* de Heródoto, Linforth (1926) (en Hartog, 2003:175 y 176) menciona que todos los panteones bárbaros, con excepción del egipcio, se presentan con un número pequeño de divinidades, hecho que contrasta con el panteón griego, que era numeroso. Asimismo, el ritual escita frente al griego se caracterizó por las ausencias (*ibid*:186).

Al beber de la misma fuente, Durán (2002:I, tratado I, cap. II, 65) y Acosta (2006:lib. VII, cap. II, 358) señalan que los chichimecas no adoraban a ningún dios ni practicaban rito alguno. Por su parte, Motolinía (2007:tratado III, cap. VII, 213) señala que tanto chichimecas como otomíes no tenían ídolos, pero tal afirmación se debe tomar como una manera de marcar la rusticidad de los segundos, como ya hemos reiterado a lo largo del capítulo.

El ritual de ofrenda chichimeca se describe de la siguiente manera. A la primera caza del día le cortaban la cabeza y la ofrecían en sacrificio al sol; después hacían un hoyo en la tierra donde se derramaba la sangre, y ahí depositaban la ofrenda. Los animales ofrecidos eran serpientes, lagartijas, aves y mariposas,<sup>78</sup> papel blanco cortado, perfumes odoríficos y *picietl* (Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 289; *Códice Tlotzin*, en León-Portilla, 1967:72; Motolinía, 2007:4; Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XV, 59; Muñoz Camargo, 1998:99; Obregón, 1949:31); pero según Francisco Hernández (1986:lib. II, cap. XI, 127), no sacrificaban animales alados como águilas o mariposas. Con respecto a Sahagún (2002:II, lib. VI, cap. VII, 504), él agrega que también adoraban a Mixcoatl, de quien hacían imagen, y a Yohualli Ehecatl, que es uno de los nombres de Tezcatlipoca; mientras que los chichimecas de Cuauhtitlan ofrecían culto a Itzpapalotl (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:30).

A diferencia de lo dicho por fray Bernardino de Sahagún, otros autores mencionan que los chichimecas no fabricaban estatuas o figuras de sus dioses ni templos. Tampoco practicaban el sacrificio humano, no tenían por costumbre el ayuno, ni sacarse sangre de la lengua ni orejas (*ídem*; Hernández, 1986:lib. II, cap. XI, 128; Casas, 1994:311; Muñoz Camargo, 1998:99).

No es difícil encontrar similitudes entre los chichimecas y los toltecas que vivieron en Tula. Además de poseer cualidades sobre humanas, como ya se había mencionado, los toltecas sólo tenían por dios a Quetzalcoatl y no sacrificaban sino serpientes y mariposas (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XIX, 954). Esto habla del imaginario común que crearon los nahuas sobre esas dos figuras que, a pesar de ser opuestas, por su misma lejanía temporal se les atribuyeron representaciones que correspondían a las de los orígenes del hombre, que incluso se encontraban por fuera del género humano,

---

<sup>78</sup> Los chichimecas de Michoacán sacrificaban venados al sol, a los dioses celestes engendrados y a los cuatro rumbos del mundo (*Relación de Michoacán*, 1989:segunda parte, cap. V, 52 y 53).

compartiendo de la sobrenaturalidad.<sup>79</sup> Estas representaciones favorecieron rotular su alteridad, aún con los toltecas.

Davies (1980:84) observa que el sacrificio humano es tratado por las fuentes como uno de los refinamientos de la civilización mesoamericana,<sup>80</sup> desconocido por los salvajes de la Mesoamérica marginal. Y la ausencia de autosacrificio entre los chichimecas también contrasta con su práctica tan extendida entre los pueblos mesoamericanos. Esta oposición se ve expresada en uno de los nombres para referirse al Sur, Huitznahuatlalpan (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:3), “la tierra sobre las espinas”, cuyo nombre puede referir a la realización de autosacrificios, siendo las espinas los instrumentos para efectuarlos (Navarrete, 2000:259 y 260).

De nuevo me remitiré a la polaridad griega/escita. Según Heródoto, el sacrificio escita a sus dioses no incluye la fabricación de estatuas, el uso de altares ni la edificación de templos, hecho que lleva a afirmar a François Hartog (2003:177) que “templos, estatuas y altares son signos, y pueden funcionar como criterios de grecianidad. Los tres elementos cumplen la función de operadores de diferencia. La imprecisión de los lugares de culto destaca la alteridad de las prácticas culturales escitas”.

Protágoras declaró que no edificar templos ni fabricar representaciones de los dioses es vivir no sólo en un tiempo “anterior”, sino incluso por fuera de la humanidad (*idem*). Precisamente los chichimecas son considerados los primeros pobladores -junto con los gigantes- de la tierra, y por lo que se expuso sobre el imaginario del teochichimeca, corresponden a una esfera diferente de la del ser humano y anterior a ella.

De común acuerdo se dice que los culhuas -también los mexicas y tepanecas- fueron los que introdujeron diversas deidades y ritos como el sacrificio humano (Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXXII, 268; Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 323 y 324; *Hystoyre du Mechique*, 2002:137; Torquemada, 1975:I,

---

<sup>79</sup> Véase el apartado 2.4.3 Imaginario del teochichimeca.

<sup>80</sup> Otro elemento de cultura mesoamericana fue la utilización del calendario, desconocido por los chichimecas hasta que los mexicas se los otorgaron (*Hystoyre du Mechique*, 2002:127).

lib. I, cap. XI, 48; Obregón, 1949:31); mientras que Muñoz Camargo (1998:155) afirma que fueron los chalcas los que implantaron esta práctica, además de la ingestión de carne humana y el autosacrificio. Para Juan Bautista de Pomar (2000:166) son los mexicas los que inventaron el sacrificio humano.

Las atribuciones de prácticas religiosas a otros grupos se presentan como una justificación ante el español por la adquisición de éstas, pues los pueblos indios que afirmaron haber practicado el sacrificio humano por causa de otros se desligaron de tal práctica, considerándola en un principio ajena. Esto lo explica muy bien Alberto Cardín (1994:78) pero con respecto al canibalismo. Dice que unas veces este se proyecta hacia los grupos vecinos cuando ya no quiere asumirse como signo de identidad; y lo mismo sucede con cualquier rasgo cultural que se haya prohibido desde el exterior y que genere un estigma.

La religión es un rasgo netamente humano, y su mayor elaboración es considerada un grado mayor de cultura. Al representarse los nahuas una religión chichimeca pobre, definida por un panteón escaso, un ritual carente de sacrificio humano y ausente de prácticas como el autosacrificio, así como de arquitectura religiosa, los chichimecas no sólo fueron identificados con una falta de civilización, sino también concebidos por fuera del orden humano y anterior a éste. El pasado lejano caracterizado por monstruos y seres primigenios sin cultura, lo salvaje manifiesto, se opuso al ser humano mesoamericano y su tiempo, y la religión fue uno de los criterios de diferencia.

#### **2.6.6 Monogamia/poligamia**

Ya se han comentado algunas cuestiones sobre este asunto. Se dice que los chichimecas se casaban con una sola mujer que no fuera parienta en ningún grado, y tanto el señor chichimeca como los demás debían respetar tal costumbre. Posteriormente empezaron a casarse con parientes cercanos y

tener parte con varias mujeres, prácticas toltecas adquiridas (Motolinia, 2007:4; Muñoz Camargo, 1998:86; Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XIX, 956; Hernández, 1986:lib. II, cap. XI, 128; Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 27 y 35). También se menciona que los otomíes, pinomes y mazatecas, a excepción de los “señores y principales” y los que habían logrado acciones valerosas en la guerra, tenían una sola mujer y evitaban a las de grado consanguíneo próximo o parientas (Motolinía, 1996:cap. LXXII, 449; Hernández, 1986:lib. I, cap. VIII, 65).

La clase militar, los ricos y nobles nahuas solían casarse con muchas mujeres (*ídem*). Los tlaxcaltecas se preciaron de tener tantas mujeres como podían mantener (Muñoz Camargo, 1998:153). Igualmente, los *macehualtin* acolhuas tenían la posibilidad de poseer las mujeres que pudieran sustentar, pero de común sólo tenían una (Pomar, 2000:177). Aunque la poligamia era posible entre los nahuas *macehualtin*, parece haber sido poco frecuente, aunque en algunas regiones era usual (Carrasco, 1981:200).

De acuerdo con Serge Gruzinski (1980:31):

La poligamia [...] es una demostración de alto desarrollo cultural y una manifestación de superioridad de la clase dirigente. Al contrario, la monogamia caracteriza tiempos arcaicos; según un mito tezcocano de la creación [*Hystoyre du Mechique*, 2002:127], tal práctica es propia de cazadores nómadas que ignoran el uso del fuego y del calendario. Es también un rasgo de comportamiento característico de grupos socialmente subordinados (los macehuales) o culturalmente inferiores, como los teochichimecas, calificados de bárbaros y hombres silvestres.

Expliquemos esta cita de Gruzinski. La poligamia fue considerada un signo de nobleza, pues disponiendo de los recursos necesarios, los *tlatoque* podían tener consigo un gran número de concubinas, hasta más de dos mil, como fue el caso de Nezahualpilli (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, cap. LVII, 152), dato que lleva al investigador francés a afirmar que tal práctica fue “una manifestación de superioridad de la clase dirigente”, en oposición a los *macehualtin*, clase subalterna que no tenía los medios para poder mantener a varias mujeres, por lo que practicaba comúnmente la monogamia. Para el

caso que más nos atañe, la afirmación de la poligamia como “una demostración de alto desarrollo cultural” se entiende a la luz de la comparación entre dos ontologías: chichimeca y tolteca, y sus sistemas matrimoniales. Mientras que las fuentes aseguran que los primeros practicaban la monogamia y la tenían como una estricta regla, era común que los grupos toltecas fueran polígamos; y si los chichimecas eran representados como seres primigenios e incivilizados, y los toltecas como los portadores de civilización, la poligamia se mostró como un signo de cultura frente a la monogamia.

Tomando en consideración los datos anteriores, podríamos pensar que la oposición monogamia/poligamia fue concebida por los nobles nahuas como un criterio de diferenciación clasista y étnica. Se distinguían de los macehuales quienes practicaban la monogamia, y se distanciaban étnicamente de los grupos que tenían también ésta por práctica cultural; y si este comportamiento fue propio de los teochichimecas, mirándolo a la distancia sería entendido como signo de un grado cultural inferior.

## **2.7 Representaciones del chichimeca**

Las anteriores oposiciones conforman las representaciones más comunes de los chichimecas, ahora mencionaremos otras, algunas de ellas conformadas durante la colonia. Las representaciones que se fabricaron del chichimeca corresponden a dos visiones. Una remite a los antepasados chichimecas valerosos y guerreros (Hernández, 1986:lib. II, cap. XI, 128; Pomar, 2000:210; Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 245) de cuyo linaje todos los pueblos toltecas se enorgullecieron; mientras que otra serie de representaciones corresponde a una visión no muy benignas de aquéllos, las cuales ya están dejando ver las dificultades que tuvieron los españoles para conquistar a los grupos nortños, además de verse nutridas por la propia imagen nahua del nómada cazador-recolector. De entrada, el vocablo

chichimeca ya trae una carga peyorativa, pues es sinónimo de nómada<sup>81</sup> y de ausencia de agricultura (Casas, 1994:310). Debido a su lenguaje “bárbaro” y atuendo bestial se le ignora (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 69); de haber sido notable el nombre chichimeca vino a significar “hombres salteadores y robadores de caminos” (Muñoz Camargo, 1998:78; Acosta, 2006:lib. VII, cap. 2, 359).

La *Relación de Michoacán* (1989:segunda parte, cap. VI, 58) es una de las fuentes que más aporta representaciones negativas sobre el chichimeca. Dijeron los de Zirimbo: “de qué provecho son, que andan todo el día a cazar por el monte todos ellos, hechos vagamundos, con sus arcos largos en las manos”; y refiriéndose a los isleños se preguntan: “¿Cómo no han de tener hijos? ¿Cómo ha de ser un cuarto isleño y otro chichimeca?” Donde hemos visto que la descendencia de mesoamericanos y chichimecas genera un grupo étnico a medio camino de la civilización: los otomíes; en el caso tarasco sucede lo contrario, pues tal hecho causa desagrado.

En la misma *Relación* (*ibid*:cap. XX, 119) se critica la inobediencia chichimeca ante las actividades sedentarias: “¿Cómo cumplen lo que me dijeron? Son unos locos y por eso andan todos ellos por los montes, que no tienen casas los chichimecas”. Esta no es la única referencia que asocia al chichimeca con la locura. Ante su práctica de imitar lo que veían en los chalcas y meterse con barcas en el agua para flechar, los chichimecas totolimpanecas fueron tachados de perversos (*tlahueliloque*) por los chalcas (Chimalpain, 1991:89). El término *tlahueliloc* también refiere al loco (Molina, 2004:sección español-náhuatl, fol. 78v.).

Un último ejemplo de la relación entre chichimeca y locura. Un texto del siglo XVII narra en palabras de una madre el mal comportamiento de su hijo mayor: “...un poco de trabajo me da el grandecillo un poco atrevido y loco [*cueciuhqui*]<sup>82</sup> luego de ningún modo teme [...], como si fuera chichimeca dará

<sup>81</sup> En el saber compartido griego, los términos escita y nómada fueron equivalentes e intercambiables (Hartog, 2003:191).

<sup>82</sup> López Austin traduce *cueciuhqui* como perverso (Sahagún, 1969c:86).

alaridos [*motenhuitectiuh*] dará gritos [*tzatzitiuh*] se echará a correr y en ninguna parte hace pie luego va lejos huye [*choloa*]...” (Garibay, 1943-44:98 y 99).

La condición errante del chichimeca y su presencia por espacios salvajes como el bosque son las determinantes para considerarlo loco, por tal razón el conejo y el venado fueron animales asociados con el tipo de vida cazador-recolector de los chichimecas (Burkhart, 1986b:111). También se le atribuyen características que rayan en la animalidad: dar alaridos y gritos, y que son propias del loco. La frontera entre la naturaleza bestial y la humana es tan frágil, que cualquier manifestación anormal puede ser considerada inhumana.

En el hombre siempre está latente su estado salvaje, pero cada vez se va sepultando más debido a la represión de la cultura y sus instituciones. Sin embargo, determinadas manifestaciones humanas dejan aflorar esa parte animal reprimida: la locura es una de ellas. El retorno de lo salvaje, lo caótico y lo desordenado fueron elementos que estuvieron muy presentes en la mentalidad de los nahuas y que ayudó a construir la alteridad y el miedo a ella.

También se dice que los chichimecas no saben olvidar la injuria y no son discretos (*Relación de Michoacán*, 1989:segunda parte, cap. VIII, 62 y cap. IX, 64). Su crueldad es explícita hacia todo tipo de personas; son “perversos y malos, fementidos” (traidores); aborrecen a las hijas (Casas, 1994:312 y 315; Ramos de Cárdenas, 1987:224 y 225; Muñoz Camargo, 1998:86). Ante la resistencia que sostuvieron los pueblos nortños a ser conquistados, los españoles crearon toda una serie de estereotipos sobre lo chichimeca que se vio reforzada por el modo de vida que les fue señalado por los nahuas y, más bien, que antecedió a cualquier estereotipo español. Es así que se dispuso de terreno fértil para que floreciera el miedo de la sociedad colonial ante el chichimeca:

Está con tanto temor toda la gente que hay en esta tierra, que muchos dejan perder sus haciendas y granjerías, y despueblan sus estancias, por ver el peligro patente; porque, ordinariamente, han de andar los hombres por esta tierra armados con dos cotas, o con una buena y cuera muy fuerte, y los caballos muy bien armados (Ramos de Cárdenas, 1987:225).

Quisiera terminar con algunas reflexiones a partir de cierta información etnográfica, para dar cuenta de la persistencia de los mismos criterios que determinaron la construcción de la barbarie y la civilización en el México antiguo, y que están estructurando la relación de alteridad entre indígenas y mestizos, y entre los propios indígenas en nuestros días. Alicia Barabas (2000:18 y 19) menciona que la desnudez, la comida y el espacio silvestre son tres juicios negativos -representaciones negativas- de atribución de la barbarie entre los indios, de manera idéntica a como sucedió en tiempos prehispánicos. Y así como las denominaciones “yope” o “chichimeca” fueron dadas por los conquistadores a grupos indígenas belicosos, en la actualidad han pasado a formar parte del vocabulario urbano común como “expresión de la salvajización del Otro”.

Es totalmente sorprendente como las mismas características que describieron la naturaleza chichimeca durante el Posclásico, y las mismas asociaciones simbólicas, son utilizadas por los teenek (huastecos) del norte de Veracruz para referirse a sí mismos antes de la venida de los españoles. Relata este grupo étnico que anteriormente vivían en una cueva, en la montaña, en el *alte'*, que refiere al espacio salvaje e inculto. Ellos andaban desnudos, no conocían lo que era una casa, ni el fuego; se alimentaban de raíces de árboles, frutas, y comían los alimentos crudos; antes ellos eran monos. Cavaban un gran hoyo profundo en la tierra; iban a buscar cosas para comer y las llevaban a la profundidad del mismo; ahí en el hoyo tenían a sus hijos e hijas. Cuando los conquistadores llegaron y empezaron a relacionarse con los teenek, éstos comenzaron a conocer la luz, los vestidos (Ariel de Vidas, 2004:s/n).

Este relato evoca una humanidad anterior, esa de las gentes que eran monos, asociados a los *Baatsik'* (los ancestros) que rechazaron la luz. Pero en lo sucesivo, los teenek no fueron más zarigüeyas o tatúes -animales de los *Baatsik'*- se volvieron civilizados y participaron entonces, como los colonizadores, del orden de la cultura, pues les enseñaron a hablar, a comer y los bautizaron (Ariel de Vidas, 2004:s/n).

Los teenek señalan que no tenían casa, por eso vivían “como los ciervos, como los conejos” (Ariel de Vidas, 2004:s/n). Esta pareja de animales, que identificaba a los chichimecas y su condición nómada, pero también a los otomíes, formó un difrasismo náhuatl que refería al vagabundeo y la inmoralidad.<sup>83</sup> Para el caso de los teenek, la referencia a estos animales sigue conservando los sentidos de nómada y vagabundo, y posiblemente también haga referencia al estado de inmoralidad.

Al afirmarse los teenek en el papel de chichimecas -por establecer una analogía con la época precolombina-, situados enteramente en el orden de la naturaleza, en el espacio salvaje e incivilizado, se justifica la conquista española y la posterior desigualdad que existe entre los mestizos y ellos. De tal manera que los españoles son presentados como héroes civilizadores, cuya presencia fue necesaria para que los teenek pudieran salir del estado de oscuridad en que vivían.

El estado de naturaleza y de cultura en el ser humano siempre tienen un propósito: justificar el paso a un nivel civilizado; no se puede alcanzar la cultura sin haber pasado antes por una fase de salvajismo. En el pensamiento prehispánico, volverse civilizado implicaba conquistar a los sedentarios para luego sedentarizarse. Pero para el caso teenek la situación se invierte a causa del nuevo régimen: deben ser nómadas, al grado de deshumanizarse, para poder justificar su dominio español y su posterior ingreso al orden de la cultura. Sin embargo, las oposiciones que definen el salvajismo y la civilización son las mismas: desnudez/vestido, monte/ciudad,

---

<sup>83</sup> Véase el apartado 3.3.1 Centro/periferia

cueva/casa, crudo/cocido -siendo el conocimiento del fuego el determinante de tal oposición-, comida silvestre/comida preparada, etc. Ambos extremos de la condición humana constituyen una relación dialéctica: el imaginario de la barbarie constituye el contraste necesario para la construcción de la noción de civilización (Woortmann, 1997, en Barabas, *op. cit.*:10 y 11).

Una de las dinámicas de la construcción de la alteridad es la atribución de ausencias en el “otro”. Las ausencias del fuego, de la cerámica, del maíz -que indica ausencia de la agricultura-, de ropas elaboradas con fibras vegetales, habitaciones de piedra, de una religión elaborada, de la lengua náhuatl -como se vio anteriormente y se abordará en el siguiente capítulo- y de un comportamiento normal -propio de la ciudad-, fueron criterios que determinaron el salvajismo chichimeca y que se opusieron al modelo civilizatorio nahua. Las ausencias significando excesos también son una marca del “otro”: los chichimecas usaban el cabello largo, símbolo de la rusticidad y ausencia de cultura entre los nahuas, pero también indicador del comportamiento sexual inmoral y del vagabundeo. La oposición naturaleza/cultura destaca las ausencias de un grupo, diferenciándolo de otro, que es su extremo.

### **CAPÍTULO 3. SEGUNDA RELACIÓN DE ALTERIDAD ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS**

No hay nada más permanente y obsesionante que la imagen del Otro.  
Lucien Boia, *Entre el ángel y la bestia*, p.  
11

El hecho de titular al capítulo anterior “Primera relación de alteridad entre los antiguos nahuas” y a éste “Segunda relación de alteridad...” responde a un orden cronológico. La relación que se estableció con lo monstruoso ocurrió al principio de los tiempos, cuando los seres humanos salidos de Chicomoztoc empezaron a habitar diversas regiones de Mesoamérica, señalando específicamente el valle poblano-tlaxcalteca. Posteriormente se entablaron relaciones entre chichimecas y toltecas, entendidas como un proceso civilizatorio mítico, evento común a los pueblos mesoamericanos que es narrado en las fuentes para el posclásico temprano, pero que seguramente ocurrió desde mucho antes. Estas dos relaciones descritas fueron las primeras relaciones de alteridad establecidas entre los nahuas.

Pasando del imaginario y el ámbito mítico-histórico, en este capítulo se abordan las relaciones que establecieron los nahuas, en específico los mexicas, con los pueblos no nahuas que describen las fuentes. La manera en que son descritos los “otros” responde más al tipo de relación que mantuvieron los mexicas con éstos que a sus características reales, aunque no podemos negarles cierto ámbito de realidad. Para poder entender esta segunda relación de alteridad entre los pueblos nahuas será necesario abordar los gentilicios que fabricaron como una forma de traducir al “otro” en los términos de su propia cultura; el ideal moral y social nahua que contrastó con la manera en que fue descrito el “otro”; y los criterios esenciales de construcción de la diferencia entre los nahuas. En los tres aspectos están siempre presentes los comportamientos imputados a los diversos grupos étnicos, y el miedo como un eje estructurador de relaciones entre ellos.

### **3.1 Gentilicios de grupos no nahuas y su representación según los nahuas**

La etimología de los vocablos gentilicios generalmente es complicada, y su atribución corresponde muchas veces al contexto social en que fueron creados; de tal forma que sólo tienen sentido en la práctica social y para los sujetos que comparten dicha práctica. Los mexicas designaron gentilicios para señalar formas de comportamiento que remitieron a prácticas culturales, estableciendo una diferencia con base en sus propias normas sociales y morales.

Las costumbres de los pueblos que más impactaron en los nahuas fueron abstraídas por éstos, despojándolas de su contexto social; posteriormente las reelaboraron mentalmente para hacerlas comprensibles, produciendo representaciones sociales que fueron integradas a su sistema de pensamiento de forma coherente.

Uno de los objetivos de la representación social es la traducibilidad de un fenómeno en los propios términos de una cultura. El “otro” fue traducido en los términos del saber compartido nahua, elaborando una retórica de la alteridad: discurso y práctica. Por lo tanto, cuando se habló del cuexteca, del otomí o del tlalhuica, por ejemplo, no se habló de ellos mismos, sino del cuexteca, otomí y tlalhuica fabricado por los nahuas. El “otro” se traduce para que sea asimilable en la sociedad productora de éste, como lo realizara Heródoto al hablar de los escitas y otros grupos no griegos en su *Historia*. Se pretende hacer pasar el “otro” al mismo (Hartog, 2003:30 y 227).

Con la rotulación de gentilicios por los nahuas en su propia lengua se determinó la esencia de un grupo para éstos. Los matlatzincas fueron nombrados así por su costumbre de desgranar el maíz con una red, *matlatl* (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 964). Indudablemente también hubo una carga emotiva en la rotulación de gentilicios y la producción de representaciones sobre los otros grupos: “¡Ah, que inhábil eres! ¡Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen! ¿Por ventura eres uno de los

mesmos otomites? Ciertamente, no les eres semejante, sino que eres del todo y puro otomite, y aun más que otomite” (*ibid*: 962). Con el vocablo *otomítl* se refirió a un grupo étnico y a la percepción que se tenía de él, asimismo, designó un tipo de comportamiento desagradable y reprobable en la sociedad nahua.<sup>1</sup>

La representación negativa del otomí ha estado tan arraigada en el pensamiento nahua, que frecuentemente se escucha decir entre los nahuas de Atla para injuriar a otro: “pareces xita” o “te comportas como otomite”, evocando las asignaciones de atrasados y “tontos”, referidas específicamente a los otomíes de San Pablito, pueblo vecino de Atla<sup>2</sup> (Montoya, 1964:181). La persistencia de estas representaciones sólo se explica por medio de su funcionalidad al interior de la sociedad, pues están determinando relaciones sociales y formas de interacción, esto es, son guías potenciales de la acción: orientan los comportamientos y las prácticas de una sociedad con respecto a otra, reforzando la identidad y sirviendo de diferenciador étnico.

Al mencionar los conceptos *otomítl* o *cuextecatítl*, inmediatamente venía a la mente del nahua un conjunto de asociaciones desagradables que remitían a comportamientos anormales, indicados por ausencias y excesos: ausencia de inteligencia, habilidad, experiencia; y excesos en hábitos sexuales o en el consumo de alimentos y pulque. Estas asociaciones sirvieron para modelar la norma y moral nahuas.

Además de los factores inconscientes, identitarios y de la interacción social, los factores políticos tuvieron un papel decisivo en la representación de los pueblos. La resistencia de los huastecos, tarascos y otomíes, entre otros, a ser conquistados por los mexicas los convirtió automáticamente en enemigos del imperio; y ante la imposibilidad de éste de someterlos, provocó un despliegue de construcciones mentales y simbólicas que los dotó de

---

<sup>1</sup> Con justa razón, algunos otomíes prefieren nombrarse en sus propias lenguas, porque sienten que la palabra “otomí” ha sido asociada a un estereotipo despectivo en algunos textos novohispanos y modernos (Wright, 2005:19).

<sup>2</sup> En Atla ocurrió un proceso de negación de la lengua e identidad, pues anteriormente eran otomíes, autoafirmándose posteriormente como grupo étnico nahua (Montoya, 1964:180 y 181).

representaciones negativas ante los ojos nahuas, y que contrastaron radicalmente con su sistema de valores. Y fue tal la fascinación de los mexicas al atribuir comportamientos desmedidos en los “otros”, que sirvió como un mecanismo de relajación de la norma, proyectando una parte de sus prohibiciones culturales al depositarlas en la alteridad.

Estos argumentos se irán haciendo patentes a lo largo de todo el capítulo, y no hay que dejar de reconocer el papel relevante del miedo en la fabricación de estereotipos. Nombrar al otro es clasificarlo (Hartog, 2003:234); y a través de su identificación se reduce un poco su extrañeza atemorizante.

Entrando en materia, comenzaremos a explicar la etimología de los gentilicios de los pueblos no nahuas y sus comportamientos imputados, no sin antes hacer algunas menciones sobre la fuente escrita que plasmó lo anterior. La información sobre pueblos no nahuas -con excepción de los tlalhuicas, que son nahuas- fue relatada por informantes nahuas a fray Bernardino de Sahagún, la cual está asentada en el capítulo XXIX del libro X de su *Códice Florentino* (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 165-197). Este capítulo constituye una descripción de los rasgos físicos y las formas culturales de diferentes grupos étnicos con los que los nahuas, en general, y los mexicas, en particular, entablaron algún tipo de relación, básicamente de hostilidad.<sup>3</sup> En esta descripción están incluidos los toltecas, las diversas maneras de chichimecas, otomíes, cuextecas, nahuas, y los mismos mexicas, entre otros grupos.

A través de la lectura de las diversas descripciones de los grupos se puede descubrir el método de investigación que siguió el franciscano y el orden sistemático de las respuestas que recibió. El método consistió en una serie de preguntas propuestas a los informantes. Para el caso de los huastecos -y casi para todos los grupos étnicos señalados-, León-Portilla (1965:17) hace ver que el cuestionario cubrió los siguientes rubros: origen y explicación de los varios nombres con que era conocido el grupo; posible

---

<sup>3</sup> Véanse los apartados 3.1.2 Matlatzincas..., 3.1.4 Cuextecas y 3.1.8 Michoaque.

origen; los productos de la región; rasgos físicos del grupo; formas peculiares de adorno y atavío; y los defectos<sup>4</sup> considerados de los huastecos; entre otros aspectos.

Este texto expone una visión nahuacéntrica de los diferentes grupos étnicos, como se dejó señalado arriba, pues no solamente se remite a describir sus formas de proceder, sino que algunas son criticadas y contrapuestas con las de los propios nahuas como si éstas fueran las ideales; esto ocurre muy esquemáticamente con los otomíes y los cuextecas. De esta manera, las descripciones constituyen, en parte, una visión prejuiciada de las diferencias étnicas, hecho que lleva a Pedro Carrasco (1998:17) a llamarlas “estereotipos nahuas”, pero si recordamos que el estereotipo es el tipo de representación social sobre los rasgos típicos de un grupo, éstos cobran mayor interés. Si bien tales descripciones no ayudan a comprender de forma objetiva las formas culturales de los pueblos señalados en el libro X, pues son las voces nahuas las que hablan, son sumamente relevantes con respecto a la esfera de la moral de estos pueblos. Por tal motivo, León-Portilla (1965:18) indica que, a través de los defectos de los huastecos (cuextecas) -como los de cualquier otro grupo étnico- es posible descubrir algunos rasgos del “pensamiento ético de los nahuas, que condena en los otros, aquello que no se ajusta a sus propias normas”.

En este apartado no se van a comentar todas las descripciones ni comportamientos atribuidos por los nahuas a los grupos étnicos, pues algunos de ellos se apreciarán mejor al contrastarlos con ciertas exhortaciones paternas contenidas en los *huehuetlatolli* y en los apartados subsiguientes. El orden en que presento los grupos étnicos es el mismo del *Códice Florentino*.

---

<sup>4</sup> Los defectos culturales de los grupos no nahuas fueron nombrados como *itlacauhqui* (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 178, 186, 189), vocablo que deriva del verbo *itlacoa.nitla*: dañar, estropear o lastimar algo (Molina, 1992: sección náhuatl-español, fol. 43r.; Burkhart, 1986a:26).

### 3.1.1 Otomíes

De acuerdo con Sahagún (2000:II, lib. X, cap. XXIX, 960), el vocablo *otomitl* proviene de su caudillo Oton, por lo que todos los pertenecientes a su linaje fueron llamados otomites. Según la *Relación de Zempoala* (Obregón, 1949:30), “otomy quiere decir que no se entiende”, significado que reproduce la visión nahua de la lengua otomí y que carece de fundamento. Alfredo Chavero (en Robelo, 2001:314) mencionó que *otomitl* es un patronímico de Otompan; mientras que Cecilo Robelo (*ídem*) comenta que Otompan es derivado de *otomitl*, derivación que es correcta.

De forma contraria al franciscano, Oton proviene de *otomitl*, y no de manera inversa, pues este vocablo corresponde a los sustantivos que terminan en mitl, como es el caso de *comitl* (olla), y al momento de restarles el absoluto (tl), ninguna palabra náhuatl puede terminar en m, por lo que Oton acaba en n. Así es como se forman varias palabras compuestas con la palabra *otomitl*, por ejemplo, Otontecuhtli (“señor de los otomíes”) y Otonteocalco (“en el templo de los otomíes”).

Algunos como Nájera (1845) (en Jiménez Moreno, 1939:62), en el siglo XIX, afirmaron que la palabra otomí significaba “nada quieto”, etimología que ha sido refutada por los investigadores de la lengua hîâ-hîû.

Para Wigberto Jiménez Moreno (*ibid*:65-68), el vocablo *otomitl* derivó de *totomitl*, como así lo atestigua la *Leyenda de los Soles* al relatar el momento en que el Sol les ordenó a los mimixcoa que lo alimentaran a él y a Tlalteuctli por medio de la flecha y el escudo, pero éstos no obedecieron, sólo se divertieron con estos instrumentos; desde entonces se dijo que eran *totomitl*, flecha de pájaros -flechadores de pájaros. A partir del texto de la *Leyenda y la Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965:36), que también asimila a los chichimecas con los otomíes, señala Jiménez, “no puede quedar duda de que a los Otomíes se les dio el nombre de “totomitl” y que de él procede la forma más reciente ‘otomitl’”. El estudioso también señala que este hallazgo etimológico tiene repercusiones en ciertos nombres de lugares, donde la

forma *totomitl* aparece, por ejemplo, en Totomihuacan, Totontepec, Totomixtlahuacan; también en el personaje Totomihuatzin.

Si la equiparación que hace Wigberto Jiménez de los mimixcoa con los otomíes en la *Leyenda de los Soles* es correcta -pues la traducción de Rafael Tena de la misma (*Leyenda de los Soles*, 2002:187) refiere que, al no cumplir su mandato los mimixcoa y ponerse a flechar pájaros, a las flechas les fue dado el nombre de *totomitl*, mas no a los mimixcoa-, nos encontramos ante representaciones conocidas que elaboraron los pueblos nahuas sobre el otomí, como la sexualidad excesiva y la embriaguez, y que se remontarían a los relatos de los orígenes de los seres humanos. La fuente señala que los mimixcoa, entendiéndolos como otomíes, “si alguna vez agarran al [jaguar], no lo donan al Sol, luego ya se embizman cuando alcanzan al [jaguar]; luego ya duermen con mujeres, se embizmaron, luego ya se embriagan con el *tziuactli*, nomás andan (viven) completamente ebrios, nomás andan (viven) borrachos” (Jiménez Moreno, 1939:66 y 67). Estas representaciones étnicas las encontramos también en obras como el *Códice Florentino* y la *Relación de Querétaro*.

Aunque el vocablo *otomitl* parece ser de origen nahua, todavía es incierta su etimología, pero inmerso en la interacción social tuvo un significado bien definido: desprecio. Un punto a rescatar de Jiménez Moreno es la correspondencia que hace de los mimixcoas, es decir, chichimecas, con los otomíes, el cual tiene sustento a partir de varios textos que señalan esta equivalencia; además, las características asignadas a los mimixcoas en la *Leyenda de los Soles* parecen estar describiendo más a los otomíes que a los propios chichimecas.

De forma ejemplar, los otomíes fueron duramente criticados por los nahuas y varios textos dejaron constancia de ello, aunque existieron personas aún más vituperadas que ellos: los yopis (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 187). La lista de defectos es extensa, abarcando su manera de vestir, adorno, hábitos alimentarios, costumbres sexuales -las cuales serán

abordadas en otro apartado- y otro tipo de comportamientos; en general, su propia existencia fue estigmatizada. Sin embargo, se mantuvo una postura ambivalente frente al otomí: ante las variadas críticas, se realzó su valentía en la guerra, pero aún ésta no fue del todo bien vista como un comportamiento deseable en la sociedad mexicana, en especial en los puestos de gobierno, pues implicaba un escaso control de los impulsos, rayando en la locura (Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. XX, 568).

Aunque esta fue la visión nahua dominante sobre el otomí, propiamente mexicana -que se irá exponiendo-, no fue la única; los tlaxcaltecas se vieron más benignos con ellos, principalmente porque servían como ejércitos de choque situados en las fronteras de Tlaxcallan, los cuales repelían los ataques de la triple alianza, y de sus enemigos, en general.<sup>5</sup> Por tales acciones, los tlaxcaltecas recompensaron a los capitanes otomíes casándolos con hijas de *pipiltin* y ascendiendo militarmente, de tal manera que recibieran trato de nobles (Muñoz Camargo, 1998:134 y 135; Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. LXX, 274 y cap. LXXII, 279).

Siguiendo con las representaciones negativas que fabricaron los nahuas del otomí, se decía que eran “torpes, toscos e inhábiles” (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XIX, 962); “son gente baja como labradores” (Motolinía, 2007:tratado I, cap. 1, 16); para Ramos de Cárdenas (1987:227) eran la gente “más incomunicable e intratable” de todos los demás pueblos indios. “¡Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen! [...]; eres del todo y puro otomite”, se le decía al que era torpe e inhábil con el fin de afrentarlo (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 962). Y también fue utilizado el gentilicio por los nahuas para insultar a otros grupos étnicos debido a su lengua

---

<sup>5</sup> Debido a las guerras que lanzaban los mexicas contra los xaltocamencas, otomíes y chalcas, éstos decidieron refugiarse en la provincia de Tlaxcallan, provincia libre del imperio tenochca y enemiga suya. Los tlaxcaltecas les dieron tierras con la condición de que les ofrecieran tributo y resguardaran las fronteras de los ataques mexicas y de sus aliados (Muñoz Camargo, 1998:134 y 135; Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. LXX, 274)

diferente y a su supuesta inhabilidad (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXXIII, 134).

El *Códice Florentino* (Sahagún, 1961:CF, lib. X, cap. XXIX, 178 y 179) afirma que eran codiciosos; cualquier cosa que veían buena la compraban, aún si no la necesitaban. Se ponían cualquier tipo de ropa sin respetar rangos sociales, y al que tenía mal gusto en el vestido también se le llamaba otomí.<sup>6</sup> Al transitar el otomí un espacio donde los códigos del vestido eran sumamente estrictos, como el nahua, la presencia de aquél desafiaba y atentaba contra las diferencias de clase y de condición, por lo tanto, constituía una amenaza de los imperativos sociales y morales. Pero tal amenaza desempeñó un bien en la sociedad nahua: la transgresión otomí reforzaba la norma nahua.<sup>7</sup>

Eran perezosos, aunque recios trabajadores de la tierra; no se aplicaban en satisfacer las necesidades de la vida. Una vez que acababan de labrar sus tierras “andaban hechos holgazanes sin ocuparse en otro ejercicio de trabajo, salvo que andaban cazando conejos, liebres, codornices y venados con redes o flechas” (fig. 16). También agujeraban los magueyes para obtener miel o preparar pulque, con el cual se emborrachaban (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 962 y 963). Ramos de Cárdenas (1987:228) mencionó que el principal de sus vicios era “emborracharse cada día”, tal como lo sostiene Muñoz Camargo (2000:79) diciendo que “son muy grandes beodos”.

---

<sup>6</sup> Véase el apartado 3.3.3 Cuerpo del otro

<sup>7</sup> “Las transgresiones multiplicadas no pueden agotar el interdicto, como si nunca el interdicto fuera más que el medio de alcanzar, con una gloriosa maldición, lo que rechaza” (Bataille, 1979:70).



Fig. 16 Otomí cazando. *Códice Florentino*, lib. X, cap. XXIX, fol. 129r.

A partir de la imagen anterior, no es difícil ver la estrecha relación que mantuvo la representación del otomí con la del chichimeca elaborada por los nahuas: pelo largo, portador de arco y flecha, cazador como casi único oficio, asociación con el conejo y el venado y habitación en la sierra, por lo tanto, relación con los espacios salvajes y con el vagabundeo.<sup>8</sup> La representación gráfica del otomí apoyó todavía más su condición de inmoralidad imaginada por los nahuas, como en el caso del chichimeca. Aunque el otomí cosechaba, el no depender netamente del producto agrícola hizo que el nahua lo asociara íntimamente con la cacería y el nomadismo, aspecto que recordaba esa etapa antigua anterior a la cultura.

A pesar de que Francisco Ramos de Cárdenas (1987:215) contó con informantes otomíes -además de otras fuentes- para escribir su *Relación de Querétaro*, a partir de la descripción que hace de este grupo étnico se puede inferir que concibió su obra tomando en cuenta la visión prejuiciada nahua sobre el otomí, además de otras representaciones negativas que se debieron crear del mismo durante la Colonia, las cuales se adhirieron a las ya existentes. El autor de la *Relación* (*ibid*:227, 229 y 237) describe a la sociedad otomí como una sociedad sin reglas ni prohibiciones, como él mismo lo menciona: “Tienen poca ley unos con otros”. No hay respeto entre padres e

<sup>8</sup> Véase el apartado 3.3.1 Centro/periferia.

hijos, maridos y mujeres; si había diferencia entre ellos era posible el divorcio; y si una vez efectuado éste la mujer seguía teniendo relaciones carnales con el hombre no había pena alguna, aunque trataba de evitarse; estando embriagados, se daban a la lujuria, incluso con sus hermanas, madres e hijas; se mataban unos a otros y cometían otros delitos. “No tienen temor ni respeto, si no es a los frailes [...], y a los corregidores y a sus encomenderos [...], a los que tienen jurisdicción sobre ellos para les castigar, y, en habiendo ausencia de éstos, *todo es desorden*”.<sup>9</sup>

También se señaló que eran sucios en su vestir y comer, mostrando la barbaridad de su comportamiento (Ramos de Cárdenas, 1987:226; Muñoz Camargo, 2000:79 y 81). Tomando en consideración que éstas ya son representaciones coloniales del otomí, y que lo narrado por el *Códice Florentino* sobre éste corresponde más a la visión nahua prehispánica, la descripción de los informantes nahuas en cuanto al vestido otomí se contrapone a esa que ofrecen Ramos de Cárdenas y Muñoz Camargo. Los primeros apuntaron que las mujeres otomíes elaboraban maravillosas tilmas con diseños, igual que faldas, aunque toda la ropa que fabricaban era de fibra de maguey (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 180).

Con respecto a los sacrificios humanos, Ramos de Cárdenas (1987:237 y 238) indica que

la gente de esta nación [otomí] no sacrificaba a nadie, si no era cuando venían de las guerras que seguían debajo de las banderas *mexicanas*. Y, si prendían algún cautivo, lo traían a esta provincia, a do lo mataban y hacían piezas pequeñas, y lo cocían y vendían por sus mercados a trueque de chile, que es su pimienta, y maíz y otras cosas: era cosa muy preciosa, y vendíase muy caro.

Pedro Carrasco (1950:203) comenta que esta información es confirmada por otras fuentes que hablan sobre sacrificios humanos entre los otomíes, y se debe en parte por la influencia mexicana que recibieron éstos, pero al mismo tiempo existen ciertos datos que permiten inferir que los otomíes sacrificaban gente desde antes de la expansión mexicana, aunque lo hicieran en

---

<sup>9</sup> Las cursivas son mías.

menor escala. Es posible que los mexicas hicieran ver a los otomíes como un pueblo que no realizaba sacrificios humanos para marcar más su alteridad y estado de rusticidad pues, como se vio en el capítulo anterior, el sacrificio humano fue considerado un signo de civilización entre los mesoamericanos.<sup>10</sup>

### 3.1.2 Matlatzincas, cuacuatat o toloque

Como ya se mencionó, el nombre *matlatzincatl* viene de *matlatl*, que es la red que utilizaba este grupo para desgranar el maíz; habitaban la provincia de Matlatzinco. Acostumbraban siempre portar sus hondas, como los chichimecas sus arcos, y andaban tirando con ellas. También eran llamados así principalmente por la manera en que ofrecían sacrificios a su dios: cuando sacrificaban a alguien, lo apretaban con una red “hasta que les hacían echar los intestinos” (fig. 17), derramando la sangre delante del dios (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 964, 965 y 966).



Fig. 17 Matlatzincas, *Códice Florentino*, lib. X, cap. XXIX, fol. 131r.

Debido a que los mexicas tenían por fieros guerreros a los matlatzincas, durante la campaña militar emprendida contra Matlatzinco, antes de iniciar el combate contra ellos, se les animaba a los soldados del imperio tenochca diciéndoles que la fuerza matlatzinca no era sobrehumana ni propia de las

<sup>10</sup> Véase el apartado 2.6.5 Religión pobre/religión elaborada

bestias salvajes, por lo tanto podían ser conquistados. Tal discurso se ejecutaba entre las huestes del imperio mexica cuando el pueblo a combatir era en sumo valeroso, pero no imposible de dominar; y el referente humano para comparar la valentía de los pueblos a conquistar eran los chalcas, tenidos por los mexicas como unos de los más valientes (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXII, 240). Este fue el discurso dado antes de combatir a los matlatzincas:

...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*<sup>11</sup> 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, rodela y macanas (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XLVIII, 206 y 207).

Ante los ojos mexicas también eran soberbios y arrogantes (*ibid*:205), lo que puede traducirse como una negativa de los matlatzincas a ser sometidos por aquéllos y tener que darles tributo. Por el mismo motivo otros grupos como los chiapanecas, xiquipilas, otomíes y mazahuaques fueron tachados de rebeldes (*ibid*:273), razón por la que no es extraño que éstos últimos también sean uno de los pueblos mencionados por los nahuas en la *Historia general* (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 966). Complementando la rebeldía de estos pueblos, menciona Alva Ixtlilxochitl (1997c:II, 144) que tanto otomíes como mazahuas y matlatzincas “son gente belicosísima”.

El tipo de relación que se establezca entre pueblos va a determinar el género de representaciones sociales que se creen uno sobre el otro. La relación que entablaron los mexicas con los pueblos que habitaban la sierra de Toluca fue de franca hostilidad, pues opusieron gran resistencia a ser conquistados por los primeros. En situaciones de conflicto bélico, lo único que se puede esperar es que el grupo agresor cree representaciones negativas sobre el agredido; además de que la lengua de estos pueblos y su situación

---

<sup>11</sup> *Tzitzimitl* y *coleletli* son los nombres de ciertos tipos de seres sobrenaturales maléficos, de los que se dice que la alcahueta es su nahual (*Códice Florentino*, lib. X, 57, en López Austin, 1996:II, 266, 277 y nota 73).

geográfica constituyeron otros criterios de diferencia cultural, los cuales permitieron establecer su alteridad.

Otro nombre impuesto a los matlatzincas fue el de cuata (plural cuacuata), porque siempre traían su honda atada alrededor de la cabeza (fig. 18). Los informantes nahuas señalan que el nombre *cuatatl* se forma a partir de dos palabras: *cuaitl*, cabeza, y *tematlatl*, honda, queriendo decir tal gentilicio “hombre que trae la honda en la cabeza por guirnalda” de acuerdo con Sahagún; o también podía ser *cuatetl*, que se interpretaba como “hombre de cabeza de piedra” (Sahagún, 1961:CF, lib. X, cap. XXIX, 182; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 965).



Fig. 18 Cuacuata, *Códice Florentino*, lib. X, cap. XXIX, fol. 131r.

El atrevimiento fue otra de las críticas que recibieron, radicada en la utilización de sus hondas tanto en la guerra como en la paz; de esta manera, al que era “mal mirado y de poco respeto” entre los nahuas se le injuriaba diciéndole: “bien parece cuata”, dando a entender que era mal criado o atrevido. Asimismo, el pulque que “rápido tomaba efecto, rápido hacía emborrachar a uno, rápido lo destruía”, le llamaban *cuatatl*, el cual volvía loco al que lo consumía (Sahagún, 1961:CF, lib. X, cap. XXIX, 182; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 965). Esto recuerda cuando los griegos bebían el vino “más puro”, diciendo que se bebía a lo escita, y que también provocaba locura (Hartog, 2003:172).

La asociación de la embriaguez con la locura fue recurrente en el pensamiento nahua, asimismo, de aquéllas con la desnudez. Tales comportamientos constituyeron una unidad de significado en los mitos,<sup>12</sup> pero también se reflejaron como características inherentes de ciertos grupos étnicos. Con tales figuras atribuidas, el otomí y el cuexteca -también el cuata- se veían como personajes con un escaso control de sus pulsiones, símbolo de su inferioridad moral y étnica frente a los nahuas, cuya moderación fue regla de oro en su sociedad.

*Tolucatl* constituyó otro de los nombres del matlatzinca, argumentando que en el pueblo de Toluca está la sierra Tolutzin o Tolotepetl, de la cual tomaron el nombre los tolucas; también se llamaron así por el *tulli* con el que hacían petates, y que se da mucho en la región (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 965).

De acuerdo con los informantes nahuas, eran muy dados a embrujar a la gente, al igual que los ocuiltecas, quienes también vivían en la tierra de Toloacan y mantenían la misma forma de vida que los toloques. Otro pueblo que ocupó las mismas tierras que éstos fueron los *mazahuaque*, cuyo nombre les vino de su primer caudillo Mazatl tecuhtli (Sahagún, 1961:CF, lib. X, cap. XXIX, 183 y 184).

### **3.1.3 Totonaque**

En su apariencia, los *totonaque* se asemejaban un poco a los cuextecas. Los hombres portaban mantas, *maxtlatl*, calzado, joyas, collares, adornos de plumas de quetzal y otro tipo de pendientes; usaban abanicos, se cortaban el cabello “curiosamente”, señala Sahagún, se miraban en espejos; mientras que las mujeres traían huipiles bordados y faldas igualmente bordadas y multicolores. Lo llamativo del vestido no se limitaba a la clase noble: las mujeres comunes usaban faldas azules, sus trenzas para agarrarse el cabello

---

<sup>12</sup> Véase el artículo de Guilhem Olivier (2000a) “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, y el apartado 3.3.3.2 Sexualidad y cuerpo

eran de muchos colores y estaban envueltas con plumas; y cuando iban al mercado se adornaban ricamente con flores (Sahagún, 1961:CF, lib. X, cap. XXIX, 184; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 967).

En un breve estudio, Henry B. Nicholson (1991-92) identificó una cabeza cerámica policroma cholulteca como la representación de un totonaca, que consiste en un “retrato exagerado” del mismo, una “caricatura”. Dicha identificación fue posible a través de los rasgos presentes en la pieza cerámica: pintura facial elaborada, tatuaje, gran perforación nasal y, sobre todo, el masivo bezote circular, rasgos que también fueron compartidos con los cuextecas, y que incluso la cabeza podría representar a uno de éstos. Este hecho habla del interés nahua de darle permanencia relativa a la diferencia étnica a través de la representación material, la cual expresa la visión exagerada y grotesca nahua sobre el “otro” extranjero, como se verá más adelante con ciertas representaciones pictóricas.

Las intenciones del artista pueden haber sido varias. Una de ellas: despertar el desagrado y la vergüenza entre los observadores al momento de oponer la pieza a su sistema de valores; por medio de su observación, y teniendo en mente las representaciones que circulaban sobre el totonaca y el cuexteca, el nahua se distanciaba cultural y moralmente de éstos; también se establecía una guía de los comportamientos y valoraciones que se debían tener con los mismos. La simple caricatura del extranjero mostraba sus excesos, que contrastaban con el ideal de medida nahua, reflejado, entre otros aspectos, en su apariencia física. La alteridad proyectada materialmente trataba de reforzar la liga interna al mismo tiempo que establecer un distanciamiento y desprecio al extranjero.

Podría ser posible que el nombre *totonac* les fue conferido por los nahuas debido a la rica manera que tenían de arreglarse, pues están registradas en el *Vocabulario* de Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 149v. y 150v.) las voces *topal*, “el que anda curiosa o fantásticamente vestido, con presumpcion y soberuia”, y *tototopal*, “pomposa y soberuiamente vestido”.

Vestirse de forma muy adornada conllevó para los nahuas una carga de inmoralidad -en este aspecto se profundizará más adelante. Se exhortaba a los jóvenes a la sobriedad en el aspecto físico: “no siempre desees ni quieras el adorno; no te peines continuamente; no te veas en el espejo sin cesar; no te adornes continuamente” (García Quintana, 1974:163). Además, el vocablo *totonac*, junto con otros nombres dados a otros pueblos, significó entre los nahuas imprudencia y poca habilidad, como se verá en un momento.

Un aspecto a resaltar es que de todos los grupos étnicos descritos por los nahuas, solamente de los otomíes y totonacas se dice que tienen una “forma de vida civilizada”, traducción que ofrecen Anderson y Dibble (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 176 y 184) para *tlacanemiliztli*, literalmente “vida humana”, mientras que Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XXIX, 960 y 967) se refiere con este término a vivir en “policía”. La razón para adjudicarles humanidad es porque ambos pueblos usan las típicas ropas mesoamericanas: tilma (*tilmatl*) y *maxtlatl* los hombres; falda (*cueitl*) y huipil (*huipilli*) las mujeres. Sin embargo, el autor de los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:54) afirma que los totonacas y cuextecas andaban desnudos; mientras que sólo de éstos últimos y los *michhuaque* se dice en la obra sahauntina que no usaban *maxtlatl* (Sahagún, 2002:I, lib. III, cap. V, 312 y lib. X, cap. XXIX, 972). Es posible que, a partir de las elaboradas ropas que confeccionaban los otomíes y los totonacas, los nahuas hayan quedado impresionados, lo cual quedó reflejado con la adjudicación de *tlacanemiliztli* a aquéllos.

### 3.1.4 Cuextecas

El *Códice Florentino* señala dos nombres más para el *cuextecatl*: *toveyo* y *panteca* o *panoteca*. Por la extensión e implicaciones del primer término, comenzaré por los dos últimos. El nombre *panteca* o *panoteca* viene de Pantla o Panotla, nombre del lugar donde ellos vivían, que significa “donde el agua es cruzada”. Para el caso de *toueyo*, el *Códice Florentino* deja señalado que

significa *tooampo*, “nuestro vecino” (Sahagún, 1961:CF, lib. X, cap. XXIX, 185); la traducción que asienta Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 151r.) es “advenedizo o extranjero”.

Desde principios del siglo XX, el nahuatlato Cecilio Robelo (2001 [1905]:627) señaló que el vocablo *tohueyo* es de etimología desconocida. Con base en el *Códice Florentino*, Ángel María Garibay (en Sahagún, 1969b:IV, 360) señala que *tohueyo* significa “vecino nuestro, prójimo nuestro”. Tal nombre atribuido a los cuextecas está registrado de dos formas distintas en dicha fuente: *touenio*, cuando se narra la aparición de Titlacahuan en figura de aquél en Tula, pero que es transcrito por Sahagún (1979:*Códice Florentino*, I, lib. III, cap. V, fol. 12v. y 13r.) como *toueyo* al elaborar su traducción al español; y *toveio* con plural *toveiome*, cuando se hace la descripción de los cuextecas (*ibid*:III, lib. X, cap. XXIX, fol. 134r.). Esta última forma del nombre también es utilizada por Molina (1992:sección náhuatl-español, fol. 151r.), Muñoz Camargo (1998:132) y Torquemada (1975:I, lib. II, cap. LXX, 273). También, en la *Matrícula de Huexotzinco* (1974:fols. 502v., 625r. y 852r.) algunos individuos portan el nombre *Tohueyo* o *Toveyo*.

Una traducción generalizada de este concepto ha sido proporcionada a partir de la forma *tohuenyó*. León-Portilla (1959:111; 1980:382-384) explica los elementos que componen la palabra: “to-: nuestro, huen-tli: ofrenda, y el sufijo -yo (tl) que da al sustantivo el sentido de colectivo o abstracto. Por tanto, literalmente to-huen-yo significa “lo que constituye nuestra ofrenda”. Continúa diciendo el estudioso que los extranjeros constituían en un principio la ofrenda para los dioses; y posteriormente la voz *tohuenyó* pasó a significar fundamentalmente forastero.

Quisiera hacer algunas precisiones sobre la versión propuesta por León-Portilla. Las tres posibles traducciones de *tohuenyó* están sujetas al valor que se le da al sufijo -yo:

- 1) Con valor abstracto, el sufijo -yo debe tener absolutivo (tl), pero el sustantivo no puede estar poseído, de tal manera que -to no sería el

posesivo de la primera persona del plural; con base en esto, la traducción sería “lo que corresponde al *tohuentli*”, “lo propio del *tohuentli*”, pero no existe tal vocablo. Estructura: *tohuen(tli)* + *yo(tl)*

2) Con valor colectivo, necesariamente debe ser plural, no tener absoluto (tl) y no estar poseído, por lo que la traducción podría ser “lleno de *tohuentli*”, pero ocurre lo mismo que en el ejemplo anterior. Estructura: *tohuen(tli)* + *yo*

3) Y en dado caso que consideráramos su valor inalienable, el sustantivo sí estaría poseído, traduciéndose como “nuestra ofrenda”.<sup>13</sup> Estructura: *to* + *huen(tli)* + *yo*

Ante esta variabilidad, el vocablo *tohuenyo* resulta complejo, y sólo si nos inclináramos por la tercer traducción podríamos pensar en los cuextecas como aquel grupo étnico concebido para el sacrificio entre los mexicas, pero no existe la plena certeza de que tal traducción sea la correcta.

Continuando con la exposición, Rudolf van Zantwijk (1989:159) sigue a León-Portilla en su traducción, afirmando que el término *tohuenyo* tiene que ver con la predestinación de los cuextecas a ser sacrificados, pues significa: “lo que a nuestras ofrendas se refiere”. Su argumento es que los mexicas llevaron a cabo sacrificios humanos huastecos para la inauguración del Templo Mayor de Tenochtitlan, hecho que para ellos fue la celebración más suntuosa e importante de su historia.

Por su parte, Guilhem Olivier (2007:14 y 16; también Olivier, 2008:208 y 209) traduce *tohuenyo* de la misma manera que lo hace León-Portilla, e intenta reforzar la traducción a partir del evento de entronización de los gobernantes, la perforación del séptum y la evidencia iconográfica. El argumento central es el siguiente: “...durante los ritos de entronización, [el futuro gobernante] se identificaba en ciertos momentos con una víctima

---

<sup>13</sup> En su estudio sobre la lengua náhuatl, Michel Launey (1980:II, 255) comenta que *tohueyo* es una forma poco clara; mientras que la otra forma, *tohuenyo*, es posiblemente la forma exacta, que debe traducirse como “nuestra ofrenda”. Aún así, Launey duda al comentarlo.

sacrificial cuyo modelo era un Mimixcoa o bien un huasteco, ambos asimilados con venados”. Mixcoatl aparece bajo los rasgos de huastecos, con el falo expuesto, de la misma forma los venados inmolados son representados con el pene descubierto en piezas cerámicas y códices mayas.

Estas pruebas pueden fundamentar la hipótesis del cuexteca como personaje sacrificial por excelencia, pero ni Olivier, ni León-Portilla ni van Zantwijk están tomando en cuenta los relatos que afirman que la carne de los cuextecas no era apreciada por Huitzilopochtli para ser recibida como ofrenda, sino que prefería la de los de Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula, Atlixco, Tecoaac y Tliliuhquitepec (Durán, 2002:I, tratado I, cap. XXVIII, 288 y 289; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXXIX, 163 y 164; Pomar, 2000:197). Abundaré sobre esto cuando exponga el cuerpo del “otro”.<sup>14</sup>

Al retomar la forma *tohueyo*, Paul Kirchhoff (1985) le da una explicación diferente basándose en lo ya comentado por los informantes nahuas: “este nombre *toueio* significa *tooampo*”<sup>15</sup> *-injn tocaitl toveio quitoznequj tooampo-* (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 185), esto es, “nuestro vecino”. En la lista de nombres de grupos étnicos que conformaron el imperio tolteca proporcionada por la *Historia Tolteca-Chichimeca*, Kirchhoff (1985:262 y 263) encuentra varios conocidos como panteca, cuyo lugar de origen es Pantlan y aztateca, de Aztlan. Panteca es otro gentilicio para los cuexteca, de quienes no se sabía de su pertenencia al imperio tolteca junto con los aztecas.

El estudioso alemán localiza a los panteca-cuexteca en la provincia norte y a los aztecas en la provincia colindante oeste, hecho que lo lleva a otro revelador resultado: “en ese tiempo los aztecas y los huastecos eran vecinos [...], no inmediatos, [...] pero sí mediatos”. Tal hallazgo, de acuerdo con Kirchhoff (1985:263 y 264), permite aclarar una serie de relaciones entre aztecas y huastecos narradas en las fuentes las cuales eran incomprensibles:

---

<sup>14</sup> Apartado 3.3.3.2.1 Cuerpo diferente

<sup>15</sup> El vocablo *tooampo* indica proximidad, parentesco y comunidad de origen (Siméon, 2002:743).

1) la asignación de *tohueyo*, o sea, “nuestros vecinos”, dada únicamente a los cuextecas por los aztecas; 2) el hecho de que el *tlatoani* de Aztlan, Moctezuma, tuviera por hijos al que regiría a los cuexteca y al que lo haría sobre los mexica (Chimalpain, 1991:21; Tezozomoc, 1998:15); y 3) el paso por Cuextecatl ichocayan por los aztecas poco después de haber abandonado Aztlan al comenzar su peregrinar (*Tira de la Peregrinación*, 2007:lám. V, 34 y 35).

Creo que el hallazgo de Paul Kirchhoff es contundente para entender un aspecto de las relaciones entre cuextecas y mexicas, además de reafirmar el significado del nombre *tohueyo* como “nuestro vecino”, interpretación por la que yo me inclinaría. Pero no debemos perder de vista que los constantes enfrentamientos y la rivalidad generada entre ellos debieron estructurar igualmente las representaciones que crearon los mexicas sobre los cuextecas, integrándolas a su sistema cosmovisional; y que la historia de los pueblos prehispánicos estuvo entrelazada con el mito.

Abordemos ahora el gentilicio que pudo haber tenido el mayor número de asociaciones negativas que cualquier otro grupo étnico criticado por los nahuas: *cuextecatl*, cuyo nombre proviene del lugar llamado Cuextlan (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 185). Literalmente Cuextlan significa “entre los *cuextli*”, pero no está registrada la palabra *cuextli* en el *Vocabulario* de Molina, pero sí *cuechtli*, que refiere a un “cierto caracol largo” (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 25v). Ante esto, menciona van Zantwijk (1989:160) que las raíces *cuex* y *cuech* están estrechamente relacionadas y tal vez puedan considerarse como una sola raíz,<sup>16</sup> pues *cuech* significa “cosa encorvada”, también “concha de caracol marino”, “sonajero”, “cosa rechinante”; y parece que esta observación se apoya en un argumento no lingüístico aportado por la tradición cultural: los cuextecas llevaban unas tiras de cuero en la espalda y los pies con una especie de cascabeles de metal o caracoles, llamados *cuechlli* (*cuechtli*), con cuyo ruido trataban de infundir

<sup>16</sup> Señala Patrick Johansson (2002:15) que los fonemas x y ch son alófonos en ciertas palabras nahuas.

miedo en los enemigos durante la guerra (Durán, 2002:I, tratado I, cap. XIX 220; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXIX, 109). Este mismo atavío también pertenecía a las dioses terrestres Ixcuinanme, de posible origen huasteco (van Zantwijk, 1989:160); asimismo, la representante de Ilamatecuhtli en la fiesta de *Tititl* portaba una falda de la que colgaban “caracolitos”, *cuechtli* (Sahagún, 2002:I, lib. II, cap. XXXVI, 257). Debido a las posibles raíces intercambiables *cuex* y *cuech*, Garibay (en Sahagún, 1969b: IV, 331) señala que Cuextlan o Cuechtlan pueden significar “tierra de caracoles”, aunque agrega que es una etimología dudosa. Para Patrick Johansson (2002:15; 2006:63), el *cuechtli*, “caracolillo”, constituye el “paradigma simbólico de la fertilidad y de la sexualidad en el mundo náhuatl prehispánico”.

Siguiendo con el análisis, la raíz *cuex* puede significar falda, curva, ola, ángulo, estera, nuca y rana; su significado básico tiene que ver con curva, sinuosidad, revuelta (Swadesh y Sancho 1966, en van Zantwijk, 1989:159); mientras que Víctor Castillo comenta que la radical *cue* implica siempre ondulación, curvatura, flameo, animación (en Chimalpain, 1991:99, nota 172).

El análisis lingüístico del nombre *cuextecatl* parece apuntar a los *cuechtli* (caracoles) que eran utilizados en la espalda y los pies como atavío (guerrero) por los cuextecas;<sup>17</sup> y a juzgar por lo que señala Johansson de que el *cuechtli* está vinculado a la sexualidad en el pensamiento nahua,<sup>18</sup> podríamos inferir las connotaciones sexuales que atribuyeron los nahuas a los de este grupo étnico por medio de la imputación del gentilicio *cuextecatl*, el cual supone para Rudolf Schuller (1924) (en Payón, 1976:261) “un apodo despectivo que les pusieron los toltecas”.

---

<sup>17</sup> Y de ello pueden dar constancia varios glifos de nombres aparecidos en la *Matrícula de Huexotzinco* (1974:fols. 617r, 666r y 668v), los cuales representan el nombre *cuecuex* mediante un pie que trae atado al tobillo unos caracoles. La aparición de este nombre haciendo seguramente alusión al cuexteca será abordado enseguida.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, la lámina 50 del *Códice Borgia* (1980), en la cual aparece una escena de relación sexual entre Tlazolteotl y una divinidad masculina del placer, quienes aparecen unidos por medio de una manta sobre la que figuran cuatro *cuechtli*, lo que podría indicar una relación, aunque indirecta, con la Huasteca (Johansson, 2006:61).

Asimismo, podría ser posible que a través de los comportamientos impuestos a los cuextecas como la embriaguez, la sexualidad excesiva y la locura, los nahuas les hayan adjudicado tal gentilicio haciendo alusión a su supuesto comportamiento inmoral, el cual podría equipararse con el comportamiento de otros personajes inmorales y algunas de sus acciones al interior de su sociedad, cuyo nombre se forma con el vocablo *cuecuech* -“travieso y desvergonzado” según Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 25v.)- y que tendrían que ver también con una sexualidad anormal, la desvergüenza, la locura (véase Johansson, 2002:15).

El inconveniente para establecer un parentesco entre *cuextecatl* y *cuecuech* (o *cuecuex*) es a nivel lingüístico. No hay bases lingüísticas que expliquen dicha relación o la duplicación de la partícula *cue* en la segunda palabra, de tal manera que hiciera referencia a *cuextecatl*. No obstante, Patrick Johansson (2002:15) considera que *cuecuech* podría constituir la duplicación de *cuechtli*, “caracolillo”,<sup>19</sup> con lo cual el parentesco entre ambos vocablos estaría dado, básicamente en el plano sexual (*idem*).

Estoy de acuerdo con lo afirmado por Johansson, y de hecho, la *Matrícula de Huexotzinco* (1974) podría arrojar luces sobre el vínculo entre los dos vocablos. Primero, en los folios 617r., 666r. y 668v.<sup>20</sup> (fig. 19) se encuentran, respectivamente, tres personajes con nombre *cuecuex*, cuyo glifo está representado por medio de un pie que trae amarrados unos caracoles a la altura del tobillo. De esto podría inferirse que en el concepto *cuecuex* está contenido el vocablo *cuechtli*, caracoles, lo que de inmediato trae a la mente uno de los rasgos que describen al cuexteca: unas tiras de cuero atadas al tobillo de las cuales pendían caracoles (Durán, 2002:I, tratado I, cap. XIX 220; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXIX, 109).

---

<sup>19</sup> Otra explicación de *cuecuech*, ofrecida por Johansson (2002:15), es que podría provenir del verbo *cuecuetzoa*, que tiene el sentido general de “emocionarse”, “conmoverse” (Siméon, 2002:132).

<sup>20</sup> También el fol. 502v.

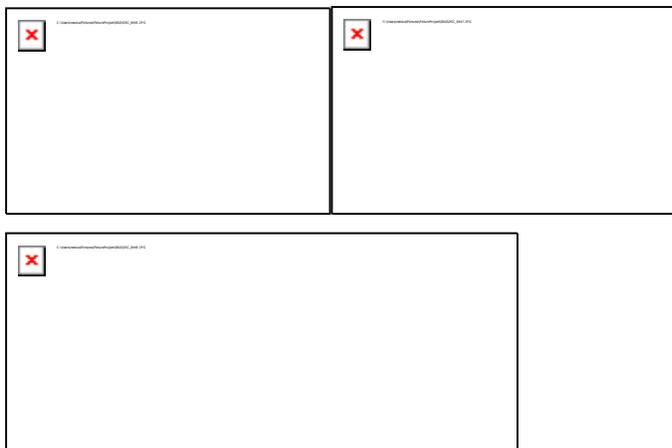


Fig. 19 *Matrícula de Huexotzinco*, fols. 617r., 666r. y 668v.

Aunado a esto, en la misma obra están contenidos otros dos personajes con nombre *cuecues* (*Matrícula de Huexotzinco*, 1974:fols. 772v. y 797v.) (fig. 20), lo que quizá pudo haber sido un error del escribano, siendo *cuecuex* el verdadero nombre. El glifo que representa este nombre es aún más contundente para fundar el vínculo entre *cuextecatl* y *cuecuex*, incluso una asimilación, pues está conformado por un rostro humano que trae incrustado en el séptum un adorno, idéntico glifo utilizado para representar el nombre *cuextecatl* en la *Matrícula* (*ibid*:592r. y 780r.) (fig. 21), así como también aparece en el glifo topónimo Cuexteca ichocayan (véase fig. 29). Tal seña física de este grupo étnico causó bastante desagrado a los nahuas, y mediante su representación gráfica exagerada y grotesca lo dejaron manifestado.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Véase sobre esta seña en el apartado 3.3.3.1 Atavío y adorno corporal

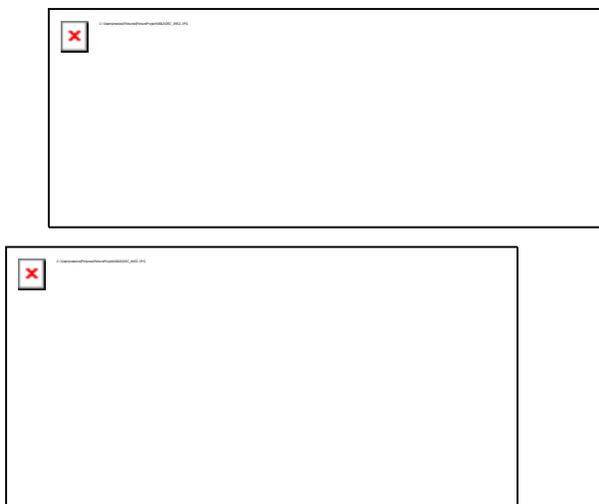


Fig. 20 *Matrícula de Huexotzinco*, 1974:fols. 772v. y 797v.

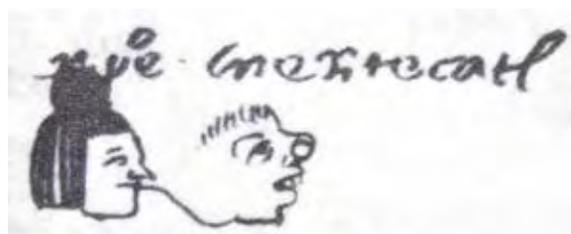


Fig. 21 *Matrícula de Huexotzinco*, 1974:fols. 592r. y 780r.

Lo anterior sugiere que la palabra *cuecuex(ch)* podía estar representada a través de dos señas físicas cuextecas: los caracoles en los pies y el séptum horadado. La explicación que doy a esto -que en parte ya se ha enunciado- es la siguiente. Si bien a nivel lingüístico no hay ninguna correlación entre *cuextecatli* y *cuecuex* -o por lo menos de forma aparente, porque la evidencia gráfica podría hacer suponer que en el segundo vocablo está contenida la palabra *cuechtli*, como también lo está en el primero, pero que sigue dejando sin explicación la duplicación de la partícula *cue* en *cuecuex*-, nos podríamos remitir al ámbito del comportamiento para establecer un vínculo entre ellos: a los ojos nahuas, el cuexteca era impúdico y loco, entre otros aspectos; de igual manera, *cuecueh* es el desvergonzado y libertino. Así es que, si se quería representar el nombre *cuecuex*, se debía encontrar un ejemplo gráfico conocido (o varios) que remitiera a un personaje que compartiera rasgos con aquél. La figura del cuexteca fue el modelo idóneo que se asemejaba al

*cucuex*, pues ambos eran de comportamiento inmoral. Entonces, si se representaba este nombre, su glifo onomástico debía ser una seña física cuexteca con el fin de mostrar la esencia del nombre: el comportamiento inmoral, básicamente en la esfera de lo sexual. A continuación expongo algunos vocablos que se forman con base en el término *cuecucue* -algunos incluyen la palabra *cuechtli*, lo que podría hacer alusión al caracol como símbolo sexual y cuexteca- y la partícula *cue*, para dar cuenta de tal comportamiento.

Sahagún (2002:II, lib. VI, cap. XX, 568) comenta que los señores que decían “chocarrerías y palabras de burla” recibían el nombre de *tecuhcuecuechtli*, que quiere decir “trohán”. Para referirse al “insensato, sordo, tardo de entendimiento” utilizaban los conceptos “*cuechcuech cocoyocpol, cuechcuech cocoyoc*” (*Códice Carolino*, 1967:fol. 235v., 56); mientras que el sustantivo y adjetivo *cueciuhqui* es traducido por Angel Ma. Garibay (1943-44:98 y 99) como “atrevido y loco”, y “perverso” en palabras de López Austin (Sahagún, 1969c:86). El término *cuecuechtli* era usado para identificar una danza obscena ejecutada por las mujeres durante los primeros días de Huey Tecuilhuitl (Siméon, 2002:131); de igual manera, *cuecuechcuicatl* se asociaba con un baile y un canto, comentando fray Diego Durán (2002:II, tratado segundo, cap. XXI, 199) que era un “baile de mugeres deshonestas y de hombres livianos”.

También se encuentran los términos *cihuacuecuech*, mujer deshonesto y desvergonzada (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 22v.), dando Roberto Moreno (1966:14) la posible traducción de “mujer que se menea” o “mujer de muchos meneos”, refiriéndose a la prostituta. Ésta se caracteriza, entre otros rasgos, con los conceptos *mocuecueloa, cuecuetznemi*, “se contonea”, “anda con desvergüenza”, respectivamente (*Códice Florentino*, lib. X, en López Austin, 1996:II, 266 y 276). También se encuentra *cihua cuecuenoti*, darse mucho a mujeres (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 22v.); y *necuecueptiouayan*, que Molina (*ibid*:fol. 65r.) y Siméon

(2002:312) traducen como revolcadero, identificando Moreno de los Arcos (1966:16 y 17) esta palabra con el nombre de una casa de prostitución especializada.

Por otro lado está el dios Cuecux, propuesto por Carrasco (1950:142 y 146) como uno de los nombres del dios del fuego y de los muertos, nombre que significa “inquieto”, “cosquilludo”, “agitado”, “desvergonzado”, “lleno de comezón” (López Austin, 1985a:273). Cuecux es el dios de los otomíes, en particular de los tepanecas (Carrasco, 1950:142), recibiendo su nombre algunos de ellos.<sup>22</sup> De acuerdo con López Austin (1985a:274), no sería remoto que perteneciera al complejo de dioses fuego/muerte como Huehuecoyotl (“coyote viejo”), dios de los otomíes (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964:I, lám. 10v.) o Ixnextli (“ceniza del rostro”).

El hecho de que el dios Cuecux pudiera integrar un mismo complejo junto con Huehuecoyotl e Ixnextli está haciendo referencia a la sexualidad transgresora, pues ambas divinidades pecaron en Tamoanchan: Huehuecoyotl (Tezcatlipoca) sedujo a Xochiquetzal, también llamada Ixnextli o Tlazolteotl (*ídem*; *Códice Vaticano-Latino 3738*, 1964:III, XXII, 61, XXIV, 65; Olivier, 2004:69).

Daré un último ejemplo, pero reflejado en la naturaleza intempestiva, descontrolada y desbordante. Ahuitzotl le pidió a Tzutzumatzin, *tlatoani* de Cuyuacan, el agua del Acuecuxatl, cuerpo acuático de la ciudad tepaneca. Tzutzumatzin les dijo a los embajadores del *tlatoani* tenochca que él estaba listo para darle el agua, porque le pertenecía y como vasallo suyo estaba obligado a obedecerle, pero les hizo una advertencia: que el nivel del agua tendía a crecer de manera descontrolada, ocasionando muchos daños en la ciudad, y por tal razón temía que anegara la ciudad de Tenochtitlan y sus

---

<sup>22</sup> El segundo rey azcapotzalca, hijo de Aculhua Huetzintecuhtli, se llamó Cuecux (Torquemada, 1975:I, lib. III, cap. VI, 348); el consejero de Maxtlaton, *tlatoani* de Cuyuacan, también se llamaba así (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. X, 141); uno de los señores de Azcapotzalco, en tiempos de Tezozomoc, fue nombrado igualmente Cuecux (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. V, 24).

pobladores tuvieran que huir. A pesar de la advertencia, Ahuitzotl encausó el agua del Acuecuexatl hacia Tenochtitlan. Al cabo de 40 días de haber entrado el agua a la ciudad, ésta empezó a crecer en abundancia en las presas que se habían construido para contenerla. El agua entró por las acequias de la capital tenochca y comenzó a anegar los camellones y a inundar las casas (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XLVIII, 429, 432, 437 y 438; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. LXXIX, 379, 380 y cap. LXXX, 384).

No es difícil encontrar paralelismos entre el comportamiento del cuexteca y el de un cuerpo de agua como el Acuecuexatl: ambos son sobreabundantes -en términos de fertilidad; más adelante se explicará esto- al punto de llegar a desbordarse, provocando desastres; ambos son caracterizados por el exceso al contrario de la medida.

Si el nombre *cuextecatl* ya era algo escandaloso para los nahuas, la manera que tenía de ataviarse aquel grupo étnico no lo era menos. Se pintaban el cabello de colores, unos de amarillo y otros de rojo; lo peinaban de raya en medio,<sup>23</sup> dejándolo caer sobre las orejas; y se dejaban el cabello largo en la nuca (fig. 22). Además de los caracoles que les colgaban de la espalda y los pies, traían brazaletes de jade, insignias de quetzal en la espalda y abanicos de pluma (*Códice Matritense*, fol. 187v., en León-Portilla, 1965:23). Las tilmas de algodón que confeccionaban eran de muchos colores (fig. 22);<sup>24</sup> pero lo más escandaloso de su presencia y que les causó mayor

---

<sup>23</sup> Uno de los rasgos que describen al *yollopoliuhqui* -“perdido del corazón”-, el loco, en los “Paralipómenos de Sahagún” (Garibay, 1947:239) es que anda “con los cabellos partidos por medio”, señalando Garibay (*ibíd*:248, nota 74) que tal vez indique en el sentido moral “afectación y afeminamiento”. Los informantes nahuas de Sahagún también describen a la prostituta como la que trae su cabello suelto, peinado a la mitad (*Códice Florentino*, lib. X, 55, en López Austin, 1996:II, 276). Posiblemente el peinado cuexteca de partido en medio fue otro aspecto que connotó inmoralidad para los nahuas.

<sup>24</sup> En la figura no se puede apreciar lo colorido de las ropas utilizadas por los cuextecas, tal como fueron dibujadas por los tlacuilos del *Códice Florentino*. Como más adelante se comentará, el *quechquemitl* constituyó una prenda típica de las mujeres cuextecas, misma que portan las diosas de la fertilidad mexicas (Burkhart, 1986b:113; Soustelle, 1998:142). Debido a la naturaleza de tales figuras, se puede suponer que el *quechquemitl* fue una vestimenta que connotó atributos sexuales y de fertilidad.

conflicto a los nahuas fue su supuesta ausencia de *maxtlatl*,<sup>25</sup> la perforación de la ternilla -práctica masculina- (fig. 22) para incrustarse un cañuto de oro dentro del cual atravesaban una pluma roja, y el afilamiento y ennegrecimiento de los dientes<sup>26</sup> (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 186; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 969).



Fig. 22 Mujer y hombre cuextecas, *Códice Florentino*, lib. X, cap. XXIX, fol. 134r

Además de su supuesta desnudez, la abundancia y variedad de alimentos que existía en la región del Pánuco -por lo que fue llamada Tonacatlalpan, “en la tierra de los mantenimientos” (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 185)-, el hecho de que el culto a Tlazolteotl fuera autóctono de la región y que los cuextecas no tuvieran a la lujuria por pecado (Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. VII, 504), constituyeron evidencias contundentes para los nahuas de la exuberancia sexual (véase Seler, 1980:I, 123 y 124; Burkhart, 1986a:67) y la naturaleza desvergonzada del cuexteca. De esta manera, su gentilicio constituyó una especie de etiqueta que hacía resaltar y recordar las

<sup>25</sup> La desnudez de los cuextecas, así como de los *michoaque*, debe entenderse más como una representación negativa, que involucra factores inconscientes, que como un hecho real (véanse los apartados 3.1.8 *Michoaque* y 3.3.3.2 Sexualidad y cuerpo).

<sup>26</sup> Véase el apartado 3.3.3 Cuerpo del otro, donde se contraponen la práctica cuexteca de la perforación de la ternilla con la misma práctica entre los nahuas, pero que estaba presente en sus ritos de entronización; también se ofrecen algunos datos sobre el tratamiento dental cuexteca.

características propias de la persona lasciva y embriagada, la cual devenía loca.<sup>27</sup>

El tratamiento que les dieron los cuextecas a los prisioneros de guerra fue otro aspecto que entró en conflicto con la manera que tenían los mexicas de sacrificar cautivos. A todo aquel que apresaban le cortaban la cabeza y se la llevaban, dejando el cuerpo en el campo de batalla; después la colocaban en un palo “en señal de victoria” (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XIX, 968). Agrega la *Relación de Zempoala* (Obregón, 1949:37) que ya en su tierra, los cuextecas desollaban y secaban las cabezas, trayendo cada uno una sarta de ellas llamadas *auatzaltli* en señal de los que había “cautivado y vencido en la guerra”.

Los cuextecas también destacaron por ser “gente belicosísima” (Alva Ixtlilxochitl, 1997:II, 109). Antes de empezar la batalla entre el ejército de la triple alianza y los cuextecas de Tamapachco, Xochpan y Tzincoac, un capitán tenochca experimentado se dirigió al ejército advirtiéndoles sobre el gran peligro que corrían al enfrentarse a éstos y la posibilidad de la muerte, dejando claro que esta gente era “tirana y salvaje, muy estraña de nuestra nación y modo de vivir”; pero les animó diciéndoles que “no son leones ni tigres ni demonios”, sino “hombres de carne y hueso como nosotros” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XIX, 218), tal como se vio en el caso de los matlatzincas arriba señalado.

La condición de extranjeros y costumbres diferentes de los cuextecas es lo que más atemorizó a los mexicas, y los primeros se valieron de su apariencia -cabezas emplumadas, caras pintadas, narices perforadas y dientes limados- y expresión corporal para infundir miedo en sus enemigos. Durán (*ibid*:220) menciona que para la guerra “venían tan feos, que solo vellos asombraua [...] [y] daban aullido ronco, temblando la garganta, que con él hacían espeluzar el cauello”; mientras que Alvarado Tezozomoc (1944:cap.

---

<sup>27</sup> Véase el apartado 3.3.3 Cuerpo del otro.

XXIX, 109) comenta que “venían garganteando” y con el resueno de los *cuechtli* producían “más espanto y temor”.

En general, las poblaciones de lo que hoy es el actual Estado de Veracruz fueron reacias a la penetración del ejército tenochca, hecho que las llevó a ser calificadas de “bárbaras” y crueles. Tales pueblos fueron los de Auilizapan, Quimichtla, Teoixuacan, Chichiquilan, Macuilxutitla, Tlatectla, Oceloapan y Cuetlaxtla (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXIV, 253; Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 201).

Las relaciones de poder asimétricas en que se vieron envueltos los cuextecas frente a sus vecinos distantes fueron un factor decisivo en la construcción de representaciones sociales sobre aquéllos. Aunque la situación de conflicto fue central, la diversidad cultural cuexteca también cobró relevancia en su estigmatización por los mexicas. Por medio del proceso de fabricación de la representación social de un grupo sobre otro, el enfrentamiento cuexteca-mexica, centrado en el terreno político, se trasladó al terreno mental, donde se elaboró la figura del cuexteca con base en el sistema cosmovisional nahua, atribuyéndole comportamientos que violaban la norma moral y social de esta sociedad como la embriaguez, la desnudez y la locura.<sup>28</sup> Cargada de tales representaciones, la figura del cuexteca se insertó en la práctica social nahua, sirviendo como un indicador de los comportamientos anormales y rechazados; pero también en el ritual y el mito.<sup>29</sup>

### **3.1.5 Tlaluicas**

Fueron los habitantes de las tierras calientes de la provincia de Tlaluican (Simeón, 2002:599), cuya cabecera era Cuauhnahuac (Cuernavaca), actual estado de Morelos, región en sumo fértil donde se daba muy bien el algodón, el chile, el maíz, y las flores; tal abundancia de

---

<sup>28</sup> Estas tres representaciones del cuexteca serán explicadas en el apartado 3.3.3 Cuerpo del otro.

<sup>29</sup> Véase el apartado 3.3.3.2 Sexualidad y cuerpo

mantenimientos quedó plasmada por los tlacuilos del *Códice Florentino* (fig. 23). La tribu de los tlalhuicas fue una de las siete tribus nahuas que salieron de Chicomoztoc y que vinieron a asentarse en el Altiplano Central, principalmente en la Cuenca de México. Después de haberse instalado en la Cuenca los xochimilcas, chalcas, tepanecas y culhuas, llegaron los tlalhuicas, quienes al ver que toda la tierra ya había sido ocupada, decidieron irse hacia las tierras fértiles de lo que se conoció después de la conquista como el Marquesado, haciendo principal asiento en Cuauhnahuac. Los xochimilcas también fueron llamados tlalhuicas (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. II, 64; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XVII, 67; Acosta, 2006:lib. VII, cap. 3, 361).



Fig. 23 Tlalhuicas, *Códice Florentino*, lib. X, cap. XXIX, fol. 136r.

Los tlalhuicas fueron el único pueblo nahua criticado por los mexicas como si fueran extranjeros de lengua,<sup>30</sup> denotados por ser gente “muy tosca y de muy basto frasis” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. II, 64), esto es, ante los oídos mexicas pronunciaban burdamente el náhuatl. Por su parte, el padre Acosta (2006:lib. VII, cap. 3, 361) señala que “eran los más toscos” de

<sup>30</sup> Sin embargo, hay que recordar que debido a los conflictos de vecindad entre tenochcas y tlatelolcas, los segundos fueron insultados por los primeros (véase casi el final del apartado 4.2 El contexto de guerra y el enemigo).

las siete tribus nahuas y que tlalhuica “significa gente de la sierra”, y más que una definición etimológica debe ser interpretado como un insulto.

Pero no fueron las únicas críticas. En la interacción social los vocablos *tlalhuicatl*, *cuextecatl*, *totonac* y *tohueyo* refirieron a la imprudencia (*anezcalicayotl*), indicando también “poca capacidad o habilidad” (*amozcalia*); y con tales gentilicios se le llamaba al inhábil o tosco con la intención de afrentarlo, y aún le llamaban otomí; se preguntaba “¿en verdad eres un bruto otomí?” Los tlalhuicas también fueron señalados por “muy cobardes” (*vel mauhque*) (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 186; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 969).

En este grupo étnico se vuelve a presentar la crítica nahua sobre el vestido. Así como los otomíes, totonacas y cuextecas, los tlalhuicas se ataviaban “con vanidad y soberbia” (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 186), y seguramente tampoco respetaban las diferencias de clase al momento de adornarse, como en el caso de los anteriores pueblos. También se les criticó por el hecho de andar cargando flores (*idem*), rasgo que recuerda la imagen de la prostituta plasmada en el *Códice Florentino* (Sahagún, 1979:lib. X, cap. XIX, fol. 40v.) (figs. 24 y 25), quien está sosteniendo flores con la mano derecha.



Fig. 24 *Códice Florentino*, lib. X, cap. XIX, f. 40v.



Fig. 25 *idem*

La autorepresentación de los nahuas como un grupo que se caracterizaba por la moderación en todos los ámbitos humanos<sup>31</sup> contrastó diametralmente con los pueblos que se mostraban excesivos en su forma de vestirse y adornarse, rayando en la soberbia. Incluso, uno de los excesos tlalhuicas de su atavío, representado en la flor, podía pasar de ser un mero objeto de ornato a simbolizar una exuberancia sexual,<sup>32</sup> lo que puede hacer posible su comparación con la *auiani* nahua.

Si su atavío indicaba simbólicamente un exceso sexual, su manifestación no se hizo esperar, pero enmarcada dentro de un contexto ritual: la fiesta de *pillahuano*. Ésta se celebraba al final del mes *izcalli* en honor de Xiuhtecuhtli, la cual es traducida por Sahagún (2002:I, lib. I, cap. XIII, 88) como “fiesta donde los niños y niñas beben el vino o pulcre”, en la que no sólo los ancianos podían consumir pulque como lo indica el nombre de la fiesta (*ibid*:87 y 88). A diferencia de los mexicas, los tlalhuicas no sólo permitieron que los niños se emborracharan, sino que también tuvieron relaciones sexuales entre ellos. Así lo narra el *Códice Magliabechiano* (1991:lám. 40v.):

En este mismo día celebraban otra fiesta que se llamaba pilauana [que] quiere decir borrachera de los niños, porque en ella, los niños bailaban con las niñas, y el uno al otro se daban beber hasta emborracharse y después cometían el uno al otro sus fealdades y fornicios estos indios eran ya grandecillos, de nueve o diez años, esta bellaquería no se usaba universalmente, sino en los tlalhuicas, que son tierras llanas de regadío, do calienta el sol.

Posiblemente la fabricación de la representación del tlalhuica como una persona de comportamientos sexuales desbordados siguió un patrón común -aunque no fue el único- utilizado también con los cuextecas: las características de las tierras que habitaba un grupo étnico se hicieron

---

<sup>31</sup> Véase el apartado 3.2 Ideal moral nahua.

<sup>32</sup> Los días *xochitl* eran propicios para hacer de la sexualidad de una mujer algo ilícito. En el día *chicome xochitl* las labranderas honraban este signo para que desempeñaran bien su labor, sin embargo, cualquier labrandería que quebrantara el ayuno se volvería prostituta; igualmente, la caída en la prostitución se predecía para aquellas nacidas en el día *ce xochitl* (Sahagún, 2002:I, lib. IV, cap. II, 353; cap. VII, 364).

extensibles al propio grupo; de tal manera que si la tierra era sobreabundante en mantenimientos, quienes la poseían también lo eran, pero en términos sexuales. También es posible que debido a las tierras fértiles de Xochimilco, los de esta región fueron llamados tlalhuicas, sin embargo, a los xochimilcas no les imputaron estigmas. Parece que la relación fertilidad-sexualidad en el pensamiento nahua, reflejada en lo divino,<sup>33</sup> también fue proyectada hacia otros grupos étnicos, aspecto que marcó su distanciamiento con respecto a los nahuas.

### **3.1.6 *Yopime y tlappaneca***

Los *yopime*, quienes también tenían por nombre *tlappaneca*, fueron los habitantes de Yopitzinco, en el actual estado de Guerrero; este término *yopime* fue tomado del nombre de su tierra. El nombre *tlappaneca* se debe a que se pintaban de rojo ocre, y también por el nombre de su dios Totec Tlatlauhqui Tezcatlipoca, cuyas ropas eran rojas así como las de sus sacerdotes, y todos los de la provincia se pintaban de rojo. Estos se diferencian de los también nombrados *tlappaneca* o *couixca* que habitaban en Tepecuacuilco, Tlachmalacac y la provincia de Chilapan que, a diferencia de los *yopime*, hablaban náhuatl (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 187).

El nombre común conferido por los nahuas a los *yopime* fue *tenime*, porque hablaban lengua popoloca, por tal motivo Sahagún afirma que *tenime* quiere decir “gente bárbara”. También les llamaron *pinome*, *chinquime* y *chochontin*, mientras que las formas singulares son *pinotl*, *chinquitl* y *chochon*<sup>34</sup> (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 187; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 970).

---

<sup>33</sup> La diosa Xochiquetzal era patrona de las “mujeres públicas y deshonestas” -entre otras mujeres- (Torquemada, 1976:III, lib. X, cap. XXXV, 427), aspecto que refleja su naturaleza sexual, pero también estaba relacionada con la fertilidad, pues señala Eduardo Noguera (1946:481) que era costumbre enterrar figurillas de esta diosa antes de la siembra para que la hiciera germinar.

<sup>34</sup> Estos nombres fueron dados por los nahuas a los extranjeros que no hablaban el náhuatl con el fin de insultarlos e indicar, en cierta forma, una ausencia de cultura, pues el náhuatl se concibió como un signo de ella. Al interior de la sociedad nahua, tales gentilicios refirieron

Eran muy “inhábiles e incapaces o toscos”, señala el franciscano Sahagún, siendo *amo mozcaliaia* el término ocupado por el *Códice Florentino*, que es traducido como inexperto por Anderson y Dibble. Eran incluso peores que los otomíes (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 187; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 970).

A pesar de que la severa afirmación anterior nos podría dar idea de la representación fabricada sobre el yopí, resulta bastante ambigua. En una gradación de la alteridad externa -sin tomar en cuenta a los gigantes y los chichimecas-, los yopís ocuparían el último peldaño; ser peor que el otomí debiera implicar más que vivir en el monte o el bosque, pintarse el cuerpo o hablar una lengua no náhuatl. Creo que debemos centrar la mirada en el hecho de que Yopitzinco era un señorío independiente del imperio tenochca, por lo tanto, resistió todos los embates de éste. Esta situación de conflicto irresoluble con respecto a los yopís pudo ser el motivo que operó en los mexicas para llegar a representarlos de una forma deshumanizada, la cual pudo provocar temor y escandalizar a cualquier nahua. Tomando como referencia la lámina 75 del *Códice Tudela* (2002) (fig. 38),<sup>35</sup> se observan a unos yopís más como animales salvajes que como humanos; se pueden palpar los impulsos no refrenados de una sociedad, aún cuando la lámina esté enmarcada en un proceso judicial: la ejecución del castigo por adulterio.

Además de revelar el conflicto político, la difamación de los grupos étnicos también constituyó un canal de satisfacción de lo reprimido, esto es, de una parte del inconsciente nahua; a través de las figuras de alteridad se pudieron proyectar los miedos y deseos nahuas. El miedo al retorno de lo salvaje y lo anterior a la cultura, acompañado del deseo -sexual y de muerte- no coartado en su fin, están presentes en la imagen de los yopís elaborada por el nahua. Estos argumentos se retomarán y ampliarán cuando se enfoque el estudio en el cuerpo del “otro”.

---

a los comportamientos de las personas malas y malvadas. Véase el apartado 3.3.2.3 Connotaciones de las lenguas popolocas...

<sup>35</sup> Véase esta figura y su interpretación al final del apartado 3.3.3.3 Imagen del “otro”.

Antes de abordar el siguiente grupo étnico haré algunas acotaciones sobre el término *amo mozcalia* o *mozcalia*, que fue utilizado para insultar a otros pueblos como los tlalhuicas, los yopis y los cuextecas, y que fue considerado como una de las faltas otomíes. Sus antónimos corresponden a los términos *mozcali*, *mozcaliani* o *mozcaliqui*, que refieren a la persona hábil o bien entendida (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 61r.), inteligente, experimentada, precavida (Siméon, 2002:295). Por lo tanto, la persona *amo mozcalia* es “inhábil, incapaz o tosca” como señala Sahagún. *Amozcaliani* es traducido por Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 5v.) como “loco” y *amo ozcalia* como “tonto desvariado”; mientras que Siméon (2002:28) lo señala como “insensato, idiota, imbécil”. Anderson y Dibble (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 178, 186 y 187) tradujeron el término como *untrained*, “inexperto”; “que no se comporta” para León-Portilla (1965:29); y “quien no entiende” en palabras de López Austin (1985b:314). Estoy de acuerdo con el último autor al indicar con tal concepto una falta de entendimiento, que hace que la persona sea inhábil, torpe, como el propio extranjero según los nahuas (véase Escalante, 1996:446).

El modelo civilizatorio promovido por los nahuas no aceptaba otro tipo de comportamientos que se salieran de su propio modelo, los cuales eran considerados incivilizados y desagradables. Fueron los extranjeros, básicamente los de lengua no náhuatl, unos de aquéllos que violaban los cánones culturales y la moral nahuas, motivo para considerarlos como idiotas, esto es, carentes de entendimiento.

### **3.1.7 Olmeca, uixtoti y mixteca**

Estos pueblos habitaban al este, el lugar llamado Tenitla (Sahagún, 1985:123), razón por la que fueron también nombrados *tenime*, debido a que hablaban lengua popoloca, aunque muchos de ellos hablaban náhuatl (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 187); en particular a los *mixteca* se les llamó *pinome*, *chochon* y *nonoalca*, quienes tenían la costumbre de pintarse la

cara (Sahagún, 1963:FC, lib. XI, cap. XII, 256; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945:67). Por la riqueza en la que vivían y la abundancia de mantenimientos que les proporcionaban sus tierras, se dijo en tiempos pasados que eran hijos de Quetzalcoatl. Siempre portaban arcos, flechas y hachas para defenderse de las bestias salvajes, pues vivían en las montañas (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 188; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 971).

Los chochos de Coaixtlauac, en la provincia de la Mixteca, siempre tuvieron conflicto con el ejército mexica y sus aliados, por lo que nunca les pareció que sus mercaderes pasaran por sus tierras; de hecho los mataban. Se narra que en tiempos de Moctezuma Ilhuicamina, comerciantes de varias provincias del imperio tenochca fueron robados y asesinados en dicha provincia, sumando un total de 160. En otra ocasión, mercaderes venidos de Coatzacoalco les fue dada muerte en la ciudad de Huaxac (Oaxaca) por mixtecas y zapotecas (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXII, 238 y cap. XXVIII, 280).

Tales acciones cometidas contra el imperio llevaron a los mexicas a calificar a los mixtecas de “gente inteligible y malvados”, rústica y torpe. Este último insulto, entonces, no sólo fue lanzado contra los extranjeros de costumbres diferentes, sino también contra los que contrariaban al imperio tenochca. Por no hablar el náhuatl fueron tachados de bárbaros; además los insultaban diciéndoles “otomitillos inútiles” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXII, 239-241, cap. XXVIII, 280 y cap. LXV, 547; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXXIII, 134). De acuerdo con Durán (2002:I, tratado primero, cap. XXII, 240), los *hochones* (*sic, chochon*) fueron uno de los pueblos más temidos por los mexicas, pues eran “gente endemoniada y saluaje”, teniéndolos en extremo por valientes al grado de compararlos con los chalcas.

### **3.1.8 Michoaque**

El nombre *michoaque* viene del hecho de que había abundancia de peces en su tierra,<sup>36</sup> por lo que de igual forma ésta se llamó Michuacan; también recibieron por nombre *quaochpanme* debido a que nunca dejaban crecer su cabello. Tanto hombres como mujeres traían las cabezas rapadas, aún los ancianos. Los hombres usaban pieles de animales salvajes para vestirse; siempre andaban cargando su arco y su carcaj en la espalda; y aunque sus casas fueran chozas de paja, eran buenas (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 188; Camargo, 1998:67). Otra característica chichimeca es que eran grandes tiradores de arco, y su destreza era tal que a más de cien pasos no erraban un pequeño blanco<sup>37</sup> (Torquemada, 1975:I, lib. III, cap. XLII, 459).

Los defectos señalados en los *michoaque* eran que no usaban *maxtlatl*, sólo se cubrían con el *cicuilli* o *xicolli*, que eran unas chaquetas sin mangas que les llegaba hasta la rodilla (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 189), indicando Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XXIX, 972) que son a manera de huipiles. Esta vestimenta se anudaba sobre un hombro; la más corta era usada por los jóvenes, mientras que los ancianos usaban la larga<sup>38</sup> (Muñoz Camargo, 1998:65).

En el *Códice Telleriano-Remensis* (1964:I, parte tercera, lám. X, 33v., 279) (fig. 26) se escenifica una pelea entre un guerrero de Xiquipilco (Valle de Toluca) que lleva *maxtlatl* y un michoacano, quien porta el *cicuilli*, y aunque la propia imagen lo explicita, por el largo de la prenda se infiere que el michoacano es un hombre joven, pues es corta. A partir de la figura se muestran los contrastes entre un grupo mesoamericano y otro que se aleja de las características típicamente mesoamericanas con respecto a la vestimenta y las armas. Mientras que el de Xiquipilco pelea con una *macquauitl* y un

---

<sup>36</sup> Según Graulich (1990:236), los michuaque, “señores de los peces”, pueden relacionarse con Mimich “pez”, uno de los siete mimixcoa sacrificados.

<sup>37</sup> Esta característica puede vincular a los *michoaque* con los chichimeca, quienes eran excelentes tiradores (véanse los apartados 2.4.2 Adscripción chichimeca y 2.4.3 Imaginario del teochichimeca).

<sup>38</sup> Señala Veytia (1944:I, lib. II, cap. XIII, 296) que esta prenda “le usa mucho toda la gente pobre”.

*chimalli*, tiene el cabello recortado y lleva el citado *maxtlatl*, el michoacano porta su carcaj en la espalda, lanza y también escudo, trae el cabello largo y usa su túnica en lugar del *maxtlatl*. Aquella prenda, considerada como un marcador de diferencia entre los mexicas y los *michoaque*, impactó en demasía en la mentalidad de aquellos, aspecto que trataron de explicar a través del mito. En un momento se continuará con esto.

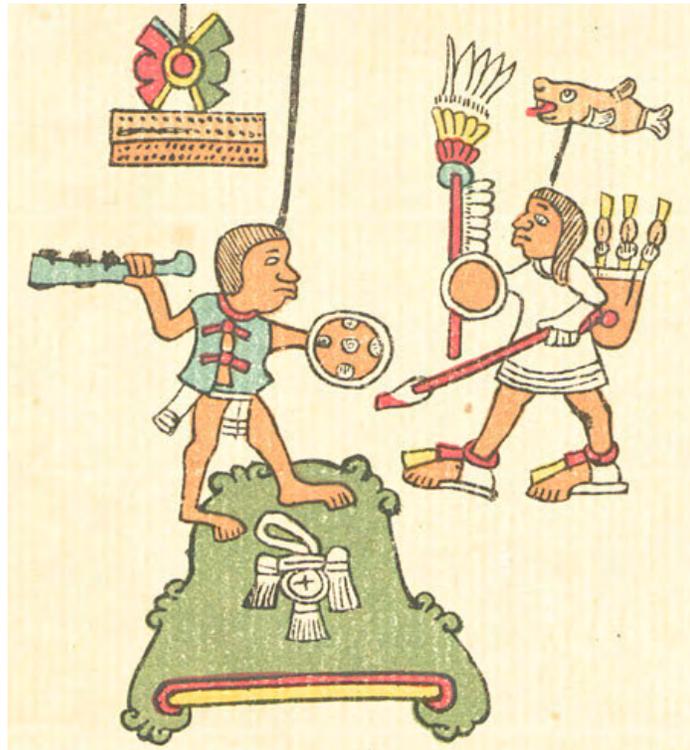


Fig. 26 *Códice Telleriano-Remensis*, lám. 33v., guerrero de Xiquipilco luchando contra un tarasco

Siguiendo con la descripción de los *michoaque*, las perforaciones que se hacían para colocarse bezotes y orejeras eran muy grandes, igual que los primeros dijes. Las mujeres sólo usaban falda, que eran angostas y cortas, las cuales llegaban hasta las rodillas, y no portaban huipiles (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 189).

En la comida, hombres y mujeres no eran “curiosos ni limpios”, de acuerdo con la *Historia general*, señalando el *Códice Florentino* que no eran

hábiles; la razón de esto podría ser, como comentan los informantes nahuas, que hacían su comida para dos o tres días, incluso para una semana (Sahagún, 1961:CF, lib. X, cap. XXIX, 189; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 971 y 972), en lugar de cocinar diariamente.

Los de Michuacan fueron tenidos por gente belicosa (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 244; Torquemada, 1975:I, lib. III, cap. XLII, 459). Tal afirmación, igualmente aplicada a otros grupos, se puede enunciar con estas palabras: los *michuaque* nunca fueron vencidos por el imperio mexica ni ocuparon ninguna de sus tierras (Torquemada, 1975:I, lib. III, cap. XLII, 459).

Así como los cuextecas, los *michoaque* estuvieron insertados en los relatos de la peregrinación mexica.<sup>39</sup> Se narra que debido a una transgresión que cometieron durante tal evento: la desnudez, fueron abandonados por los mexicas en la tierra que posteriormente sería Michuacan, continuando éstos su peregrinar; tal fue también el caso de los malinalcas: debido a la perversidad y artes maléficas de Malinalxochitl, su hermano Huitzilopochtli y sus seguidores, los mexicas, la abandonaron junto con los suyos en Malinalco (Alvarado Tezozomoc, 1998:30 y 31; Durán, 2002:I, tratado primero, cap. III, 74 y cap. IV, 81). A través de las narraciones de la peregrinación mexica se hizo inteligible la ausencia de *maxtlatl* y huipil de hombres y mujeres *michoaque*, respectivamente, y la utilización de ropas diferentes a las de casi todos los pueblos mesoamericanos.

Existen básicamente dos tipos de relatos que explican la división de los *michoaque* y los mexicas y la desnudez de los primeros. El relato más común es el que corresponde a la versión mexica, contenida en la obra de fray Diego Durán, Alvarado Tezozomoc y el padre Joseph de Acosta; y la otra versión es la que narra Muñoz Camargo, que sería la versión teochichimeca, de acuerdo

---

<sup>39</sup> Este hecho es significativo, pues funcionó como una forma de incorporación de los enemigos acérrimos mexicas a su historia y cosmovisión. Y a través del episodio de su peregrinación los mexicas hicieron escarnio del pueblo al que no habían podido vencer por las armas, los *michuaque* (López Austin, 1991:27).

con Mariano Veytia (1944:I, lib. II, cap. XIII, 295), o tlaxcalteca, y que expone uno de los significados del nombre tarasco.

Empecemos por la narración mexicana. Según Durán (2002:I, tratado primero, cap. III, 72 y 73), los *michoaque*, malinalcas y mexicas eran de un mismo grupo, habían salido juntos de Chicomoztoc bajo el amparo de Huitzilopochtli y todos hablaban una misma lengua. Cuando llegaron a Patzcuaro, los sacerdotes le pidieron a su dios que si esa no era la tierra prometida, que al menos les permitiera dejarla poblada. En sueños Huitzilopochtli les concedió lo que pidieron, y la forma de hacerlo sería que a todos los que entraran al lago que ahí había, se les hurtaría la ropa por los que se hubieran quedado afuera, los cuales los abandonarían dejándolos desnudos, así hombres como mujeres. Así lo hicieron los mexicas. Una vez que los que estaban en la laguna salieron de ella, buscaron su ropa y no la encontraron, como tampoco a nadie más que les informara hacia dónde había partido el resto de la gente. Tal como estaban desnudos, determinaron de habitar allí, donde después de mucho tiempo “vinieron á perder la vergüença y traer descubiertas sus partes impúdicas y á no usar bragueros ni mantas los que aquella nación, sino unas camisas largas hasta el suelo”. Este relato es igualmente narrado por Acosta (2006:lib. VII, cap. 5, 365), quien agrega que para manifestar el odio hacia los mexicas por la afrenta cometida, aquella gente mudó de vestimenta y lengua.

En la *Crónica Mexicana*, Alvarado Tezozomoc (1944:cap. I, 9) considera a Malinalco y Patzcuaro como el mismo lugar. Mujeres y hombres comenzaron a retozarse en el agua, mientras que la otra fracción mexicana les arrebató sus ropas; por la prisa, las mujeres confeccionaron el *zicivilli* (*sic, cicuilli*). Para la *Crónica Mexicayotl*, del mismo autor (Alvarado Tezozomoc, 1998:28), las mujeres son las que usan el *cicuilli* y los hombres huipiles, de modo contrario a como lo asienta el *Códice Florentino*.

La equivalencia que hace Alvarado Tezozomoc entre Malinalco y Patzcuaro se deja entrever indirectamente en la *Historia de los mexicanos por*

*sus pinturas* (1965:45 y 48). Se dice en ella que antes de que llegasen a Cuauhtitlan, los chichimecas tomaron a una mujer de los mexicanos y se la llevaron a Michuacan, de la que proceden todos los de aquella provincia. Copil fue hijo de esa mujer. En otras fuentes Copil es hijo de Malinalxochitl, cuyos seguidores fundaron Malinalco (Alvarado Tezozomoc, 1998:30 y 31; Durán, 2002:I, tratado primero, cap. III, 74 y cap. IV, 81).

Con ligeras variaciones, Mariano Veytia (1944:I, lib. II, cap. XIII, 295) narra los mismos acontecimientos. Un día se metieron a bañar al río muchos hombres y mujeres juntos, y mientras jugaban y se divertían, algunos sacerdotes y principales observaban la escena desde la orilla, pareciéndoles mal aquella diversión, razón por la que les quitaron la ropa; los obligaron a salir desnudos y retirarse a sus casas, haciéndolo avergonzadamente. Esto fue motivo de conflictos y de división de la ciudad en bandos, determinando abandonar la ciudad los sacerdotes y señores con su gente.

Representando la versión tlaxcalteca, pero igualmente nahua, se encuentra Muñoz Camargo (1998:66 y 67), quien cuenta que para cruzar el estrecho de mar, los tarascos utilizaron troncos de árboles para hacer balsas y se quitaron su *maxtlatl* para usarlo como sogas y amarrarlos. Al quedar desnudos, les quitaron a sus mujeres sus huipiles, dejándoles solamente la falda. Por tal razón los tarascos no usaban *maxtlatl* y se vestían con huipiles, y las mujeres no los utilizaron en memoria de su peregrinación y pasaje por el agua. Atrás de los tarascos venían los mexicanos y tepanecas, quienes al cruzar el brazo de mar no perdieron sus ropas. Los mexicas llamaron tarascos a los de la ciudad de Michuacan “porque traían los miembros genitales de pierna en pierna y sonando, especialmente cuando corrían”.

El mismo relato es ofrecido por Veytia (1944:I, lib. II, cap. XIII, 296), pero con un poco más de precisiones. Algunos asentaron que el estrecho o brazo de mar que atravesaron fue el río de Toluca. Una vez cruzada el agua, se rompieron los *maxtlatl* con que habían amarrado los maderos. Habiendo pedido los huipiles a las mujeres no tuvieron con que sujetárselos a la altura

de la cintura, por lo que traían descubiertos los genitales; asimismo las mujeres andaban con los senos destapados.

Los grupos que se quedaron atrás, mexicanos, teochichimecas y otros, también pasaron el estrecho en balsas, pero consiguieron sujetar los troncos sin necesidad de despojarse de sus ropas. Alcanzaron a los primeros, y viendo “aquella desnudez e inhonestidad” se avergonzaron de ellos. Tal fue el motivo de la separación: mientras que los primeros se quedaron a habitar las tierras de Michuacan, a quienes les llamaron tarascos por el ruido que hacían sus genitales al chocar contra los muslos al andar,<sup>40</sup> los otros siguieron adelante hasta tierras texcocanas (*ídem*).

De nuevo se presenta la proyección de un enfrentamiento político no resuelto por los mexicas en uno de sus mitos. El hecho de no poder conquistar a sus enemigos de occidente, de no poder satisfacer ese deseo, hizo que los mexicas los difamaran por medio de un recurso recurrente: la transgresión sexual. Hay que recordar, sin embargo, que las representaciones sociales construidas entre los grupos no sólo se presentan en situaciones de conflicto, las diferencias culturales también propician la fabricación de representaciones. La visión etnocéntrica de los mexicas y, en general, de los nahuas, no soportaba la heterogeneidad cultural, y cuando se enfrentaba a otros códigos de vestido o de comportamiento trató de explicarlos, pero siempre en detrimento del “otro”.

En el conjunto de las versiones míticas anteriores, se parte de un grupo mexica culturalmente homogéneo, pero debido a una transgresión cometida por una facción (los *michoaque*), ésta se vuelve diferente en vestido, lengua y

---

<sup>40</sup> Otra interpretación del gentilicio tarasco es proporcionada por el *Códice Florentino*, diciendo que tal nombre fue recibido de su dios Taras, quien para los nahuas es Mixcoatl, dios de los chichimecas. Ante él sacrificaban serpientes, pájaros y conejos; mas no gente, pues la volvían esclava suya (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 189). Por su parte, la *Relación de Michoacán* (tercera parte, cap. XXIII, 265) da una explicación diferente a las anteriores. Menciona que los *michoaque* llamaron a los españoles tarascue, que en su lengua quiere decir “yernos”; a partir de ahí los españoles comenzaron a llamarlos así, pero en lugar de nombrarlos tarascue les decían tarasco, y a las mujeres tarascas. Para una discusión sobre el nombre tarasco véase el escrito de López Austin (1991) “El nombre de los tarascos”.

comportamiento.<sup>41</sup> La diferencia en la vestimenta -concebida como una anomalía pues implica alejamiento de un modelo civilizatorio, el cual estaba ligado a una idea específica de humanidad- estuvo precedida por una falta, la desnudez.

Una de las características de las representaciones sociales es que, al ser creadas e insertadas en la realidad, se articulan lógicamente al conjunto de representaciones ya existentes, pues todas ellas están estructuradas por la cosmovisión del grupo que las produce. Unos de los mitemas, en palabras de Claude Lévi-Strauss, de un conjunto de mitos nahuas es la transgresión sexual -siendo la desnudez una de ellas- y la posterior expulsión, separación o huida. De tal manera que la desnudez michoacana<sup>42</sup> y la consiguiente separación de los mexicas se articula con los mitos de la expulsión de los dioses de Tamoanchan debido a una falta sexual (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964:lám. 19r.; *Códice Vaticano Latino 3738*, 1964:lám. 27v.; Graulich, 1990:72); la huida de Quetzalcoatl de Tula por embriaguez y posible incesto (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:9 y 10); y la huida de Cuextecatli de Tamoanchan al quedar desnudo por efecto de la ebriedad<sup>43</sup> (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 975 y 976).

En cada institución, costumbre o hecho cultural se encuentra de forma subyacente una estructura de carácter inconsciente (Lévi-Strauss, 1970:22). Al analizar algunos mitos griegos, Sigmund Freud (2001c:174; véase Díaz Infante, 1963:25) descubre que en ellos operan los mismos principios que en el sueño: “la mudanza en lo contrario, la inversión de los nexos”; esto es, en los mitos se intercambian elementos opuestos y sus relaciones se invierten. Freud (2001a:214) refiere que “un sueño es el cumplimiento disfrazado de un deseo reprimido”; por lo tanto, señala Fernando Díaz Infante (1963:22 y 25)

---

<sup>41</sup> Véase el comportamiento michoacano con respecto al servicio de los alimentos y cómo se opuso al de los mexicas en el apartado 3.2.1.4 Comer.

<sup>42</sup> En la oposición nómadas/sedentarios del pensamiento mesoamericano observada por Michel Graulich (1990:236), el investigador señala que tanto los huastecos como los *michoaque* son los primeros en sedentarizarse, siendo la desnudez la causa de la separación.

<sup>43</sup> Véase el apartado 3.3.3.2 Sexualidad y cuerpo.

que el mito como el sueño son la vía para “conocer el sentir profundo e inconsciente de las culturas”, son la “expresión de los impulsos inconscientes”.

La presencia de la desnudez en los mitos refleja su propia naturaleza reprimida inconsciente en la sociedad nahua, aspecto que se ve reforzado por ser un rasgo impuesto a los *michoaque* y los cuextecas -y gráficamente a los *yopime*-, pues el “otro” extranjero -también el “otro” interno- representó una parte del inconsciente nahua; de esta manera, aquéllos se presentaron como transgresores frente al orden moral nahua. La desnudez se convirtió en un tabú, pero no por ello se limitó su expresión, aunque ésta fuera indirecta; es así que tuvo cabida en el mito y en la alteridad.<sup>44</sup> Ambas creaciones culturales son formas de enunciar las pulsiones inconscientes las cuales, así como producen deseo provocan temor, pues refieren a esa condición humana en la que no existe la ley, sólo el placer; pero la cultura se ha impuesto de tal manera sobre el deseo que lo sepulta, haciendo de él un interdicto cuya violación se teme debido al caos que puede provocar. A pesar de ello, en los hechos culturales se develan esos significados profundos de carácter inconsciente, y ahí radica la paradoja de la cultura: se instituye en la represión del deseo, pero lo promueve mediante determinadas creaciones humanas.

La dimensión política de las relaciones conflictivas entre mexicas y tarascos, junto con la diferencia cultural de éstos, mudaron en dimensión normativa, valorativa y afectiva. Los nahuas vieron con sumo desagrado el hecho de que los tarascos no usaran *maxtlatl*, pues esto provocaba que sus genitales chocaran contra sus muslos produciendo ruido; este hecho también recuerda el pasaje donde el Tohueyo se aparece desnudo en el mercado de

---

<sup>44</sup> La desnudez también se hace presente en los códices cuando se representan ciertas divinidades, por ejemplo, las asociadas con la sexualidad (*Códice Borgia*, 1980:lám. 69 y *Códice Laud*, 1966:lám. 40); personajes transgresores de la norma sexual (véanse las figs. 12 y 13 del capítulo 2); personas de grupos étnicos diferentes al nahua, como los *yopime* (véase la fig. 35 al final de este capítulo); y otro tipo de personajes, como el de la lám. 24 del *Códice Laud*, que representa a un hombre desnudo decapitado sujetando una cabeza -presumiblemente la suya- con la mano derecha.

Tula, que “anda con la cosa colgando” (*tlapilotinemì*) (*Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 142r., en- León-Portilla, 1959:101 y 112). Estos hechos también nos hablan del control ejercido sobre el cuerpo entre los antiguos nahuas<sup>45</sup> y la carga emocional negativa que manifestaban hacia aquellos personajes que no tenían el menor pudor en cubrir sus genitales. Tal supuesta falta de continencia del extranjero se oponía rotundamente a la moral y el ideal de mesura promovido por la sociedad nahua.

Aquellos enemigos acérrimos de los mexicas personificaban algunos aspectos de inmoralidad al interior de su sociedad, pero la relación de alteridad que se estableció no fue unilateral, sino bilateral, pues los tarascos no titubearon en señalar las faltas mexicas. El *cazonci* Zuangua expresó que hacía mucho tiempo que vivían mal, pues la manera que tenían de adorar a los dioses no era la adecuada: en vez de llevar continuamente leña a los templos como lo hacían los *micchoaque*, les bastaba con sólo ofrecer cantos. Para el *cazonci* los cantares solos no aprovechaban a los dioses, además de demostrar que su gente era más trabajadora. Esta fue la razón por la que no quisieron ayudar a los mexicas a combatir al español (*Relación de Michoacán*, 1989:tercera parte, cap. XXII, 262); además de que la gente de Michuacan “aborrecia mucho á los mexicanos y les tenían mortal odio” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XLV, 412).

Las críticas imputadas al extranjero por los nahuas ofrecen varias lecturas. Al concebirlas como representaciones sociales se aprecian como un intento de traducir la diferencia cultural en los propios términos de la ideología y la moral nahuas. Lo desconocido del “otro” se volvió conocido, pero siempre en términos etnocentristas, pues los rasgos culturales extraños que más impactaron a los nahuas fueron descontextualizados culturalmente, reelaborados mentalmente y depositados en la realidad con un sentido diferente al que originalmente poseyeron. A partir del proceso de fabricación de la representación social se observa que ésta constituye un nexo sólido

---

<sup>45</sup> Véase el apartado 3.3.3 Cuerpo del otro.

entre el aspecto social y el psicológico de una cultura. También se debe enfatizar que la representación nunca corresponde a la realidad, pero parte de ella. De igual manera sucede en la construcción de la alteridad, pues los planos sociocultural y psicológico intervienen de tal manera que el vínculo que se crea entre éstos hace imposible disociarlos y definir cuál actúa primero.

Centrándonos en el contenido de la representación del “otro” entre los nahuas, éste revela un significado profundo que constituyó una parte del inconsciente cultural nahua, pero que al momento de verbalizarlo devino consciente. Así es que, cuando se criticaban las costumbres extranjeras referentes al cuerpo como el vestido y el adorno o se atribuían excesos cuya expresión era corporal, los nahuas estaban hablando desde su inconsciente, básicamente desde el ámbito de la represión de su cultura sobre su propio deseo; por eso las figuras del adorno excesivo, la embriaguez, la locura, la sexualidad desmedida y la desnudez afloraban cada vez que se hablaba del “otro” extranjero y del “otro” interno, pues estos personajes constituían el deseo constreñido nahua, su inconsciente.

A partir del modelo de civilización establecido por los nahuas, se delinearon patrones de conducta que fueron desafiados por la alteridad externa e interna. Así como ciertos extranjeros fueron caracterizados por medio de la embriaguez, la sexualidad anormal y la locura, al interior de la sociedad nahua el borracho, la prostituta y el loco constituyeron los ejemplos locales de dichos excesos; de tal manera que es posible asimilar al otomí, al cuexteca y al tlalhuica, por ejemplo, con aquellos personajes marginales.<sup>46</sup> Ambas alteridades transgredieron los ideales, las normas y valores nahuas, tal como se hizo patente en los *huehuetlatolli* y en la interacción social en general; también en ellas se concentró el escarnio y el desprecio, pues representaban la violación de las imposiciones culturales, actitudes que dejan

---

<sup>46</sup> Para Bronislaw Geremek (1999:383), “el proceso de [...] marginación se fundamenta en la exclusión de los vínculos sociales o bien en su espontáneo abandono, en la pérdida de sitio en la división del trabajo o en la distribución de los papeles sociales”.

ver el temor que se le tenía al “otro” debido a su presencia y comportamiento desordenados, que repercutían en el orden social, moral y cosmológico. En el apartado siguiente se podrá apreciar mejor la equiparación entre el extranjero y las figuras transgresoras de la sociedad nahua.

Como ya se ha mencionado, los detonantes de la representación social del “otro” externo fabricada por los nahuas, en específico por los mexicas, fueron los conflictos políticos que desencadenaron en enfrentamientos militares y la diferencia cultural. Si en el campo de batalla y a nivel político no podían ser conquistados los pueblos o dominados de forma duradera por los mexicas, por lo menos en el nivel ideológico sí podían ser vencidos y difamados por éstos, estableciendo un ordenamiento de los diversos grupos étnicos donde el lugar central era ocupado por ellos mismos. En esta dirección va Elizabeth Brumfiel (1994:94) cuando afirma que los estereotipos étnicos pueden haber sido promovidos por las políticas culturales del estado mexica, siendo el arte y el ritual -patrocinados por el estado- las maneras de proveer oportunidades para definir distinciones categoriales entre los grupos étnicos.

El insulto y el estigma dirigidos hacia los pueblos vecinos es un fenómeno que rebasa las fronteras temporales y espaciales, y no cabe duda que las críticas elaboradas son parecidas entre las culturas. Compartiendo semejanzas con el libro X capítulo XXIX del *Códice Florentino*, el *Libro de la descripción de los países* del francés Gilles Le Bouvier, redactado hacia 1459, presenta de forma peyorativa a la mayoría de los pueblos europeos: los ingleses son calificados de “cruels y gentes sanguinarias” y mercaderes codiciosos; los suizos son “gentes cruels y rudas”; los escandinavos y los polacos, “gentes terribles y furiosas”; “muy celosos de sus mujeres” son los sicilianos; los napolitanos, “gentes toscas y rudas y malos católicos y grandes pecadores”; los castellanos son “gentes que por todo se encolerizan, y están mal vestidos, calzados y alojados, y son malos católicos” (Delumeau,

2005:72). Y, en general, los europeos fueron descritos por los chinos como “bárbaros que comen con espadas” (Elías, 1987:168).

En las descripciones que hicieron los nahuas de las costumbres de los grupos étnicos figuraron, como ya también se ha mencionado, signos contrarios de civilización, como fue en el caso de la práctica sacrificial. El sacrificio humano fue uno de los refinamientos de la religión mesoamericana; y si la práctica más común era haciendo una incisión en el esternón del sacrificado por medio de un cuchillo de pedernal con el fin de extraer su corazón y ofrecérselo a la divinidad, así como su sangre, cualquier otra forma de sacrificio humano -la decapitación y el flechamiento también fueron practicados por los tenochcas-, o la ausencia de éste, podría haber significado un grado cultural menor para el nahua, y otro indicador que propiciaría la rotulación de la alteridad de un pueblo.

El estrujamiento del cautivo con una red hasta reventarle sus órganos y derramar su sangre; la decapitación del soldado enemigo una vez que había sido apresado, dejando el cuerpo en el campo de batalla y solamente cargar con la cabeza para clavarla en una estaca; y el sacrificio de animales en lugar de humanos -como lo hicieron también los chichimecas- fueron formas diferentes de sacrificio, correspondiendo a los matlaltzincas, cuextecas y *michoaque*, respectivamente. Esto también nos señala que la práctica sacrificial en Mesoamérica no fue homogénea, por lo que se infiere una cosmovisión diferencial en cuanto al sacrificio. Insisto, sin embargo, que las descripciones transmitidas a Sahagún de los otros grupos étnicos por los nahuas conforman la representación que tuvieron éstos sobre aquéllos, implicando una realidad transformada.

### **3.2 Ideal moral nahua**

Los *huehuetlatolli*, “palabra antigua”, fueron principalmente recopilados por fray Andrés de Olmos, de quien se conocen sólo algunos textos, su discípulo fray Juan Bautista Viseo y fray Bernardino de Sahagún, contenidos

en su libro VI del *Códice Florentino*; pero también está dispuesta la traducción de algunos de ellos al español por Olmos en las obras de fray Juan de Torquemada y fray Gerónimo de Mendieta.

La amplia gama de los *huehuetlatolli* abarca las exhortaciones, amonestaciones, saluciones, pláticas de consuelo y súplicas, entre otras formas discursivas, cuyos principales objetivos fueron “enseñar, consolar, exhortar, suplicar, amonestar, dar parabienes, prevenir” (García Quintana, 1976:63). Estos discursos constituyeron un patrimonio retórico y moral fundamental, cuya transmisión generacional fue imprescindible para delinear modelos de conducta deseables entre los miembros de la sociedad.

En los registros que poseemos de *huehuetlatolli*, como la *Exhortación de un padre a su hijo*, registrado por Olmos (García Quintana, 1974), y los asentados en el libro VI del *Códice Florentino*, se establece que son exhortaciones dirigidas por padres nobles a sus hijos; esto hace pensar que los códigos morales estuvieron determinados desde las prácticas de los gobernantes. Sin embargo, los *huehuetlatolli* a los que nos estamos refiriendo, los de carácter familiar, según la clasificación que hace de ellos Josefina García Quintana (1976:66), eran de uso cotidiano tanto en la nobleza como entre artesanos y macehuales, los cuales incluían fórmulas de cortesía, consejos, amonestaciones. No obstante que el núcleo y la finalidad de estos discursos era el mismo entre las clases sociales, seguramente hubo diferencias, y no solamente a nivel retórico.

A través de la “palabra antigua” se estableció una diferenciación de clase y étnica, justificando los gobernantes su condición ante el grueso de la población macehual mediante una estricta regulación del comportamiento, básicamente corporal: hablar, caminar, vestir, comer, como lo hacen los nobles, debe ser diferente de como lo hacen los demás. El noble nahua se separa del rústico campesino mediante una moderación de la conducta; igualmente lo hace del “otro” extranjero. El otomí y el cuexteca, por mencionar a los más representativos, funcionaron en la sociedad nahua como

anti-ideales del comportamiento; sirvieron como figuras de referencia para separarse de las formas de proceder rechazadas (identificación negativa) y, en oposición a ellas, establecer el ideal moral que se reclamaba para sus miembros.

Algunos de los “buenos modales” transmitidos por los padres nobles nahuas a sus hijos solamente pueden ser contrastados con las costumbres que se establecieron entre los gobernantes de otros grupos étnicos. Aunque se puede hablar de una transmisión vertical de los comportamientos y del código moral en la sociedad, esto es, de los *pipiltin* hacia los *macehualtin*, no se puede hablar de una asimilación total y sin reserva de éstos: algunas costumbres y comportamientos sólo pudieron florecer entre la nobleza, a diferencia de otros en los que su aceptación fue buena, y que igualmente establecieron las pautas de conducta necesarias en el resto de la población.

Es necesario hacer mención sobre la carga significativa de las palabras admonitorias que los padres hacían a sus hijos y la impronta que se dejaba en ellos. Los discursos morales transmiten una estructura afectiva, psíquica y social particular por medio de los sentimientos de vergüenza y repulsión (Eliás, 1987:228), constituyendo éstos una forma muy efectiva de introyectar la autoridad y la norma, sin dejar de considerar que el miedo y la culpa<sup>47</sup> facilitan tal introyección. Esta estructura de autoridad internalizada constituye el superyó, en términos freudianos.<sup>48</sup>

Si es importante la transmisión de los buenos comportamientos y la estructura mental que se ha formado para asimilarlos, todavía lo será más la activación y puesta en práctica de los escrúpulos, la vergüenza y el desagrado cuando mujeres y hombres se enfrenten ante “constituciones emotivas” diferentes que denotan rasgos incivilizados, esto es, cuando una sociedad esté ante otra que no reprime tanto sus funciones corporales (*ibid*:104), y que

---

<sup>47</sup> Al hablar de la culpa no me refiero a un sentimiento de carácter religioso, sino a una estructura psicológica propiciada por la cultura e internalizada en el sujeto, que le permite cumplir la norma y rechazar su transgresión.

<sup>48</sup> Véase el apartado 1.1.2 El ello, yo y superyó

le recuerda su fase incivilizada, pero que ya ha sido constreñida. En presencia de la alteridad, o solamente evocándola, el nahua experimentó repulsión y pudor, pues las formas censuradas de conducción culturales se asemejaban a los comportamientos de los “otros”. Aquí retomo la tesis del primer apartado del capítulo 1: *las formas reprimidas de una cultura, depositadas en el inconsciente, constituyen la alteridad, siendo proyectadas en ésta.*

### **3.2.1 Tlacoqualli in monequi, “el buen medio es necesario”**

Este adagio registrado en el libro sexto del *Códice Florentino* (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XLI, 231) resume el comportamiento ideal que se esperaba del ser humano nahua;<sup>49</sup> también se podía expresar como “sólo en el medio [*tlanepantla*] debe uno ir, debe uno vivir” (*ibid*:cap. XIX, 101). Tal proverbio exhortaba a la moderación en el vestido, el caminar, el habla y la comida; también en la sexualidad,<sup>50</sup> de manera que hacía referencia a los extremos del comportamiento. Si la alteridad era definida por los excesos -y ausencias- entre los nahuas, ellos se le oponían y distanciaban por medio de la medida.

#### **3.2.1.1 Caminar**

Amonestaba un padre a su hijo diciéndole: “Tu debes ser prudente en los viajes, pacíficamente, calmadamente, tranquilamente [...] tu vas, tu tomas el camino, viajas. No lances mucho tus pies, no los alces alto, no brincarás [*tichocholotiaz*], a menos que tu seas nombrado tonto [*ixtotomac*], desvergonzado [*cuecuetz*]. Ni vayas muy lento, ni arrastres los pies” (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XXII, 121); “ni con mucha prisa ni con mucho espacio,

<sup>49</sup> Según Pablo Escalante (2008), la frase nahua “*Tlacoqualli in monequi*” pudo estar influenciada por la obra *Emblemata* del humanista renacentista Andrea Alciato pues, afirma, “es prácticamente una traducción del emblema “Que hay que vivir sobriamente”.

<sup>50</sup> La moderación de la sexualidad y su exceso serán abordados en el apartado sobre el cuerpo del otro (3.3.3).

sino con honestidad y madurez [irás]”, dice Sahagún (2002:II, lib. VI, cap. XXII, 576), y los que no lo hacían así los llamaban *ixtotomac cuecuetz*, que de acuerdo con el franciscano quiere decir “persona que va mirando a diversas partes, como loco” y “persona que va andando sin honestidad y sin gravedad, como liviano bullicioso”.

A la joven noble se le decía que caminara sin precipitación, esto es, sin desasosiego (*cuecuetziotl*) y sin deambular, porque así uno se volvía ostentoso; sólo debía caminar a lo largo del camino con la cabeza inclinada, sin mostrar orgullo; tampoco debía actuar avergonzadamente, cubriéndose la boca; en ninguna forma debía de mirar fijamente a los ojos; y como propio de su estatus de noble, cuando fuera caminando no debía ir viendo de un lado a otro ni hacia arriba, porque eso indicaría su hipocresía (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XIX, 101 y 102).

En la introducción de esta investigación se hizo mención de los métodos por medio de los cuales se construye la representación del “otro”, siendo uno de ellos la inversión: *a* es lo contrario de *b*. Este método puede aplicarse de dos maneras: oponiendo el ideal nahua a las características intrínsecas atribuidas al extranjero; y al interior de la sociedad nahua, contrastando el comportamiento demandado a la joven noble con el de la *auiani*, el cual se invierte, pues ésta “se contonea, anda con desvergüenza (*cuecuetznemi*), anda levantando la cabeza, anda moviendo la cabeza con altanería”, “va de un lado a otro”, “cierra el ojo a la gente” (*Códice Florentino*, lib. X, en López Austin, 1996:II, 266 y 276); mientras la noble resulta ser lo contrario, como se vio en el párrafo anterior.

Con los vocablos *cuecuetz* y *cuecuetzyotl* venía a la mente la representación de personajes poseedores de una conducta desordenada, como aquella propia del loco, el desvergonzado y la prostituta, quienes podrían operar en la mente del nahua de tal manera que trajeran a la memoria el recuerdo del cuexteca, cuya presencia era también motivo de vergüenza y que se asociaba con las anteriores figuras. Ni muy de prisa ni

muy lento se debería andar, ni alzando mucho los pies ni arrastrándolos; en línea recta y sin movimientos ondulantes, pues la persona semejaría el rastro errático de los animales montaraces (véase Burkhart, 1986b:113) -se profundizará en este aspecto más adelante. Sólo con mesura se debía caminar, simbolizada en el punto medio, el equilibrio.

### **3.2.1.2 Vestir**

El vestido constituyó un lenguaje que comunicaba la condición de la persona, la clase social, la etnia y la edad; asimismo indicaba un tipo de comportamiento y la actitud que se debía tener ante un determinado sujeto. Para los nahuas, la mesura en el vestido se impuso sobre el exceso y la ostentación, y si la moderación era el ideal moral y social, los nahuas pudieron relacionar tipos de vestidos y adornos con formas de conducta específicas. “...en el traje que cada uno traía, era conocida la calidad de su persona” (Muñoz Camargo, 1998:154).

Tanto a mujeres como a hombres se les exhortaba a que fueran sobrios en sus vestidos y adornos; no debían ataviarse con ropas llamativas (*topallotl*), esto es, que fueran muy curiosas y repletas de diseños, porque implicaría vanidad, “poco seso y locura”; pero sus ropas tampoco debían ser andrajos (*tzotzomatli*), pues para los nobles indicaría “señal de pobreza y baxeza”, y referiría a aquéllos “sin provecho, y miserables, que andan por las montañas y por las sabanas buscando yerbas para comer y leña para vender”, cuya imitación implicaría el ridículo (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XIX, 100 y cap. XXII, 123; Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. XIX, 560 y cap. XXII, 578).

No es difícil imaginar a quiénes se referían los nahuas con estas amonestaciones. Los otomíes fueron difamados por su vestir llamativo

(*topallotl*) y vano; usaban cualquier tipo de vestidos, incluso los que les correspondían específicamente a los principales, y debido al mal gusto que tenían al ponerse la ropa, “llamaban por injuria otomíes” a los nahuas que vestían mal. Y lo mismo valía para las mujeres otomíes que, según los nahuas, no sabían vestir bien sus faldas y huipiles. Pero no es lo único, una vez que habían agotado su maíz se dedicaban al consumo de raíces y tunas (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 179; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 962 y 963); y debido a su tipo de asentamiento, los otomíes disponían de recursos forestales como la madera, que era comerciada con las poblaciones nahuas del centro de México (Escalante, 2004a:202). Otro grupo étnico desacreditado por éstas fueron los *totonaque* quienes, como los otomíes, también se vestían pomposa y soberbiamente, violando la sobria norma nahua del vestido.<sup>51</sup>

Siguiendo con la exhortación a un joven *pilli*, se le decía que no fuera arrastrando su manta ni la trajera muy colgada, de manera que anduviera tropezando con ella. Tampoco la anudaría tan corta que le quedara muy alta, ni la amarraría por el sobaco,<sup>52</sup> de acuerdo con Sahagún (2002:II, lib. VI, cap. XXII, 578), hecho que puede ser explicado por el *Códice Florentino* (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XXII, 123), diciendo que se amarraría la tilma de tal manera que no dejara descubierto el hombro.

Los que utilizaban su manta descuidadamente eran los *quachic* (otomíes), soldados que se caracterizaban por su valentía y arrojo, a quienes se les decía *yaotlaueliloc*, traducido por Anderson y Dibble (*ídem*) por “furiosos en la guerra”, pero que también puede traducirse como “locos en la guerra”; igualmente los bufones, los bailarores y los locos (*yollotlaueliloc*). Todos ellos “toman cualquiera traxe nuevo que ven”, arrastran y se tropiezan con su manta, traen el hombro desnudo; caminan descuidadamente arrastrando los pies y girándose al andar. Además de esto, sus ropas son

---

<sup>51</sup> Véase el apartado 3.1.3 *Totonaque*

<sup>52</sup> En la lámina 71r. del *Códice Mendocino* (1979) se representa a un ladrón anciano, posiblemente en estado de ebriedad (Ross, 1985:118; véase Escalante, 1996:452), con la tilma anudada debajo del sobaco.

desproporcionadas: sus sandalias son más anchas y largas, las correas arrastran, las cuerdas de sus sandalias son excesivamente largas y también arrastran. Pero “mira, hijo, que tú seas avisado y templado y honesto en las mantas y en los cactles [*cactli*, “sandalia”], de manera que todo sea de buena madera y bien puesto” (*idem*; Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. XXII, 578).

La novedad fue considerada una falta para los nahuas, la cual implicaba ostentación y, por lo tanto, ausencia de moderación. Para variar, son los otomíes a quienes se les adjudicó tal inmoralidad; aunado a esto, se decía que cualquier cosa buena la compraban, incluso si no era necesaria (Sahagún, 1961:CF, lib. X, cap. XXIX, 178).

Con respecto al adorno, se persuadía al joven a no desearlo. “no te peines continuamente; no te veas en el espejo sin cesar; no te adornes continuamente, no te acicales todo el tiempo; no desees con frecuencia el aderezo, porque no es más que el modo del demonio de atrapar a la gente” (García Quintana, 1974:163). El ideal de moderación tan celosamente perseguido por los nahuas no fue ajeno al pensamiento cristiano, también los frailes lo dejaron plasmado en los *huehuetlatolli*, como se observa en el anterior fragmento recopilado por Olmos. En oposición al rechazo de la vanidad por los nahuas, las *auianime* acostumbraban verse en el espejo (*Códice Florentino*, lib. X, en López Austin, 1996:II, 275), mientras que al exterior, los totonacos también tenían la costumbre de mirarse en espejos (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 184).

### **3.2.1.3 Hablar**

El control corporal fue regla de oro para los nahuas, el cual recaía también sobre la manera de hablar, lo que constituyó asimismo un indicador de la calidad de la persona. Debido a la facilidad con que se invadían los límites de la locura y la rusticidad, cuyos comportamientos estaban bien identificados, es que los padres advertían sobre las maneras correctas de conducirse y dirigirse hacia los demás. Uno de los objetivos de los buenos modales,

enmarcados en la ideología grupal, es complacer a los demás mediante la contención corporal.

Hablar lento, pausadamente, no muy rápido, sin jadear ni con voz aguda; tampoco gritar, con la finalidad de emitir palabras suaves y moderadas, eran las recomendaciones de los progenitores, pues si no el joven sería tomado por un loco (*xolopitli*), imbécil (*ixtotomac*) o rústico (*millacatl*, “hombre de tierra”) (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XXII, 122). También las ocasiones de hablar estaban duramente reglamentadas, y cuando el joven tuviera ocasión de ello, debería cuidarse de palabras inútiles y vanas (García Quintana, 1974:163).

Recordemos que estas amonestaciones estaban dirigidas a los hijos nobles, las cuales enfatizaban el cuidado extremo de las manifestaciones corporales para marcar una diferencia de la gente común; de esta manera, un lenguaje pulido y elegante (*pillatolli*) se oponía a una forma de hablar montaraz, grosera y rústica (*quauhtlatolli*).

Un claro ejemplo de lo anterior son los folios de los *Primeros Memoriales* que versan sobre saludos e insultos. Mientras que los nobles evitaban el uso de los segundos, los *macehualtin* no tenían el menor escrúpulo en insultar a los intrusos si se trataba de defender su territorio barrial (Escalante, 1992:30 y 31).

En los *huehuetlatolli* también está indicada la relación que existía entre el habla, el control de las pasiones y el gobierno. Ninguno que decía “chocarrerías y palabras de burla” o que era atrevido al hablar era digno de ocupar un puesto de gobierno; y a aquel que así hablaba se le nombraba *tecuhcucuechtli*, “que quiere decir ‘trohán’”, según Sahagún. A los ya mencionados *cuacuachictin*, hombres locos -*quauhtlaeliloque*, “malvados de la cabeza” o “locos de la cabeza”- pero valientes en la guerra (*yaotlaeliloque*), o a los *otomí tlaotonxinti*, “trasquilados y alocados”, de acuerdo con el franciscano, tampoco les fue dado algún cargo de república, pues aunque cometían hazañas notables en la guerra, eran demasiado impulsivos para

poder gobernar e “inhábiles para cosa de regir”. El perfil del gobernante y dirigente militar nahua estaba bien delineado: ser dado a la oración y la devoción, las lágrimas y los suspiros; humilde, obediente, prudente, no presuntuoso y pacífico (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XX, 110; 2002:II, lib. VI, cap. XX, 568).

Las órdenes guerreras *cuachic* y *otomitl*, junto con los *achcauhtin* y los *tequihuaque*, estaban situados en el frente de batalla sirviendo como grupos de choque, los cuales no debían huir ante diez o doce enemigos, sino antes morir; también iban mezclados con los soldados bisoños para infundirles ánimo durante la batalla. Los *cuachic* traían rapados los lados de la cabeza y trenzado el cabello con un cuero rojo detrás de la nuca; portaban un cascabel de oro en un pie<sup>53</sup> como señal de “loco atrevido y valiente”, dice Alvarado Tezozomoc (1944:cap. XXXVI, 153). Los *otomitl* traían cortado el cabello por encima de las orejas y trenzado detrás de la nuca, agarrado con cueros de venado teñidos (*ibid*:108, 153, 154 y 225; Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XIX, 219).

La poca o nula represión de las pulsiones hizo de los otomíes unos esforzados soldados en la batalla, que si bien era una cualidad apreciada para una sociedad guerrera como la mexicana, la propia fuente de esa valentía no era estimada en los gobernantes o señores, cuya actitud para regir debía residir en la moderación de las pasiones: dominar el cuerpo y su expresión separaba al hombre prudente y cabal del loco.

El culto a la medida de los gestos y las palabras, la aversión por lo desmedido, la importancia suprema atribuida a las buenas maneras y a la cortesía ¿acaso no podrían explicarse, se pregunta Jacques Soustelle (1998:224), como una reacción -yo diría mecanismo- de defensa contra la rudeza de las costumbres y la violencia de las pasiones? Yo afirmaría que sí. Mientras más se reprimían las pulsiones en los *pipiltin*, más se acentuaban

---

<sup>53</sup> Los cuextecas portaban cascabeles de metal o caracoles en la espalda y los pies -véase el apartado 3.1.4 Cuextecas-, de ahí también que ese rasgo identifique la locura (guerrera) de su portador.

las diferencias que existían con los *macehualtin* y con los extranjeros, colocándose los primeros del lado de la civilización y el refinamiento cultural, mientras que los segundos eran los rudos labradores de la tierra y ejecutores de otros oficios, y los representantes de otro tipo de modelo civilizatorio, como los extranjeros; y qué decir de los habitantes del bosque y la sierra, quienes vivían en los espacios peligrosos y bestiales, y que se oponían aún más a los nobles.

A través de los *huehuetlatolli* se percibe una gradación del ser humano al interior de la sociedad nahua, la cual está determinada por el nivel de contención de los impulsos cuya medición se basa en la manifestación corporal: una estricta represión corporal se consideró un signo de nobleza, ocupando el *tlatoani* el escalafón más alto en la escala social y en la moderación del cuerpo. De este lado de la gradación social también se encontraban los sacerdotes y la clase militar, mas no aquellos soldados que se dejaban guiar por sus pasiones durante la batalla. Éstos, junto con el resto de la población macehual, se concibieron como “otros” para los *pipiltin*, pero no todos eran iguales, algunos se encontraban en lugares más ínfimos, como aquéllos que no se habían ajustado a un modelo de cultura establecido, esto es, a un modelo de represión preciso: el comportamiento anormal del loco, que anda de un lado para otro y que lanza gritos; la prostituta que menea su cuerpo, se maquilla y camina con la cabeza erguida; o el borracho, quien de tan sumido que está en su vicio se va alejando del modelo del ser humano en sociedad hasta llegar a confundirse con un vagabundo (véase Escalante, 1992:29); y el propio vagabundo, que viste con andrajos, tiene el cabello desgredado, carece de una vivienda y se parece más a un chichimeca.<sup>54</sup> Yéndonos a un plano exterior, el extranjero no nahua -además de los tlalhuicas- fue asimilado con las figuras que se acaban de mencionar, pues la descripción que hicieron los nahuas de sus comportamientos se equiparó con la de éstas.

---

<sup>54</sup> Una exposición más profunda sobre los extremos del ser humano se encuentra en el apartado 4.7 Miedo al otro interno.

### 3.2.1.4 Comer

Las costumbres en la comida son uno de los rasgos que mejor definen la oposición entre la cultura y la naturaleza. El medio tan requerido en la conducta humana también aplicó en los alimentos: “Sobre todo vas a ser prudente en la bebida, en la comida”. La cortesía (*nematcayotl*) al momento de comer se debía manifestar de la siguiente manera: no se debían ingerir las viandas apresurada ni impetuosamente, sino calmadamente; las tortillas tenían que ser tomadas con moderación y sin romperlas; la cantidad de comida que se llevaba a la boca no debía ser muy grande ni se debía tragarla sin masticar; de hacerlo así semejaría al perro; revolver la comida era mal visto como meterla en el tazón de la salsa; se debía evitar rigurosamente cualquier comportamiento que hiciera reír a los demás y que fuera motivo de burla (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XXII, 124).

Comer mucho o muy rápido era, como un movimiento de tal naturaleza, una forma de comportamiento desordenado que se asociaba con la suciedad y con las personas y bestias de la periferia (Burkhart, 1986a:198). Los otomíes tenían por costumbre consumir el maíz antes del periodo de cosecha; y llegado este momento, lo poco que les quedaba era usado para comprar guajolotes y perros con los cuales hacían tamales para ser convidados en banquetes. Una vez que habían agotado todo el producto de la cosecha se dedicaban a consumir alimentos silvestres (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XIX, 963), que puede ser considerado como un retorno a lo salvaje,<sup>55</sup> reforzando su calidad de grupo periférico e inmoral ante los nahuas. Por tal razón, de quien comía mucho o rápidamente consumía sus posesiones se decía: “tu destruiste lo tuyo sólo como un otomí” (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XIX, 180).

---

<sup>55</sup> En el capítulo anterior se habló sobre el miedo al retorno de lo salvaje, esto es, al momento de la pulsión sin restricción donde impera el desorden, siendo configurado a partir de las oposiciones naturaleza/cultura y caos/orden.

Al interior de la sociedad nahua, el glotón y la mujer de senos grandes fueron considerados personas inmorales debido a su implicación con hábitos alimentarios rechazados, básicamente la glotonería. El término *tlacazolli* (Molina, 2004:sección español-náhuatl, fol. 65v.) refería al primero, compuesto de *tlacatl*, persona, y la desinencia *zolli*, el cual indica el despectivo “ucho”, por lo que *tlacazolli*, glotón, puede traducirse como “personucha” o “persona de desperdicio” (comunicación personal de Pablo Escalante, octubre de 2008). Para Louise Burkhart (1986a:198), tal desinencia proviene del complejo *tlazolli* que significa “viejo y agotado”, de tal manera que se podría pensar en el glotón como alguien que envejecía prematuramente;<sup>56</sup> esto refleja la creencia de que el *tlazolli* en los alimentos tenía un efecto contaminante y desordenado en el cuerpo (*ídem*). La mujer de senos grandes era llamada *tlacazolchichihuale* (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 115r.), literalmente “poseedora de senos glotones”, los cuales sugerían un consumo desmesurado (Burkhart, 1986a:198), pero en este caso serían difíciles de aplicar los adjetivos de agotado y viejo.

En otro registro de los alimentos, los nobles tenían miedo a ser envenenados o hechizados a través de éstos, por eso debían proceder cautelosamente con los enemigos y evitar cualquier comida que les ofrecieran; igualmente se exhortaba a los jóvenes nobles a que evitaran la comida o bebida que proviniera de manos de mujeres, especialmente de las malvadas (*cioatlaueliloc*), las *auianime*, de las que se debía particularmente “vivir con miedo” (*mauhcanemi*), y de las mujeres, en general. Se decía que aquéllas podían mezclar en los alimentos pociones que provocaban en el hombre un deseo carnal excesivo,<sup>57</sup> el cual lo conducía a la enfermedad, incluso la muerte (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XXII, 121 y 125; Hernández, 1986:lib. I, cap. XVII, 85).

---

<sup>56</sup> A propósito de la *tlazolli*, “tierra vieja”, los nahuas decían que “no es tierra buena, por razón de que nada allí se hace bien, es lugar en donde nada se engendra, que no sirve para nada...” (*Códice Florentino*, lib. XI, cap. XII, en Castillo, 1996:76).

<sup>57</sup> También se introducía *ololiuhqui* en la bebida o comida para enloquecer a la gente (*teyollotlahuelilotilia*) (*Códice Florentino*, lib. XI, cap. VII, párr. I, en López Austin, 1974:75).

Si con la simple advertencia no era suficiente, los nahuas se encargaron de referirla en el mito, haciendo de este un ejemplo que todos los hombres, por lo menos los nobles, debían de seguir, si no querían sufrir consecuencias funestas. Al mimixcoa Xiuhnel le fue dado a beber sangre por una mujer; después de haber tenido relaciones sexuales con tal, ella se le arrojó y comenzó a devorarlo (*Leyenda de los Soles*, 2002:189).<sup>58</sup>

Esta misma exhortación dispuso el sexo del personal que había de servir los alimentos en la corte de los *tlatoque* de Tenochtitlan y, en general, en las cortes nahuas, estableciendo una diferencia más entre éstos y otros grupos étnicos. Ahuitzotl envió mensajeros a todas las provincias enemigas del imperio para invitar a sus gobernantes a la fiesta de Huitzilopochtli y a su coronación. Una vez que regresaron los mensajeros, el *tlatoani* se vio muy interesado en saber sobre las costumbres extranjeras, y de entre toda la información que le proporcionaron, lo que más le extrañó fue enterarse que las mujeres de los gobernantes daban de comer a los hombres que llegaban a palacio, como fue el caso de los mensajeros tenochcas (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. LXVIII, 307).

Estando Nezahualcoyotl en casa de Temictzin, en Tlatelolco, y llegado el momento de la comida, a éste le pareció bien que su mujer, hija de Totoquihuatzin, *tlatoani* de Tlacopan, fuera la que le sirviese la comida, tanto por ser hija del gobernante como por ser gran persona a quien se le servía. A Nezahualcoyotl le pareció novedad que una mujer le sirviera a la mesa, pues era costumbre que los hombres lo hicieran (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XLV, 215). Incluso los nobles nunca comían con las mujeres (Motolinía, 1971:segunda parte, cap. III, 308 y 309). Aunque no lo menciona Torquemada, posiblemente entre los otomíes se tenía la costumbre de que las mujeres sirvieran los alimentos, y debido a la filiación otomí de los tepanecas (Carrasco, 1950:14 y 15), sus nobles -y la gente común- también acostumbraban lo mismo.

---

<sup>58</sup> Véanse las representaciones de la mujer nahua que se desprenden de esta narración en el apartado 4.7 Miedo al otro interno.

De manera contraria a los nahuas, todo el servicio dentro de la casa del *cazonci* era hecho por mujeres “y no se servía dentro de su casa sino de mujeres”, y las que tenían el cargo de servir la comida lo hacían con los senos descubiertos (*Relación de Michoacán*, 1989:tercera parte, cap. III, 200). Esto contrasta doblemente con lo acostumbrado por los nahuas, pues además del servicio de alimentos efectuado por hombres, eran las mujeres campesinas y de clases populares las que con frecuencia llevaban descubierto el busto, a diferencia de las mujeres nobles que vivían en la ciudad, quienes siempre usaban el *huipilli* (Soustelle, 1998:140).

Es claro que esta práctica sólo fue impulsada entre los nobles, pues contaban con los recursos económicos y humanos para ponerla en práctica, pero su fundamento ideológico: el miedo a la mujer, debió traspasar las paredes de los palacios, instaurándose en las relaciones sociales de hombres y mujeres ordinarios y estructurándolas. Al mismo tiempo fue una práctica de demostración de poder, de diferenciación clasista y étnica, y promotora de representaciones negativas sobre las mujeres.

El ideal de moderación fue requerido tanto en los nobles como en la gente del pueblo, pero los primeros fueron más celosos de su cumplimiento con el fin de justificar su posición de dominio sobre el grueso de la población; por tal motivo la aplicación de la ley fue mucho más severa en los primeros que en los segundos, pues con la simple sospecha de un comportamiento penado, los *pipiltin* podían morir. La base ideológica fue la fama de pureza y la honra de que ostentaban, produciendo sus faltas que dicha fama, proveniente de los ancestros, se cubriera de polvo (López Austin, 1996:I, 452).

La pena que se aplicaba por el delito de la embriaguez es un ejemplo de la severidad diferenciada ejecutada entre las clases sociales. La primera vez que infringía esta norma el *macehualli* se le rapaba públicamente la cabeza en la plaza o el mercado, y su casa era saqueada y destruida; la segunda vez era castigado con la muerte. Al *pipiltin*, desde la primera vez que era descubierto

en este delito era castigado con la pena de muerte (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, cap. XXXVIII, 102).

Motolinía (1996:cap. LXVIII, 426) narra el caso de una de las hijas de Nezahualpilli que fue sorprendida hablando con un joven, quien se introdujo en la casa donde se resguardaban aquéllas. El joven pudo huir, pero el destino de la doncella no fue nada bueno. Aunque la quería mucho, su padre la mandó matar. Nezahualpilli explicó que, de no haberlo hecho, “quedara muy deshonrado [...], y también por dar ejemplo a los otros señores que no lo tuviesen por injusto ni por cobarde”.

En ciertos aspectos, el hombre del pueblo fue asimilado con el extranjero y con los personajes marginales de la sociedad nahua -el loco y la prostituta, por ejemplo, como ya se había mencionado- cuando se trataba de establecer una diferencia con el modelo ideal del comportamiento del *pilli*, pues todos ellos no reprimían al extremo sus expresiones como lo hacían los nobles.<sup>59</sup> Los primeros se caracterizaron por el exceso en su forma de hablar, teniendo un discurso no pulido, incoherente y semejante al del bufón; en su forma de vestir, portando ropas vistosas y muy elaboradas, como los cuextecas, totonacas y otomíes, o harapos, propios de la gente del monte; en su caminar, haciéndolo con desasosiego, como es la propia naturaleza del cuexteca y la prostituta; y en su comer, ingiriendo los alimentos destempladamente y con rapidez, como fue el caso de los otomíes. En palabras de Pablo Escalante (1996:447),

[la] antinomia civilización-barbarie que parece emerger del conjunto de las concepciones nahuas sobre las demás etnias, se reproduce dentro de la propia sociedad nahua. En efecto, la barbarie, lo rústico, lo grosero o torpe de las costumbres de otros pueblos se define por oposición a un modelo ideal de conducta que los nahuas practicaban...

---

<sup>59</sup> En un trabajo anterior (Echeverría, 2005:154) postulé que, a través de la locura, las formas de expresión nahuas reprimidas se hicieron manifiestas. Ésta constituyó un medio por el cual se podían descargar las imposiciones culturales.

El modelo de cultura erigido por los nobles nahuas tenía como fundamento la represión, que se vio cristalizada en el principio de la medida tan insistentemente exhortado, pero que definitivamente no le fue ajeno al resto de la población, aunque existía una diferencia de grado con respecto al mismo.<sup>60</sup> Externamente, los nobles delinearon un comportamiento ideal que se correspondía con un paradigma de civilización, el cual discriminaba a todo aquél que no cumplía con sus mismos criterios, lo que ocasionaba que la cultura de los extranjeros fuera rechazada y vista como contraria a la civilización. Internamente, el mismo modelo, extensivo a toda la sociedad nahua -pero con ciertas diferencias-, señaló los comportamientos considerados anormales y, por lo tanto, transgresores de la norma nahua. La ambivalencia intrínseca de la alteridad se da en dos niveles: el social, como transgresora pero a la vez reforzadora del orden comunitario; y en el psicológico, reflejado en la ambivalencia sentimental hacia la misma, pues se le teme porque se tiene miedo al quebrantamiento de la norma, básicamente por las consecuencias que acarrea tal acción ante la presencia desordenada del “otro”; pero al mismo tiempo se le desea, debido a que éste expresa lo que se nos tiene vedado.

### **3.3 Oposiciones esenciales de diferenciación étnica entre los nahuas**

Las representaciones sociales son la forma “vulgarizada” de la ideología (Páez, 1987:297), esto es, la manera en que un fenómeno social, o cualquier otro hecho que provoca un impacto en una sociedad determinada, es traducido y hecho asequible en términos comunes para una colectividad. Los grupos de diferente filiación étnica fueron vistos con asombro por los nahuas, y la manera de hacer accesible su alteridad, en función de su sistema ideológico, fue a través de la elaboración de representaciones sociales, las

---

<sup>60</sup> Véanse las diferencias entre *pipiltin* y *macehualtin* con respecto a la sexualidad en el apartado 3.3.3.2.1 Cuerpo diferente

cuales fueron predominantemente negativas, en oposición a una autorepresentación positiva nahua.

Valga hacer referencia al concepto *ethos* acuñado por los griegos, el cual refiere al conjunto de rasgos característicos que identifica a un grupo y que lo hacen “individualizarse y diferenciarse de los demás”; es precisamente desde el *ethos* de un grupo del que parten las críticas hechas a otros (Graham, 1960:76 y 78). En náhuatl se tiene un concepto parecido: *yuhcatiliztli*, que es traducido por Rémi Siméon (2002:212) como “manera de ser”, manera de vivir”, y que explica Miguel León-Portilla (2006:262) como “aquello que corresponde a un pueblo en virtud de su forma de comportarse, sus costumbres...”. Desde la *yuhcatiliztli* se construyeron las representaciones sociales sobre los “otros”, interviniendo en buena medida los factores inconscientes.

Considero que estas representaciones nahuas fueron generadas y justificadas, entre otros aspectos, a partir de un conjunto de oposiciones que pueden ser consideradas como criterios esenciales de diferenciación étnica, pero que también pueden presentarse al interior de la sociedad. Dichas oposiciones, fundamentadas en la cosmovisión, están determinando condiciones y calidades diferentes entre las personas y los grupos humanos, y están haciendo referencia a un sistema de valores, una norma moral y una idea de humanidad establecidos. Estas oposiciones son:

1) *centro/periferia*. Involucra a la oposición ciudad/bosque-sierra, la cual refiere al tipo de asentamiento diferenciado, pero más que un referente geográfico, tal oposición implica una cuestión simbólica construida. Mientras que los mexicas, junto con los acolhuas, se ubican en el centro del mundo, los demás grupos nahuas junto con los extranjeros de lengua se encuentran en la periferia de la civilización, pero ocupando diferentes grados de la misma. Aunque las oposiciones orden/desorden y equilibrio/desequilibrio son de una naturaleza diferente a la de centro/periferia, éstas tres se encuentran imbricadas cuando se habla de los espacios por los que se desplaza el ser

humano, pues transitar dentro del espacio de la ciudad, el espacio ordenado, propicia un estado de equilibrio, en oposición al estado de desequilibrio implicado en los espacios silvestres (véase López Austin, 1996:I, 281 y 291); de igual manera, las connotaciones inmorales del tránsito en ambos territorios, figurativamente hablando, se encuentran presentes.

2) *lengua náhuatl/lengua no náhuatl*. Oposición que implica la diferencia entre una lengua considerada signo de civilización, el náhuatl, y otras imaginadas como bárbaras, en el sentido griego del término, las popolocas. El etnocentrismo de los nahuas también se proyectó en su lengua, por lo que todas aquellas lenguas que no eran ésta fueron tachadas de rústicas, ininteligibles, aspecto que configuró una fracción de la concepción del extranjero (de lengua) y la carga emotiva hacia él entre los nahuas: el extranjero se representó como torpe, inhábil, falta de entendimiento e inmoral -en cierta forma, con una dosis de primitivismo. Estos rasgos fueron proyectados al interior de la sociedad nahua en las personas que no ejercían bien su oficio o que no se comportaban conforme a lo esperado, lo que las volvía malvadas.

3) *cuerpo propio/cuerpo del otro*. Esta oposición enfrenta la concepción y el ideal que construyeron los nahuas sobre su cuerpo, con el comportamiento y tratamiento diferenciado que le dieron los extranjeros al suyo, que remite a ciertos rasgos ideológicos también distintos. De este hecho se desprende que los nahuas concibieran el cuerpo del extranjero de una calidad diferente al suyo, que se podría traducir en términos de humanidad y que competiría también a las categorías de lo frío y lo caliente. Dicha oposición refleja en buena medida las prohibiciones culturales de los nahuas y su proyección en el “otro” -desplazamientos inconscientes-, que al ser ancladas en el cuerpo promueven la construcción del sujeto (Aguado, 2008:92). Los interdictos sobre el vestido, el adorno y la sexualidad, que atañían directamente al cuerpo, reflejaron diferencias locales y étnicas, y delinearon modelos de comportamiento y de moralidad estimados.

A partir de estas oposiciones se define un “nosotros” y un “ustedes”, donde las calificaciones que se hagan de unos y de otros determinan la identidad de los primeros y las relaciones que se establecen con los segundos, que son desiguales. Estas calificaciones, expresadas a partir de conceptos, son las que determinan unidades sociales o políticas de acción, señala Reinhart Koselleck (1993:205 y 206). Y para que el “grupo nosotros” se consolide como una unidad, necesita de conceptos que lo determinen y que delimiten y excluyan a los otros (*ibid*:206). Cuando la determinación de sí mismo genera una privación o despojo del otro, estamos frente a conceptos contrarios asimétricos, los cuales son aplicados políticamente (*ibid*:207 y 210).

Los conceptos más generales que están posibilitando a los nahuas -especialmente a los mexicas- diferenciarse y distanciarse de los demás, son el del propio nombre de su grupo étnico: nahua, y el de popoloca, en el que podría caber todo extranjero de lengua no náhuatl. A partir de esa distinción, muy similar a la de griego y bárbaro,<sup>61</sup> ya se están definiendo las caracterizaciones de cada uno: el nahua es el que vive en el estado de humanidad ideal -reflejado en las relaciones humanas, el aspecto físico, el comportamiento -moral, sexual-, la lengua, el sacrificio humano; mientras que el extranjero es evaluado negativamente -a veces se resaltan algunas de sus características como cualidades- en sus comportamientos, atavío, lengua, aspectos que definen una humanidad diferente (imperfecta) que se puede constatar en su cuerpo.

De manera particular, en las oposiciones arriba mencionadas se desarrollan los procesos simultáneos de alteridad e identidad, pero también podemos considerar otros elementos cosmovisionales más generales que

---

<sup>61</sup> Entre los griegos, “El menosprecio ante los extranjeros, los que balbucean, los que no comprenden, cristalizó en una serie de epítetos negativos que devaluaban a toda la humanidad excepto a Grecia. Los bárbaros no sólo eran no griegos, extranjeros, en sentido formal, sino que fueron determinados negativamente como extranjeros” (Koselleck, 1993:212). Situación muy similar ocurrió entre los nahuas y el resto de los extranjeros no nahuas (véase el apartado 3.3.2 Lengua náhuatl/lengua no náhuatl...).

conciernen a los procesos identitarios de los pueblos mesoamericanos. Alfredo López Austin (1994, 1985a) señala que el mito, la taxonomía del cosmos y el complejo anímico del ser humano dotaron de identidad a los pueblos precolombinos y a cada uno de los sujetos que los componían; establecieron y justificaron relaciones intergrupales de diferente índole. Expondré estos tres aspectos con base en lo dicho por el autor, los cuales se complementan con los criterios de diferenciación étnica arriba señalados.

1) *Mito*. La relación entre sociedades y la construcción de la identidad estuvieron determinadas por el mito. Un tipo de mitos de origen explicó cómo nació el ser humano; otro tipo de mitos explican cómo nacieron los distintos grupos étnicos; y otro, cómo se diferenciaron entre sí los distintos grupos humanos (López Austin, 1994:36).

Todos los seres humanos tienen como origen común haber sido creados por Quetzalcoatl a partir de los huesos y cenizas extraídos del Mictlan (*Leyenda de los Soles*, 2002:179). El dios patrono es el que otorga el alma a los individuos por él creados y el que les da pertenencia grupal. Los dioses patronos no son sino desdoblamientos de la figura de Quetzalcoatl; y al menos en su aspecto de creadores de seres humanos, comparten la esencia de éste (López Austin, 1994:36).

Cada grupo humano tendrá, como resultado, la naturaleza de uno de los dioses, pues nace de su sustancia, y cada grupo tendrá la misma individualidad que la del dios del que procede en el concierto de los dioses. (*ibid*:37). Los cuextecas, como su dios patrono Cuextecatl, estaban inclinados a la bebida y a la desnudez (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 976).

A partir del mito es que se crean y justifican las relaciones sociales, alianzas políticas, redes de parentesco y amistad entre los dioses patronos. “Dos pueblos eran más próximos entre sí cuando sus dioses eran hermanos o amigos y cuando sus respectivos orígenes habían sido más próximos” (López Austin, 1994:38). De la misma forma, dos dioses alejados entre sí hacía que sus pueblos no se reconocieran y no entablaran una relación de igualdad. Al

solicitar los de Cuauhtitlan alianza con los huexotzincas, “suplicaron en razón de ser conocidos por el abolengo y por la flecha y por su dios nombrado Mixcôhuatl”, esto es, apelaban a su origen común chichimeca. Los cuauhtitlaneses agregaron “que no eran sus prójimos los tepanecas, cuya arma era la honda, y que no los reconocían, porque el dios de éstos era el llamado Cuecuex, y que no eran sus iguales” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:46; véase López Austin, 1985a:280).

En Aztlan, los *mexitin*, macehuales de los aztecas, sólo tenían por dios a Tetzauhteotl Huitzilopochtli, y por ningún motivo adoraban a los dioses de éstos, los aztecas chicomoztocas (Chimalpain, 1991:33).

A través de la vecindad que habían tenido los pueblos antes de nacer se establecían reconocimientos y relaciones. Chicomoztoc poseía siete cuevas (úteros), y cada pueblo podía ubicar como cercanos a otros seis pueblos con los que conviniera afianzar las buenas relaciones (López Austin, 1994:38).

A partir del estudio de las listas de pueblos hermanos nahuas salidos de Chicomoztoc y asentados todos alrededor de Tenochtitlan, registradas por las fuentes mexicas, o derivadas de ellas, Federico Navarrete (2000:140 y 141) menciona que estas

deben ser leídas como expresiones de una relación política, de afinidad, dominación, alianza o parentesco entre distintos pueblos en el momento en que se contaba la historia, y no como expresiones literales de un origen en ese lugar. Incluir a un grupo en esta lista era reconocerlo como pariente o súbdito o negarle tal reconocimiento, siempre de acuerdo a la realidad política del momento [...]. Si las listas no reflejaban una realidad política, entonces perdían todo sentido, como todo mito de origen que no se relacione con lo que está pretendiendo justificar.

Siguiendo con lo expuesto por Navarrete (*ibid*:140 y 141, nota 225), él nota que ocho fuentes presentan una lista idéntica de pueblos, todos sojuzgados por los mexicas; pero otras como Durán, Tovar, Torquemada y Olmos incluyen a Tlaxcala en la lista, hecho que no sería lógico, de acuerdo con el autor, desde la perspectiva de los mexicas, pues los tlaxcaltecas nunca fueron sometidos por los primeros. Y en el caso de la lista que le fue

proporcionada a Motolinía (1996:primera parte, epístola proemial, 126), donde los pueblos más disímbolos quedaron emparentados -xelhuas, tenochcas, olmecas, xicalancas, mixtecos y otomíes-,<sup>62</sup> parece obedecer a la nueva situación colonial de pueblos indios frente a españoles.

2) *Taxonomía del cosmos*. Fue una forma ideológica conformada en una base de tres que condicionó y validó las relaciones entre grupos que integraron una sociedad y entre sociedades; orientó prácticas sociales y justificó procesos sociopolíticos (López Austin, 1985a:277); además permitía la composición multiétnica (López y López, 1999:63).

La institución de la triple alianza (*excan tlatoloyan*)<sup>63</sup> fue común durante el posclásico, y posiblemente existió desde el siglo VII, a juzgar por lo dicho por López Austin y López Luján (*ibid*:141) sobre el sistema zuyuano, donde las confederaciones de tres capitales fueron una organización típica de este sistema. Se registra en Chimalpain (1991:5 y 7) que en el año 1 *tecpatl*, 856 d.C., comenzó el mando del Altiplano central desde tres capitales: Tullan, Otumpa y Culhuacan, siendo ésta última la dirigente, encabezada por el *tlatoani* Yohuallatonac.

Transcurridos 191 años de haberse constituido la triple alianza culhuacana, en el año 10 *acatl*, 1047, Tullan y Otumpa vinieron a ser sustituidas por Coatlichan y Azcapotzalco, mientras que Culhuacan siguió siendo la sede del mando (*ibid*:13 y 15).

Para el caso purépecha, Tariacuri dispuso que se constituyera un sistema de poder basado en tres ciudades, Cuyacan, Michuacán y Pátzcuaro, gobernadas por sus dos sobrinos y su hijo, respectivamente (*Relación de*

---

<sup>62</sup> Véase también Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XII, 49.

<sup>63</sup> Según una hipótesis de López Austin (1985a:227-229), sería posible que la institución *excan tlatoloyan* tuviera un fundamento cósmico. Ésta, representada por tres capitales, se equipararía con los planos celeste, terrestre e inframundano; así es que, la encabezada por el poderío mexica “giraría alrededor de un Acolhuacan celeste, ordenador, con capital en la culta Tetzcoco [capital del cielo alto]; un Colhuacan bélico, dinámico, solar, guiado por Tenochtitlan [capital solar], y un Tepanecapan terrestre, productivo, que desde Tlacopan [capital del inframundo] dirigiera la vida del feraz valle toluquense”.

*Michoacán*, 1989:segunda parte, cap. XXX, 169-170; véase López y López, 1999:137).

3) *Complejo anímico*. El conjunto anímico del ser humano era plural y complejo, el cual debía justificar su naturaleza grupal e individual. El *teyolía* correspondía al alma identitaria que hacía del individuo un ser humano, miembro de un grupo en razón de su ser coesencial con el dios patrono; mientras que la entidad anímica que lo distinguía de sus semejantes desde su vida intrauterina y le imprimía un sello personal en forma de destino correspondía al *tonalli*. El dios patrono proporcionaba el alma que hacía que el ser humano perteneciera a su comunidad; otros dioses le otorgaban sus peculiaridades individuales: Ometecuhtli, Omecihuatl y Yohuaticitl; incluso la distinción esencial de los sexos era una diferencia de la intimidad del alma en la que intervenía la pareja que habitaba el treceavo cielo, Ometecuhtli y Omecihuatl (López Austin, 1994:39 y 40). Este complejo anímico hacía que la identidad fuera móvil, un instrumento para actuar socialmente; por lo tanto, la alteridad era móvil y relativa a la acción del hombre (comunicación personal de Alfredo López Austin, mayo de 2006).

Todos los pueblos mesoamericanos pertenecieron al mismo género humano, pero al interior de esa superunidad se establecieron diferencias étnicas con base en el mito, el dios patrono, la lengua, el tipo de asentamiento y el cuerpo. A continuación expondré las tres oposiciones -no hay duda de que puedan establecerse otros criterios que sean más o menos incluyentes- que he considerado que fueron utilizadas por los nahuas para distanciarse de otros pueblos y justificar su condición de alteridad. Estas tres oposiciones fueron entendidas por los nahuas como indicadores de civilización.

### **3.3.1 Centro/periferia**

El discurso moral nahua unió la moralidad con el orden y la inmoralidad con el caos. Estas asociaciones estuvieron expresadas en el

simbolismo del centro y la periferia; también en las de pureza y contaminación, abstinencia y exceso, salud y enfermedad (Burkhart, 1986a:2).

Las metáforas espaciales fueron utilizadas para indicar comportamientos morales e inmorales, así es que los desplazamientos del centro a la periferia y los movimientos en ésta implicaban connotaciones inmorales. El centro, espacio seguro caracterizado por la vida en comunidad y las relaciones sociales, se oponía a la periferia, señalada por los espacios silvestres concebidos como peligrosos. La persona de actos inmorales era descrita como alguien que entraba en esos lugares.

Se le advertía al joven que al contrariar el orden moral “sólo en la barranca, en los peñascos, irá a hallarse, irá a meterse [...]; sólo en el zacatal [*zacatla*], en el bosque [*cuauhtla*] irá a caer” (García Quintana, 1974:156 y 157). Al alejarse del espacio humano e internarse en el salvaje, la persona se hacía *choloani*, huidor (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 22v.), se volvía montaraz (*cuauhtlacatl*), devenía vagabundo: “se hizo conejo, se hizo venado, encontró el camino del conejo, del venado,<sup>64</sup> y la llanura” (García Quintana, 1974:156 y 159).

En contraste a los movimientos deambulatorios y el camino ancho (*patlauac utli*), relacionado con las personas inmorales -la mala madre lo presenta a la gente (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. I, 2) y la *auiani* lo recorre (*ibid*:lib. X, cap. XV, 55)-, y que corresponde a la senda del conejo y del venado, el camino del orden moral era representado como un camino angosto y muy alto con barrancas a ambos lados, de manera que si uno se desviaba caía en la profundidad (Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. XIX, 561 y

---

<sup>64</sup> Para García Quintana (1974:157, nota 21) esta expresión se refiere a “ser vago”; por su parte, López Austin (1996:I, 446) señala que “volverse venado, volverse conejo” significaba adquirir características bestiales por haberse salido de lo establecido; mientras que para Patrick Johansson (1991:92), la expresión “seguiste el camino del conejo y del venado” quiere decir “te entregaste a la lujuria”, que en el contexto de la *ahuiani* (*Códice Florentino*, lib. X, 55, en López Austin, 1996:II, 276) así podría ser, pero no en todos; por último, para el *Diccionario del náhuatl en el español de México* (Montemayor, 2007:325) se refiere a volverse salvaje y bárbaro. Me inclino por las interpretaciones de García Quintana y López Austin.

562, y cap. XXII, 579). De tal forma que, el camino errático de los animales montaraces y de los inmorales se oponía a aquel de la rectitud, en el cual se debía andar con mucho cuidado, pues existía siempre el riesgo de extraviarse de él.

Así como las metáforas espaciales fueron utilizadas para describir la condición moral de la persona, la desviación de la misma estuvo representada -como ya se dijo- a través de un par de animales montaraces, símbolos de la periferia: el conejo y el venado, debido a que éstos se caracterizaban por no tener asiento en ningún lugar y habitar el bosque. Así es que, la persona inmoral adquiriría características bestiales al volverse como estos animales, perteneciendo al ámbito de la naturaleza. Esto implicaba un estado diferente al resto de los seres humanos que habitaban el centro, la ciudad, y que participaban del orden de la cultura.

Entre los mixes se tiene la creencia de que la transformación de la gente en animales es resultado de la desobediencia de un mandato impuesto por un héroe cultural o por un ser sobrenatural (Miller, 1956:210). En el caso de los nahuas de Yaonáhuac y Huitzilan, en Puebla, los hombres relacionan metafóricamente a las mujeres con los animales para expresar su debilidad moral y voracidad sexual,<sup>65</sup> entre otros aspectos (Taggart, 1982:292).<sup>66</sup>

Además de connotar espacios de inmoralidad (véase Burkhart, 1986b: 122), el bosque y los cerros fueron lugares considerados como terroríficos, pues en ellos habitaban peligrosas fuerzas invisibles que podían atacar o adherirse al hombre, debido a que en estos lugares se encontraba fuera de la protección de su dios tutelar (López Austin, 1996:I, 281 y 291; 2003:182). En

---

<sup>65</sup> Aspecto que recuerda el mito donde un venado de dos cabezas se transformó en mujer, y que más tarde tuvo relaciones sexuales con Xiuhnel, al cual posteriormente devoró (*Leyenda de los Soles*, 2002:189). Véase sobre las representaciones de la mujer en la primera parte del apartado 4.7 Miedo al otro interno.

<sup>66</sup> Entre los hagen de Nueva Guinea, cuando alguien cruza un límite implica que se está comportando en una forma no humana, ha perdido el conocimiento de lo que las relaciones significan; esto lo ha convertido, por ejemplo, en un cerdo salvaje, animal que tipifica el comportamiento que no se encuentra bajo la guía de la mente (Strathern, 1980:198 y 199, nota 21).

la descripción que proporcionaron los informantes nahuas sobre el bosque plasmaron el temor y la desolación que les provocaba:

...[es] surgidero, levantadero de miseria, lugar de angustia, lugar de lloro, lugar de angustia, lugar en el que se llora, entristecedero, lugar de tristeza, suspiradero, lugar de aflicción, lugar donde se extiende la miseria... lugar de desplacer, lugar de miedo [*temauhtican*], lugar de terror [*temamauhtican*] (*Códice Florentino*, lib. XI, cap. VI, fol. 109v. y 110r., en López Austin, 2003:182).

La versión que da Sahagún (2002:III, lib. XI, cap. VI, 1058) sobre este pasaje del *Códice Florentino* conserva en general la misma idea, pero hace énfasis en el bosque como lugar donde habitan las bestias salvajes y que corresponde a la antítesis del espacio humano. El bosque y los cerros son lugares “espantosos y temerosos donde moran bestias fieras [...]; donde no hay recreación para los hombres [...]; lugar donde nadie vive ni se hace ninguna cosa comestible; lugar de hambre y frío [...], donde las bestias comen hombres y donde matan los hombres a traición”. Asimismo, en la *Monarquía Indiana* de Torquemada (1975:I, lib. II, cap. XXXVI, 198) se pueden encontrar alusiones al monte como lugar donde hay aflicción, hambre, cansancio y otras desventuras.

Estas concepciones no se encuentran alejadas del imaginario medieval sobre las extensiones silvestres: suscitaban temor; constituían la negación de la vida social; eran espacios del desorden, el peligro, la angustia, lo extraño y la sin razón, donde reinaban las fuerzas demoníacas (Barthélemy, *et. al*, 1989:504, 512 y 513; Geremek, 1999:366).

Entre los pueblos indígenas se siguen conservando semejantes representaciones negativas de los espacios naturales y cómo éstas se oponen a la concepción que se tiene del espacio humano. Para los nahuas de Huitzilán de Serdán, el centro se identifica con el lugar de lo divino y el orden moral, también el lugar de la cultura; mientras que el bosque corresponde al lugar de los animales y el diablo, y está asociado con una ausencia de cultura. De igual manera, la actividad de la caza, realizada en el bosque, se

opone al trabajo en la milpa (Taggart, 1977:292 y 295). En el mismo sentido, un tzotzil opone el campo de cultivo al bosque diciendo: “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).

Alan Sandstrom (1996:163) nos proporciona una muy completa caracterización del centro y la periferia entre los nahuas de Amatlán, en el norte de Veracruz, distinción que es fundamental y reside en muchos aspectos de su cultura:

El centro representa el hogar, el corazón, la familia, la seguridad y el apoyo; lo que es conocido, moral y humano; lo que ajusta y está en armonía. En la periferia reside el bosque, representando peligro, aislamiento, y lo desconocido; la zona silvestre, el salvajismo, los extraños, y los animales; un lugar de desorden...

En el pasado como en la actualidad, el bosque ha sido por excelencia para los nahuas la periferia, y más que concebirlo como un lugar, aunque el aspecto geográfico es determinante, se debe entender como un concepto que engloba todo aquello que se le opone al ser humano, como la fuente misma de la alteridad. Si los nahuas se caracterizan por vivir en comunidad, su contraparte será el aislamiento y el espacio silvestre; si ellos son lo propio y lo conocido, los extraños y lo desconocido pertenecen al bosque. En buena medida, la oposición centro/periferia se corresponde con la de cultura/naturaleza, que no solamente se refiere a la distinción entre lo humano y lo animal, sino primordialmente a la diferencia que existe entre un modelo de vida ideal, un modelo de cultura definido, y uno opuesto a éste.

Si recordamos una de las descripciones que dieron los antiguos nahuas sobre Chicomoztoc: *temamauhtican*, “lugar que espanta a la gente”<sup>67</sup> (Chimalpain, 1991:26; Alvarado Tezozomoc, 1998:17), y la comparamos con una de las concepciones que se tenía del bosque, se encontrará que existía una similitud en significado entre estos dos lugares, pues el bosque también

---

<sup>67</sup> Véase el apartado 2.5.4 Norte/sur

es descrito de la misma manera -como se vio arriba. Ambos lugares son espacios dominados por la naturaleza donde se corren grandes peligros debido a la presencia de bestias salvajes, por lo tanto carecen de humanidad. Chicomoztoc es una las referencias norteñas por excelencia, lugar asociado a la condición errante que es consustancial de la identidad chichimeca; de igual manera, la persona de comportamientos anormales que rayan en la inmoralidad se asocia simbólicamente con el bosque y adquiere la naturaleza del conejo y el venado, cuya esencia es el vagabundeo. Por lo tanto, las figuras del chichimeca y la del inmoral pueden equipararse por su asociación al espacio salvaje y no humano, periférico con respecto a la centralidad de la ciudad, y su comportamiento errante, símbolo de inmoralidad. A su vez, el otomí es otra figura que también se asimila con las anteriores debido a su asociación con los animales montaraces,<sup>68</sup> pues este grupo étnico habitaba en la sierra, además de su representación como personas inmorales por los nahuas.

La oposición centro/periferia relacionada con los espacios de la ciudad y del bosque se haya imbricada con los estados de equilibrio y desequilibrio del ser humano nahua. Cuando el hombre salía de su territorio propio (centro) e invadía el ajeno, el que correspondía a los lugares peligrosos como el bosque y el cerro (periferia), éste padecía la protección de su dios tutelar, por lo que estaba expuesto a los ataques de la naturaleza y sobrenaturaleza; de esta manera, las fuerzas nocivas se le quedaban adheridas, siendo receptor y transmisor de daños. A partir de lo anterior, López Austin (1996:I, 281 y 291) concluye “que el valor del hombre es el de componente de grupo social. El individuo aislado es un ser débil, pobre, desprotegido”. Asimismo, el orden moral radica en la correcta vida en sociedad y en el mantenimiento de buenas relaciones humanas y con la divinidad, que corresponde al estado de equilibrio; mientras que los excesos y las transgresiones, por ejemplo, provocaban un estado de desequilibrio que recaía en la salud (*ibid*:301). Se

---

<sup>68</sup> Véase el apartado 3.1.1 Otomíes

puede decir que la correcta vida en ciudad se basaba en una rectitud moral que equivalía al estado de equilibrio, como el desequilibrio caracterizaba a la persona de comportamiento inmoral que se alejaba de la vida comunitaria y que simbólicamente huía al monte o al bosque, asociándose con la bestialidad y el desorden de la periferia.

La oposición centro/periferia, plasmada en el tipo de asentamiento humano, también pudo servir para establecer una diferenciación étnica. Los nahuas eran los habitantes de la ciudad, mientras que los otomíes los pobladores de las sierras más representativos, caracterizados de manera general por las fuentes como gente de tierras ásperas o como “serranos” (Escalante, 1998:168). Éstos corresponden a la periferia.

Las representaciones que generaron los nahuas sobre el bosque y la sierra también se hicieron transferibles a aquellos habitantes de tales lugares. Tanto otomíes como chichimecas, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecas, todos pobladores de esos sitios peligrosos que estaban en continuo contacto con las bestias y los alimentos silvestres, de manera que su mayor permanencia en los lugares salvajes los hacía, en cierta forma, despojarse de una parte de humanidad y adquirir otra serie de connotaciones.

El *quauhtla chane*, habitante del bosque,<sup>69</sup> era tenido por salvaje (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 87r.). Mazahuacan, nombre del lugar que poblaron los mazahuas, fue concebido como un lugar igualmente salvaje (Siméon, 2002:243), posiblemente debido a la presencia de venados en ese lugar montaraz; asimismo, los *mazahuacan nanacatl* fue un nombre dado a los hongos alucinógenos (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 50r.; *idem*).

La relación entre la locura, lo salvaje y la inmoralidad se establece a través de una serie de vocablos. El verbo *mazaciui* refiere metafóricamente a “volverse ciervo”, indicando la acción de desatinar y delirar (Siméon,

---

<sup>69</sup> Durante la Edad Media y tiempo después, las gentes del mar eran comparables a los habitantes de las montañas y a los hombres del desierto, pues el océano era considerado un mundo marginal (Delumeau, 2005:54 y 60).

2002:242). El verbo *choloa*, del que procede el sustantivo y adjetivo *choloani*, significa huir y saltar,<sup>70</sup> mientras que *chocholoa* es “andar dando saltos, o huir muchas veces” (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 21v.), verbo a partir del cual se forma el vocablo *chocholoqui*, “tonto o sin juyzio” (*ídem*), que para Siméon (2002:107) es el “insensato, loco”, que comete “extravagancias”. El verbo *choloa* también describe uno los efectos producidos por el consumo del *nanacatl*: “hace huir a la gente” (*techololti*), el que come muchos hongos “huye” (*choloa*) (*Códice Florentino*, lib. X, cap. VII, en López Austin, 1974:76 y 77). El que no obedecía y no trataba bien a la gente “sólo atolondradamente anda de aquí para allá dando saltos [*nenemi in chocholoa*]” (García Quintana, 1974:156 y 157), actitud típica del loco.

El *choloani*, “huidor”, es aquella persona inmoral, que se aleja del espacio humano, la ciudad, y se interna en los territorios salvajes siguiendo la senda del conejo y del venado; también la locura describe su comportamiento, pues la acción de huir y de andar saltando son conductas propias del loco, así como el vagabundeo. El hombre que tiene naturaleza animal, que se asemeja al *amotlacatl*, “no humano”, está relacionado con el habitante del bosque y la sierra, quien contrasta con el hombre verdadero, real, que hace una vida en comunidad (López Austin, 1996:I, 206).

Estas asociaciones también las encontramos entre los quichés y los tarascos que, aunque están dirigidas a los chichimecas, en cierta forma pueden aplicarse a los grupos arriba mencionados. Por la ausencia de habitación y andar por los montes -aspecto que nos interesa-, la gente montaraz es tachada de loca<sup>71</sup> (*Popol Vuh*, 2005:tercera parte, cap. III, 109; *Relación de Michoacán*, 1989:segunda parte, cap. XX, 119), y “así [les] decían despreciando a la gente del monte”, señala el *Popol Vuh* (*ídem*). Andar errante

---

<sup>70</sup> Rojas (1985:129) comenta que los habitantes de Cholollan llamaron así a su ciudad porque ellos habían sido anteriormente “huidores de su tierra”.

<sup>71</sup> Sobre la relación entre el chichimeca y la locura, véase el apartado 2.7 Representaciones del chichimeca

en la soledad era, según la opinión común en la Edad Media, uno de los síntomas de la locura (Barthélemy, *et. al*, 1989:504).

### **3.3.1.1 Historicidad y estrategia del asentamiento otomí**

La ocupación diferenciada del suelo constituyó una forma de perpetuar la alteridad entre los grupos étnicos y de rotular una calidad moral igualmente diferente, pero esta ocupación respondió a razones históricas, que devinieron en estratégicas. Los otomíes fueron constantemente asediados por grupos nahuas hasta conseguir desplazarlos a las sierras o sufrir reacomodos en las mismas; tal hecho pudo haber hecho posible su especialización en actividades montañesas como la caza, la recolección y la explotación de recursos forestales, entre otras, aunque de por sí los otomíes no concebían la agricultura como la base de su alimentación (Escalante, 1998:170; 2004a:201); y a través de aquellos productos establecieron relaciones comerciales con los pobladores de las ciudades del México central.

El área constituida por los valles de México, Toluca y Puebla-Tlaxcala, por las cordilleras que los separan y por algunos territorios adyacentes de los actuales estados de México e Hidalgo fue una extensión habitada por nahuas, constituyendo la mitad de la población, mientras que la otra mitad estaba habitada por matlatzincas, mazahuas y otomíes, y tres grupos minoritarios, los ocuiltecas, pames y chichimecas. Los grandes asentamientos urbanos estaban asociados a los pueblos nahuas, los matlatzincas y, en menor medida, a los ocuiltecas. Mientras que pames, chichimecas, otomíes y mazahuas tendían a adoptar un patrón de asentamiento disperso, cuya economía se caracterizaba por la escasa importancia de la agricultura intensiva y el destacado papel que en ella tuvieron la recolección y la caza (Escalante, 2004a:199).

Debido a su posición geográfica, la caza del venado, la explotación del maguey y del bosque proporcionaron a los otomíes bienes de intercambio como pieles, cordel y madera para poder comerciar con las poblaciones

nahuas, obteniendo de ellos sal y mantas de algodón. De manera simbiótica, otomíes y nahuas se beneficiaban mutuamente de lo que ambos extraían y producían. Así como la utilización de la sal era indispensable en los alimentos, los nahuas requerían grandes cantidades de madera para construir los techos de sus casas; preparar el estuco y la cal, y cocer los objetos cerámicos (*ibid*:202).

A pesar de haber aprovechado los recursos circundantes de que disponían y su comercialización, los otomíes no dejaron de tener una existencia marginal frente a los grandes centros urbanos nahuas. Y ante el asedio del conquistador tepaneca y mexica -también aculhua-, probablemente tolteca, en tiempos más antiguos, los otomíes sufrieron la pérdida de sus dominios, siendo desplazados a las sierras y teniendo que reacomodarse constantemente en la periferia (Escalante, 1998:164; Guzmán, 2002:24).

Varias fuentes relatan la presencia otomí en el Valle de México como una de las más antiguas. Este grupo ocupaba las planicies fértiles, pero a la llegada de pueblos nahuas la situación cambió: despojaron a los otomíes de sus tierras, orillándolos a ocupar asentamientos agrestes como las sierras y tierras más áridas, además de someterlos a sujeción (Muñoz Camargo, 2000:79; Ciudad Real, 1976:I, cap. II, 55; HMP, 1965:36).

Acosta (2006:lib. VII, cap. 2, 359) da otra versión de los hechos. Menciona, igualmente, que chichimecas y otomíes fueron los primeros moradores de la Nueva España, pero al no practicar la siembra, dejaron la “mejor tierra y más fértil” despoblada, situación que aprovecharon los recién llegados pueblos nahuas, asentándose en ella. A través de este comentario, el jesuita introduce la diferencia que existe entre los grupos étnicos: los primeros son gente “bárbara y sin razón”, mientras que los segundos son “gente política [...] que se explica y habla claro”.

Alva Ixtlilxochitl (1997a:I, 322 y 323) expone el proceso del desplazamiento impuesto por aculhuas, junto con tepanecas y mexicas, sobre los otomíes de Xaltocan. Tzompantzin señor de Meztitlan, heredó Xaltocan al

morir su sobrino Payntzin. Con el tiempo, Tzompantzin se volvió soberbio debido a sus extensas tierras y desobediente a sus obligaciones con el gobernante aculhua Techotlalatzin. Y viendo el comportamiento de su señor, los otomíes lo imitaban, saliendo de noche a robar a las ciudades vecinas. Ante tales hechos, Techotlalatzin convocó a los señores de México y Azcapotzalco para reunir un ejército y combatir a los pueblos de Xaltocan, Quauhtitlan, Tepozotlan, y Xilotepec, junto con otras provincias sujetas a Tzompantzin.

Ante el aviso de prenderlo dado por Techotlalatzin, Tzompantzin, junto con una gran cantidad de otomíes, huyeron a Meztitlan. A la mañana siguiente, los tepanecas de Azcapotzalco ya habían tomado muchas tierras otomíes, mientras que los aculhuas se apoderaron de aquéllas que limitaban con Tezcoco.

A partir de ese momento, Techotlalatzin ordenó a los otomíes

...que de allí adelante no viviesen dentro de las ciudades y pueblos, si no fuese en las aldeas y lugares de sierras y montes acomodados a su propósito, y les dio por su cabecera a Otumpan [...]. Este fin tuvieron los otomíes, los cuales jamás Techotlalatzin le cuadró que esta nación viviese dentro de las repúblicas, ni ninguno de sus descendientes por ser gente vil y apocada (*ibid*:323).

Creo que la cita anterior es reveladora para dar cuenta de una de las representaciones que fabricaron los nahuas sobre los otomíes, la cual refiere a la oposición centro/periferia, que también se puede expresar en planicie-ciudad/serranía-aldea. Esta oposición, más que geográfica es simbólica. La calidad de la persona otomí es diferente, su naturaleza montaraz adquirida por su lugar de residencia lo asocia más a las bestias y a lo salvaje que a lo verdaderamente humano; por lo tanto, no es participante del orden de la cultura del nahua y de su modelo civilizatorio.

La agricultura, símbolo de civilización, es un determinante fundamental en la diferencia entre los pueblos de la planicie y los de la sierra. El territorio otomí, como las sierras de Metztitlan y Totepec, se concibió como refugio de

gente que no quería practicar la agricultura<sup>72</sup> y que deseaba persistir en las costumbres chichimecas (Alva Ixtlixochitl, 1997c:II, 26).

En otra parte de su obra, Alva Ixtlixochitl (*ibid*:36) ubica al tepaneca como protagonista del ataque a varios pueblos otomíes, entre ellos Xaltocan, y su consiguiente desplazamiento. Al entronizarse Tezozomoc como gobernante de Azcapotzalco, convocó a sus hermanos Hepcoatzin y Acamapichtli, señores de Tenochtitlan, para hacer guerra a Tzompantecuhtli, gobernante de los otomíes que tenía su asiento en Xaltocan; también planearon dirigir su ataque a Cuauhtitlan y Tepozotlan. Los tepanecas se apoderaron de Xaltocan, por lo que Tzompantecuhtli huyó a Metztitlan, donde también gobernaba. Al darse cuenta de lo sucedido, Techotlalatzin ordenó volver a un grupo de otomíes que iba huyendo y les dio tierras y lugares para que poblaran en la provincia que desde entonces llamó Otompan (“en los otomíes”). Desde ese tiempo, Tezozomoc invadió a los otomíes y las provincias de Mazahuacan, Cuauhtitlan y Tepozotlan, repartiendo algunos pueblos a los señores mexicas.

En este pasaje, el texcocano absuelve a los aculhuas de haber despojado a los otomíes de sus tierras, atribuyéndolo a los tepanecas, pero en ambas narraciones los mexicas siempre intervienen en tal acción, aunque de forma secundaria, pues todavía no son un pueblo independiente, y debido a sus servicios militares les dotan de tierras que pertenecieron a los otomíes. Ya fueran los aculhuas o los tepanecas, la realidad otomí frente a los pueblos nahuas fue desfavorable; sin embargo, en cuanto a relaciones comerciales se refiere, la interacción entre los pueblos serranos y los del valle fue benéfica.

La versión mexica explicó a través del mito el asentamiento de los otomíes en la sierra. Durante la peregrinación de los diferentes grupos étnicos, el guía de los otomíes, Oton (Otomitl), dejó a su gente en Coatepec

---

<sup>72</sup> Los otomíes cultivaban varias plantas típicamente mesoamericanas, siendo el maíz muy importante para ellos, pero no constituyó la base de su alimentación diaria, como lo era para los nahuas; los otomíes no idolatraban el maíz de la misma forma en que lo hacían aquéllos (Escalante, 2004a:201 y 202).

para que poblaran las sierras y laderas, siendo sus asentamientos principales Xilotepec, Tulla y Otumpa. Por esta razón tenían la costumbre de hacer sacrificios en la cima de las sierras (Sahagún, 2002:lib. X, cap. XXIX, 976; Hernández, 1986:cap. XV, 138).

Fray Juan de Torquemada (1975:I, lib. III, cap. IV, 342-344) ofrece dos explicaciones al asentamiento diferenciado. “Los de la tierra llana guardaron el orden la ciudad” a diferencia de los que “poblaron sierras y montañas y otros lugares cenagosos y húmedos” porque: 1) la topografía del territorio ocupado por los pueblos indígenas es desigual; no todo es valle, hay muchos lugares agrestes que no permiten ejecutar el orden de la ciudad; y 2) la voluntad de algunos pueblos es y fue renuente a poseer más de lo que les bastaba para sustentarse. Si los montes les ofrecían lo necesario, no necesitaban desear otro tipo de tierras. Sin embargo, el hecho de habitar en la sierra no les impide vivir en sociedad y regirse por leyes, ritos y costumbres. Este comentario de Torquemada encuadra con el desplazamiento provocado por los nahuas a los otomíes para quedarse con las tierras aptas para el cultivo, así como con el beneficio que pudieron sacarle los segundos a la sierra.

### **3.3.1.2 Vagabundeo y deshumanización ante la invasión**

En el contexto de conflictos bélicos durante el posclásico en la Cuenca de México, los habitantes de la población derrotada generalmente huyen a la sierra. Este aspecto puede considerarse lógico, pues el mejor lugar para esconderse es internarse en ésta, además de que todo el terreno que circunda la Cuenca son sierras, pero creo que es lícito también concebir un hecho de carácter simbólico que se relaciona con una de las prédicas paternas, contenida en los *huehuetlatolli*, sobre el comportamiento de aquél que no acata los mandatos encomendados. El joven inmoral huye al bosque siguiendo el camino de los animales montaraces, de la vagancia, al igual que el que es derrotado en la guerra huye de la ciudad -territorio totalmente

humano- y se refugia en el espacio salvaje, que es reservado para los animales. Aunque en el primer caso es explícito, se puede considerar una pérdida de humanidad tanto en el joven inmoral como en el vencido que huye a la sierra al identificarse ambos con las bestias del monte, específicamente con el conejo y el venado, y adquirir sus características.

Al ser invadido Azcapotzalco por mexicas y aculhuas, los tepanecas, vistos sin gobernante ni casas, huyeron a los montes, andando descarriados y hambrientos (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XXXVII, 199; Durán, 2002:I, tratado primero, cap. IX, 128). En la guerra que sostuvieron los mexicas contra los tepanecas de Coyuacan, éstos salieron huyendo hacia Ocuila, Xalatlauhco y Atlapulco, cuya población “era gente de serranía labradora y gente del monte”; y anduvieron “escondiéndose por los montes y quebradas y cuebas” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. X, 135 y 144).

Los vencidos no sólo huyen de propia voluntad a las sierras, sino que los conquistadores los van replegando hacia éstas apartándolos de la ciudad. El fragmento anterior también narrado por Torquemada señala que los mexicas, junto con sus aliados, hicieron retirar a los coyohuacaneses hacia Tequihuac; al día siguiente a un lugar más apartado nombrado Axochco (Ajusco). “Retiraron a los enemigos hasta ponerlos apartados de su ciudad y pueblos, y llevarlos hasta el pie de las sierras que le caen al mediodía, y allí los dejaron sin osar volverse a sus casas” (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XL, 202 y 203).

En la guerra que emprendió Itzcoatl contra los xochimilcas, los mexicas les hicieron desamparar su ciudad y huir a los montes (*ibid*:lib. II, cap. XLII, 207). Siendo *tlatoani* Ahuitzotl, se acometió contra el pueblo de Mazatlan, huyendo ancianos, niños y mujeres a los “ásperos montes y quebradas que allá no les faltaron trabajos con tantos animales” (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. LXXVIII, 374).

Ante la rebeldía de los chalcas frente al imperio de la triple alianza, se congregaron los *tlatoque* de Tenochtitlan, Tetzcuco y Tlacopan para conformar

un ejército y dirigirlo contra Chalco. Aunque cada bando peleaba con destreza, la disparidad en el número de soldados hizo que los chalcas comenzaran a dispersarse “por las faldas de las sierras y meterse por el monte adentro a los lugares cavernosos”; otros se dirigieron a la otra parte de la Sierra Nevada y se refugiaron en Huexotzinco y Atlixco (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. L, 226 y 227).

Habiendo saqueado la ciudad y vengado los agravios que los chalcas les habían infligido, Moctezuma Ilhuicamina, junto con Nezahualcoyotl y Totoquihuatzin, ordenó que todos los que desearan volver a la ciudad lo podían hacer sin “miedo ni recelo de algún daño”, prometiendo favor especial a las mujeres, ancianos y niños. Y para mejor cumplimiento de su mandato, dispusieron que gente de su ejército “entrarse por los montes y juntase los huidos y asegurarse a todos los que hallasen descarriados; hízose así y vino mucha gente huida”; esta gente fue repartida en varias ciudades como Tlalmanalco y Amaquemecan. Pero no todos volvieron, “muchos desesperadamente viéndose vencidos y destruidos, se quedaron en las montañas y sierras y allí se dejaron morir de hambre” (*ibid*:227).

Si no es apreciable en todos los relatos de invasión, el anterior sí es contundente para poder efectuar una equivalencia entre el vencido que huye a la sierra y el joven que no obedece los mandatos paternos, por lo cual se vuelve huidor (*choloani*) y adquiere una condición de vagabundo al recorrer los terrenos inhóspitos y seguir la senda del conejo y del venado.

Se le amonestaba al hijo a que honrara, obedeciera, sirviera y reverenciara a sus padres, pues de esa manera se haría hombre. “No sigas a los locos desatinados que ni acatan a padre ni reverencian a madre, mas como animales dejan el camino derecho” (Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XX, 229).

“Si se ausentaban los hijos de las casas de sus padres, los mismos padres los buscaban una y muchas veces, y algunos cansados dejábanlos por

incorregibles no curando de ellos. Muchos de éstos venían a parar (como dicen) en la horca, o los hacían esclavos” (*ibid*:cap. XXIV, 242).

En el pasaje anterior, los *tlatoque* de la triple alianza desempeñan el papel de progenitores y los chalcas de hijos desobedientes e inmorales, los cuales huyen por no querer acatar las instrucciones paternas, esto es, no querer sujetarse al imperio tenochca. Pero los padres, a pesar del comportamiento inmoral de sus hijos, deciden ir por ellos a la periferia y recibirlos en su regazo. Algunos hijos son humildes y reconocen sus faltas, pero otros son renuentes y se empeñan en el mal comportamiento: unos chalcas regresaron a la ciudad impuesta, otros prefirieron quedarse en las montañas y sierras, y seguir en su estado de vagabundeo y deshumanización, esto es, no verse sujetos al imperio mexicana, aunque eso implicara la muerte.

### **3.3.1.3 Un ejemplo del vagabundeo**

La narración que se hace de Nezahualcoyotl durante su asecho por el tepaneca Tezozomoc, que comenzó una vez que éste traicionó y mandó asesinar a Ixtlilxochitl -padre del primero- el día de su juramento en Chiconautla (Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 334, 337 y 341), nos muestra un ejemplo preciso del estado de vagabundeo por zonas desoladas, que en este caso padeció el acolhua, y que él mismo reconoció, así como las implicaciones que conlleva tal acción. Pero tal situación no empezó con Nezahualcoyotl, su padre también tuvo que huir de sus aposentos hacia las montañas y bosques vecinos debido a las incursiones tepanecas en tierras tezcocanas (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. XIX, 156).

Repitiéndose la historia con Nezahualcoyotl, al haber evadido las huestes tepanecas y dirigirse a las sierras, se encontró a todos los señores aculhuas ocultos en ellas, los cuales lo reconocieron y salieron a recibirlo, diciéndoles Nezahualcoyotl: “¿qué hacían allí emboscados; si querían hacer vida con las sierras [...]; les mandó [...] se volvieran a sus tierras a vivir como gentes y no como bestias en los bosques y desiertos; qué habían de hacer

metidos allí?” (Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 343). Aquí se refleja la oposición ciudad/bosque-sierra de la cual se ha venido hablando, donde se identifica a la ciudad como el centro humano y el bosque y la sierra como la periferia animal. En resumidas cuentas se habla de la oposición cultura/naturaleza que enfrenta el modelo de civilización nahua con aquellas formas humanas que fueron representadas como más ligadas a las bestias y los espacios salvajes, tales como los chichimecas, los otomíes y demás habitantes de tales lugares.

Ante la amenaza de muerte que había sobre Nezahualcoyotl, nunca se dejaba ver sino ante sus leales súbditos; siempre andaba armado y apercebido, peregrinando y disfrazado para no ser reconocido; nunca dormía ni comía en un solo lugar (*ibid*:345 y 346). Su camino consistía en subir montañas, dormir en la cima de la sierra, bajar lomas y seguir caminando (Ixtlilxochitl, 1997c:II, 70 y 71). El movimiento errático de Nezahualcoyotl por los lugares no habitados por el ser humano y la pérdida de centralidad, lo asemejan con los animales montaraces, símbolos del vagabundeo y la periferia, por lo tanto, de la inmoralidad.

Tristeza, calamidad y trabajo es lo que soportó el hijo de Ixtlilxochitl en los montes. Cerca de Tlecuilac vio a mucha gente que le seguía, todos ciudadanos de Tetzcuco junto con algunos nobles y parientes suyos. Al observar tal escena, con sentimiento y enojo en sus palabras les ordenó que regresaran a sus casas expresándoles: “¿a dónde vais?, ¿a qué padre seguís que os ampare y defienda?, ¿no me veis cuán solo y afligido voy por estas montañas y desiertos siguiendo las veredas y caminos de los conejos y venados,<sup>73</sup> y que no sé a donde voy si seré bien recibido” (*ibid*:70).

En una ocasión que Nezahualcoyotl se presentó ante Tezozomoc en Azcapotzalco, uno de los comentarios que hizo éste sobre el primero fue: “¿es un venado, es un conejo el don del enemigo del chichimequilla

---

<sup>73</sup> La relación de la gente errante con el conejo y el venado es metafórica y metonímica. No sólo se comportan como tales animales, vagabundeando de aquí por allá, sino que también los comen y se visten con sus pieles (Burkhart, 1986b:113).

Nezahualcōyotl?” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:40), refiriéndose con estas palabras a los actos errabundos que Nezahualcoyotl tuvo que seguir para no ser ejecutado por el tepaneca. Durante el periodo migratorio que padeció el acolhua, lo que lo caracterizó fue su asociación con las bestias del monte, razón por la que Tezozomoc evoca la naturaleza errante chichimeca de Nezahualcoyotl.

Las implicaciones del que huye al monte y al bosque son claras, al igual que el que habita en tales lugares. Al alejarse de la ciudad y el espacio humano se da por consiguiente una ausencia de relaciones sociales y de pérdida de civilización, por lo que internarse en los sitios silvestres y desérticos implica una deshumanización que trae aparejada una carga inmoral significativa.

Volverse huidizo significaba ser inmoral, asemejarse al vagabundo, en cierta medida también al otomí. Seguir el camino del conejo y del venado era, de alguna manera, señala Burkhart (1986b:113), seguir el “camino de los ancestros”, pero los ancestros chichimecas incivilizados más que aquéllos más inmediatos que eran los modelos del comportamiento correcto. El vagabundeo recuerda el pasado errante chichimeca, pero al estar ya superado, su recuerdo se torna desagradable y vergonzoso. La identificación con el chichimeca al punto de confundirse con él implicó, en el caso de Nezahualcoyotl, una regresión cultural y de varios grados de humanidad hasta tocar fondo y llegar al grado más inferior y despreciable, el del no humano (*atlacatl*), el vagabundo, que fácilmente puede asimilarse con el chichimeca. De nuevo estamos presente ante uno de los miedos que más aterran al hombre civilizado y que atañe directamente a la alteridad, el del retorno de lo salvaje.<sup>74</sup> El acolhua lo pudo haber experimentado en carne propia durante su pasaje de pérdida de civilización, en el cual adquirió una naturaleza bestial, pero posteriormente reingresó a aquélla cuando pudo recuperar el gobierno de su ciudad.

---

<sup>74</sup> Véase el apartado 2.2 El retorno de lo monstruoso, donde se aborda de manera un poco más amplia el miedo al retorno de lo salvaje.

La oposición centro/periferia enfrenta dos tipos de espacio que no necesariamente son de carácter geográfico, aunque si tiene un referente de este clase; refiere más bien a dos espacios construidos culturalmente. Los enunciadores de tales, los nahuas, son los que determinan la fabricación de un “nosotros” y hasta dónde llega su frontera, la cual puede circunscribirse a los límites de la ciudad, sin embargo, dichos límites no son estáticos. Paralelamente, aquéllos se encargaron de construir un “ellos” que se les opusiera en términos contrarios a su propia autodefinición. Si la ciudad se ajustaba al modelo de civilización impuesto por los nahuas, que era caracterizada por ser el centro, espacio humano y ordenado, donde las relaciones sociales y con la divinidad ideales permitían mantener un estado de equilibrio, de comportamiento y moralidad ideales, la antítesis de la ciudad forzosamente se identificó con el bosque y la sierra, espacios peligrosos -por ser morada de bestias y lugares donde la desprotección del dios tutelar se hacía evidente- y salvajes donde hay ausencia de humanidad, lugares periféricos con respecto al orden de la ciudad y propensos al desequilibrio, asimismo, espacios de inmoralidad.

Las características de esos dos tipos de espacios podrían hacerse extensivas a determinados grupos étnicos, y aquí es donde podemos señalar el referente geográfico de dicha oposición. Chichimecas y otomíes son descritos y representados gráficamente (*Códice Florentino*, 1979:lib. X, cap. XXIX, fols. 121v. y 129r.) como personajes de naturaleza montaraz, pues su asociación con los sitios peligrosos y con las bestias es estrecha. Estos hechos, como se ha mencionado en repetidas ocasiones, se encuentran relacionados con la inmoralidad en el pensamiento de los nahuas; de esta manera, tanto el otomí como el chichimeca y los habitantes del bosque y la sierra en general, se volvieron referentes de inmoralidad y desorden, vinculados con el vagabundo y otras figuras transgresoras.

Inmoralidad, locura, vagancia, desorden, deshumanización, pasado incivilizado (la anticultura), fueron aspectos dispuestos como

representaciones de aquellos grupos y sujetos que no satisfacían los lineamientos culturales de los nahuas; tales comportamientos mantuvieron una situación periférica con respecto al ideal delineado por el ser nahua y su modelo de civilización. Las personas de dicha naturaleza no provocaron sino temor entre los nahuas debido a las consecuencias que podía provocar su condición transgresora del orden.

### **3.3.2 Lengua náhuatl/lengua no náhuatl (o nuestra lengua/su lengua)**

La lengua es uno de los criterios históricos que ha servido de paradigma de la diferencia cultural (Ariel de Vidas, 2003:402). Los griegos utilizaron el vocablo *barbaroi*<sup>75</sup> para nombrar a aquellos pueblos que no hablaban la lengua griega; en el contexto mesoamericano, las lenguas popolocas recibieron una connotación muy parecida por los nahuas.

Sin embargo, Nicolás León (1991:13) rechaza la idea de que los nahuas llamaban bárbaros a todos los que no eran de su etnia, y más bien él cree que tal calificativo fue aplicado a los pueblos que manifestaron un grado cultural inferior al de ellos. Ante este argumento, es conveniente explicar la diferencia que establecieron los griegos entre los términos bárbaro y salvaje. El primero, como se mencionó arriba, correspondía al que no hablaba griego y que vivía bajo un régimen despótico, como era el caso de los persas y egipcios; pero el término no refería a pueblos sin cultura, pero sí se caracterizaban por su negativa a adoptar las costumbres (*nomoi*) griegas. El bárbaro correspondía a una alteridad ordinaria, pero la categoría de salvaje correspondía a una alteridad radical que englobaba a los seres semihumanos o no humanos (Hurbon, 1993:29; Klas Woortmann, 1997, en Barabas, 2000:10).

León no está del todo incorrecto. La lengua náhuatl fue concebida como un signo de cultura, pero hay también bases para afirmar que los nahuas llamaron a la lengua de otros grupos étnicos popoloca, con sentido genérico,

---

<sup>75</sup> La palabra βαρβαροι (*barbaroi*) fue designada a los extranjeros por su forma de hablar, pues cuando éstos hablaban, los griegos escuchaban los sonidos bar, bar, bar. Un sentido semejante tiene la lengua popoloca, como se verá más adelante.

para indicar la extrañeza de la misma y la condición de extranjería del pueblo que la hablaba, no dejando de connotar una gran carga peyorativa. Los matlatzincas hablaban lengua popoloca, la cual era ininteligible para los nahuas porque pronunciaban la letra r (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XIX, 182).

La lengua totonaca también fue llamada popoloca (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 184), y por la manera en que son descritos los totonacas por lo informantes de Sahagún, su grado cultural en nada era inferior al de los nahuas (*ídem*). A los yopis les fue dado el nombre *tenitl* (pl. *tenime*) debido a que hablaban lengua popoloca; también a los olmeca, *uixtoti* y mixteca les fue conferido el mismo nombre por hablar una lengua no náhuatl (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 187). La traducción de *tenitl* ofrecida por Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 99r.), el que es “hombre de otra nacion y boçal”, indica la extranjería y la poca estima de la lengua que no era náhuatl y de su usuario, mientras que Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XXIX, 970) afirma que *tenime* quiere decir “gente bárbara”, dándole el mismo sentido Anderson y Dibble (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 182, 184 y 187) a la lengua popoloca, señalando con tal concepto que la lengua no es náhuatl. De esta manera, Kirchhoff, Odena y Reyes (HTCH, 1989:169, nota 4) comentan que “los nahua llamaban popoloca a los idiomas extranjeros”.

A reserva de abordar de manera más extensa el concepto popoloca en oposición a la lengua de los nahuas y otros vocablos que se utilizaron para referirse al extranjero y su lengua diferente, así como las implicaciones que éstos tuvieron en la dinámica social nahua, quiero exponer primeramente el papel de la lengua como uno de los aspectos que intervienen en la diferenciación étnica de los grupos humanos, sirviendo como principio de identidad y distinción.

### **3.3.2.1 Cambio de lenguas**

Una “transformación altamente significativa” (Navarrete, 2000:146) que experimentan los pueblos durante su migración es el cambio de lengua. El *Popol Vuh* (2005:108-111) es muy explícito al hablar de este evento y su intervención en la distinción de las sociedades humanas. Se relata que los hombres fueron creados en la oscuridad, antes de que naciera el sol ni la luz, viviendo todos juntos y multiplicándose en el Oriente. Ahí había hombres de todas las razas y de diversas lenguas. Posteriormente se dirigieron a Tulán, llegando infinidad de gente; y ahí precisamente fue “donde se alteró el lenguaje de las tribus; diferentes volviéronse sus lenguas. Ya no podían entenderse claramente entre sí después de haber llegado a Tulán. Allí también se separaron”.

Chimalpain narra varios episodios de cambio de lenguas acontecidos en pueblos migrantes del Altiplano Central. En el año 7 *tochtli*, 82 años, cuando los antiguos chichimecas “estaban allá en Aztlán, su lengua era muy distinta, aún no cambiaban la lengua”; un año después, en 8 *acatl*, se dispersaron del lugar, y “fue entonces que algunos se volvieron otomíes, otros se volvieron tenime, algunos se hicieron cuexteca. En este mencionado año 8 ácatl, no se sabe bien cómo y de qué manera fue lo que sucedió en él a los antiguos” (Chimalpain, 2003a:4a relación, 69).

Las lenguas en que vinieron a mudar los antiguos chichimecas como la otomí, la *tenitl* y la cuexteca, pudiendo considerarse las tres como popolocas, fueron en sumo incomprensibles para los nahuas, lo cual acentúa, desde su propia visión, la plena incomunicabilidad que existió entre los propios integrantes del grupo al momento de hablar lenguas diferentes, al tiempo que señala la extrañeza de los mismos.

Otro cambio de lengua señalado por Chimalpain (2003b:7a relación, 9) ocurrió en el hogar primigenio de los tlacochcalca, Tlapallan Nonohualco. Dijeron los ancianos que el nombre de Nonohualco se debió a que “allí fueron a enmudecer [*nontiaque*]; de la misma manera que la que en primer lugar fue la lengua de los antiguos, allí la dejaron y que otra es su lengua, la que

tomaron los tlacochcalca. Y su nombre se hizo nonohualca desde que enmudecieron”.

El nombre Nonohualco proviene probablemente de *nonotli*, mudo y de *nonti*, enmudecer (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 73v.), y se compone del direccional hual y el locativo co; de esta manera significaría “en donde se viene a enmudecer”; este acto significa el cambio de la lengua de un pueblo. Del nombre del lugar también se deriva una lengua, la nonoalca, que es considerada lengua popoloca; y aunque los toltecas hablaban náhuatl, llamaban a su propia lengua nonoalca (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 170). Frecuentemente se ha pensado, dice Nigel Davies (1977:164), que el término nonoalca se refirió a los que hablaban náhuatl diferentemente o, aún, pobremente.

Una idea parecida de la adquisición de la lengua se encuentra en la *Historia tolteca-chichimeca* (1989:lám. 19v, párrs. 212 y 213, p. 169), donde a los chichimecas salidos de Culhuacatepec les fue dado a comer maíz, empezando a hablar náhuatl inmediatamente. Estos dos elementos se entienden como marcadores de cultura.

También se encuentran en las fuentes otros relatos aún más similares a la narración de la torre de Babel y la confusión de las lenguas (Génesis, 11:1-9). Una vez multiplicado el género humano, y temeroso de que ocurriera otro diluvio, además de querer hacer fama de su nombre, emprendieron la construcción de una gran torre que nombraron Zacuali, que es la pirámide de Cholollan. En un año pedernal, cuando más empeñados estaban en su edificación, “de repente se les confundieron las lenguas de modo que unos a otros no se entendían, con lo que cesó la fábrica y todos se dividieron esparciéndose por toda la redondez de la tierra” (Veytia, 1944:I, lib. I, cap. II, 12, véase Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 263). En lugar de la confusión de las lenguas, Mendieta (2002:I, lib. II, cap. VIII, 194) señala que hubo una gran tempestad con la cual cayó, entre otras cosas, una “gran piedra en figura de sapo que los aterrorizó”, y tenido por mal agüero, la obra de la pirámide cesó.

Francisco Núñez de la Vega, obispo de la diócesis de Chiapas, mencionó que entre los indios de ese lugar sucedió lo mismo. Le comentaron que el padre de su pueblo, Tepanashuaste, se encontraba en la construcción de la “*gran pared*”, cuando “vio por sus ojos la confusión de las lenguas, después de lo cual le mandó el Dios creador venir a estas dilatadas tierras a repartirlas entre los hombres” (Veytia, 1944:I, lib. I, cap. II, 12).

### **3.3.2.2 Lengua náhuatl y lenguas popolocas**

La concepción que tuvieron los nahuas sobre su propia lengua fue en sumo etnocentrista, al grado de ser significada como “cosa que suena bien” (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 63v.), mientras que *nahuatlaca* quiere decir “gente que se explica y habla claro”, según el padre Acosta (2006:lib. VII, cap. 2, 359). Aunque no existe fundamento etimológico para tales definiciones, demuestra el alto valor que tenía la lengua náhuatl sobre todas aquéllas que eran ininteligibles para sus hablantes, y que ante sus oídos sonaban mal.

Las siguientes palabras de Muñoz Camargo (1998:75 y 169) reflejan el aprecio y la belleza que demostraban los nahuas por su lengua: “es suave y amorosa, y en sí muy señoril y de gran presunción, compendiosa, y fácil y dócil”; es “la más casta y pura, porque no se aprovecha de ninguna extraña, y cómo las otras extrañas se aprovechan de ella en muchos vocablos”. También señala Mariano Veytia (1944:I, lib. I, cap. XII, 102) que “en ninguno de los idiomas hasta ahora conocidos entre estas gentes se ha hallado la perfección, armonía elegancia y riqueza de voces, frases y explicaciones, que en el *Nahuatl* o Mexicano”.

De manera general, todas las lenguas no nahuas fueron llamadas popolocas. Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 83v.) da un sustantivo y un verbo para tal término, ambos con el mismo significado: es el “barbaro, hombre de otra nación y lenguaje”, e indica “hablar lenguaje barbaro”. Mientras que Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XXIX, 958, 959 y 965), traduce popoloca como lengua chichimeca, “diferente y oscura”.

Siméon (2002:393) amplía el significado del verbo *popoloca*. Además de indicar “hablar una lengua bárbara, extranjera”, menciona que también es “gruñir, murmurar, hablar entre dientes; ser tartamudo”. Asimismo, este verbo está en relación con *popoloni* “ser tartamudo, o empedido de la lengua” (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 83v.). Estos términos están indicando que los que hablan una lengua extranjera, *popoloca*, están en cierta forma impedidos de la palabra.

En la HTCH (1989:fol. 19v., párr. 213, p. 169) se refiere que cuando los chichimecas comieron maíz por primera vez “empezaron a medio hablar”, esto es, no hablaban bien el náhuatl. El término que utiliza la *Historia* es *popolochic* que, aunque literalmente significa “perder parte”, como señalan los traductores, está en relación con el vocablo *popoloca*. Actualmente, en Amatlán de los Reyes, al balbuceo de los niños se le llama *popolotza* (*ibid*:169, nota 4).

Por su misma representación de lengua incomprensible y, en cierta forma, oscura, se le decía al recién electo *tlatoani* mexicana que por su nueva condición se había convertido en dios; “hablas en lenguaje extraño [*ticpopolotza*] a [...] Tloque Nahuaque” (Sahagún, 1995:*Códice Florentino*, lib. VI, cap. X, fol. 44r y 44v, 76 y 77).

La relación que se establece entre Tezcatlipoca y el extranjero es precisa: tal numen se presentó bajo la apariencia de *tohueyo* en Tula<sup>76</sup> (Sahagún, 2002:I, lib. III, cap. V, 312). Es posible que la comunicación directa con Tezcatlipoca fuera sólo a través de una lengua extraña, desconocida por los mortales excepto para el gobernante, quien se vuelve divinidad y, a la vez, extranjero.

En oposición a la lengua de los toltecas, los chichimecas, cazadores errantes, hablaban lenguas *popolocas* como el pame, mazahua y otomí (León-Portilla, 1967:67 y 71); y debido al propio tipo de vida y costumbres de éstos, casi no ejercitaban la lengua ni practicaban la conversación. “Estos

---

<sup>76</sup> Se ofrece una interpretación de este relato en el apartado 4.6 Socialización del extranjero...

*chichimecas* eran tan pocos y apartados unos de otros, que no tenían entre sí ninguna conversación” (Durán, 2002:tratado primero, cap. II, 65). Y así como los toltecas “trataban unos con otros y comunicando entre sí” por la vecindad de que gozaban, Xolotl y su gente “no sabían [...] de pláticas ni conversaciones” (Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XX, 67).

Chimalpain (1997:3a relación, 67) narra que la lengua que originalmente poseían los tetzcoicanos era una popoloca, siendo Techotlalatzin, abuelo de Nezahualcoyotl, el primero que habló el náhuatl. Su aprendizaje también trae aparejada la utilización de las ropas típicamente mesoamericanas como la tilma y el *maxtlatl*. Y fue este gobernante quien dispuso que toda la nación chichimeca hablara el náhuatl, especialmente “todos los que tuviesen oficios y cargos de república” (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, 35). De esta manera, la lengua náhuatl constituyó un instrumento y vehículo de cultura (León-Portilla, 1967:80).

Así como la lengua náhuatl se distanció de las otras lenguas, aún al interior del propio idioma se establecieron diferencias. La principal radicaba en la manera en que eran hablados el náhuatl tenochca y aculhua a diferencia del náhuatl de las demás provincias. Los nahuas son “quienes hablan la lengua náhuatl. Ellos hablan un poco [como] los mexica, aunque no realmente perfecto, no realmente pronunciada en la misma forma; ellos la pronuncian diferente” (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 175). Y Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XXIX, 959) dice: “no la hablaban ni pronunciaban tan clara como los perfectos mexicanos”.

Por otra parte, Alva Ixtlilxochitl (1997a:I, 307) es quien más hace énfasis en decir que el náhuatl aculhua es el más elegante y retórico de todos, no expresándose con ademanes, el cual se diferencia del mexica porque éste se habla “con soberbia y poca cortesía”. Asimismo, Ixtlilxochitl reconoce la diversidad de modos de hablarlo: “unos [lo hacen] como llorando y otros como cantando y otros como riñendo”. Torquemada (1975:I, lib. III, cap. XXVII, 416)

también concuerda que la lengua “tetzucana [es] la más elegante y pulida de todas las familias que [...] habla” el náhuatl.

Y después de estas dos formas de hablar el náhuatl, que son el punto de comparación, ninguna otra se le asemejaba, incluso eran más burdas. La lengua de los tlaxcaltecas era “algo más tosca y serrana” (Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XIII, 51; Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXXIV, 271); la de Cholula “era algo más tosca” (Rojas, 1985:126); en Xalisco también se hablaba el náhuatl, pero su forma de hacerlo “era tosca y grosera” (Muñoz Camargo, 1998:183). Debido en parte a la expansión del imperio mexicana, que llegaba hasta Quautimalla y Nicaragua, el náhuatl se extendió hasta esos territorios, pero se hablaba “corruptamente” (*ibid*:141).

Los criterios de centro y periferia pueden ser muy bien aplicados en el caso de la lengua náhuatl y sus diversas formas de hablarla. Muñoz Camargo (1998:75) explica que “salidas de éstas [el náhuatl mexicana y el tetzcocano], todas las demás lenguas son tenidas por groseras y toscas, y en esta forma se va entorpeciendo mientras más se van desviando las provincias de México”.

Al estar el centro definido desde el poder hegemónico, las capitales tenochca y aculhua se constituyen en centro de la civilización y los participantes más refinados de la lengua y cultura nahuas. Saliéndose del centro, la lengua se va corrompiendo cada vez más en la periferia. La calidad de las personas no es la misma en Tenochtitlan y Tetzcocho que fuera de estas capitales, por lo tanto, aunque se trate de la misma lengua náhuatl, ésta no es exactamente la misma traspasando las fronteras del centro. De igual manera, la calidad de las personas variaba aún más cuando la lengua era otra diferente del náhuatl -al grado de implicar la concepción de un cuerpo diferente, como se verá más adelante-, pues además implicaba una cultura igualmente extraña. La lengua, para los nahuas, fue un criterio a través del cual una persona era medida en términos de la civilización, cuyos parámetros fueron dictados por los mexicanos, específicamente.

Los pueblos de etnia y lengua popoloca estaban asentados en la parte sur del territorio tlaxcalteca mezclados con los otonca; poblaban también las regiones de Tepeaca, Tepexi, Tecamachalco, Tehuacán y Acatlán, en el hoy Estado de Puebla; y las de Coixtlahuaca, Huajuapán y parte de Teposcolula, en Oaxaca (León, 1991:14). Debido a su lengua diferente, a los habitantes de estas provincias también les llamaban chochos y pinomes, como era el caso de los tecamachalcas (Muñoz Camargo, 1998:105); mientras que en Tlaxcala había un barrio *pinome* (Motolinía, 2007:trat. III, cap. 16, 269). A partir de estudios lingüísticos, Nicolás León (1991:48) llega a la conclusión de que los popolocas, chuchones y mixtecos pertenecen a la misma familia étnica.

Como ya se había comentado, el nombre comúnmente conferido por los nahuas a los yopis fue *tenime*; pero también les llamaron *chinquime*, *pinome* y *chochontin*, mientras que las formas singulares son *tenitl*, *chinquitl*, *pinotl* y *chochon* (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 187). A los olmeca, uixtoti y mixteca igualmente se les llamaba *tenime* (*ídem*); y específicamente los mixteca eran los *pinome*, *chochon* y *nonoalca* (Sahagún, 1963:FC, lib. XI, cap. XII, 256). Probablemente a los cuextecas también se les llamó *pinome*: el calpixqui cuexteca de Moctezuma Xocoyotzin se llamaba Pinotl (Sahagún, 2002:III, lib. XII, cap. II, 1163). Mientras que a los que vivían en Nicaragua se les nombró chontales *-chontalli*: “extranjero o forastero” (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 21v.)-, señalando Torquemada (1975:I, lib. III, cap. XLI, 457) “que así los llaman los castellanos, queriendo decir bozal o rústico”, aunque tal nombre fue acuñado por los nahuas y transmitido a los españoles. Todos estos apelativos indicaron la extranjería de los pueblos, por consiguiente, el desprecio y condición de inferioridad frente a los nahuas, así como actitudes y comportamientos rechazados por su sociedad.

### **3.3.2.3 Connotaciones de las lenguas popolocas, sus hablantes y práctica social**

Extranjero fue sinónimo de numerosos aspectos negativos al interior de la sociedad nahua. Falta de habilidad y entendimiento fue uno de los insultos que más fascinaron a los nahuas para ser imputados en el forastero; pero la misma ausencia de cuidado y ociosidad puede producir un gran descubrimiento, como sería el del fuego, atribuido en una versión a los popolocas. Estando al sol, uno de ellos tomó un bastón seco, puntiagudo en un extremo y, sin pensar, lo hizo girar fuertemente sobre otro pedazo de madera como si taladrara; con tal movimiento empezaron a encenderse las astillas que saltaban. Teniéndolo por maravilla, los principales popolocas ordenaron que se juntara mucha madera y la llevaran a la cumbre de la montaña más alta, haciendo una gran hoguera, con el fin de “hacerse más excelentes que los demás” (*Hystoyre du Mechique*, 2002:129).

Inmediatamente, el relato introduce el enfrentamiento de dos alteridades, popolocas y otomíes, quienes estaban “molestos y como avergonzados” por no haber sido ellos los descubridores del fuego (*idem*). Culturalmente, el otomí sale perdiendo si se le comparaba con el nahua, pero en la narración de la *Hystoyre* la alteridad otomí mantiene una posición de igualdad con la popoloca, incluso se quiere presentar como más civilizada, pues a pesar de que éstos inventan el fuego, lo hacen por descuido; sin embargo, al final del mito, los otomíes salen desventajosos.

Ante tal atrevimiento popoloca, los otomíes les dijeron: “Hacer un milagro tal nos compete a nosotros y no a vosotros”, a lo que respondieron los popolocas que “eran tan buenos como ellos, y aún más, para poder hacer aquello” (*idem*). Antes de que se librara la batalla, los otomíes les piden tres pruebas como muestra del poder de su dios, siendo la última detener el sol. Realizaron las dos primeras, y en cuanto a la tercera, no lograron detener al astro, pero éste les regaló sus barbas, que era lo máspreciado que tenía. Viéndolas los otomíes, quedaron espantados, concediéndoles la ventaja (*Hystoyre du Mechique*, 2002:129 y 131).

Los vocablos *pinotl*, *tenitl*, *chontalli*, *chinquitl* y *chochon* no sólo indicaban un gentilicio y una lengua con carácter peyorativo, sino que también referían a los comportamientos de las personas malas (*amo qualli*) y malvadas (*tlahueliloc*) en la sociedad nahua; así es que, el extranjero de lengua diferente era representado como alguien que se comportaba inmoralmente.

El vocablo *pinotl* sólo aparece en Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 82r.) bajo la forma compuesta *pinotlacotli*, traduciéndola como “esclavo boçal”, esto es, esclavo salvaje, extranjero (Siméon, 2002:385), aspecto que ya está indicando algo. *Tenitl* también se registra en Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 99r.) como *tenitlacotli*, teniendo idéntico significado, pero el registro *tenitl* sí aparece: “hombre de otra nación y boçal” (*idem*). Retomando a Sahagún, comenta Siméon (2002:478) que los mexicas estaban en continua guerra con los *tenime*, y para los primeros era un gran mérito vencerlos, por lo que nombraban capitán a quien hubiera capturado a seis, siete o diez de aquellos enemigos. Con base en esto, es posible que el principal valor que tuvieron los *pinome* para los mexica, así como los *tenime*, fuera el de ser esclavos, debido a la posibilidad de los soldados de ascender militarmente.

En nuestros días, el término *pinome* es dado por los nahuas tanto al extranjero indígena como al mestizo, siendo el criterio general para rotularlo la diferencia lingüística. Los nahuas de la Mazateca Alta, en Oaxaca, denominan a sus vecinos mazatecos *pinome* (Secretaría de Asuntos Indígenas, en [www.oaxaca.gob.mx](http://www.oaxaca.gob.mx)); mientras que en la sierra de Zongolica se refieren con tal término al proveniente de la zona urbana (*El Sol de Orizaba*, 11 de marzo de 2007).

*Pinotlatoa*, por lo tanto, significa hablar lengua extranjera (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 82r.). A partir de *pinotl* se componen las palabras *pinoyotl*, refiriéndose a la humillación o encogimiento de la persona vergonzosa; *pinotiliztli*, con el mismo significado; y *pinotic*, que se refiere a la

persona vergonzosa y tímida (*ídem* y sección español-náhuatl, fol. 52v.; Siméon, 2002:385). De acuerdo con Rémi Siméon (2002:385), estos vocablos derivan del verbo *pinaua*, tener vergüenza (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 82r.), a partir del cual se forman las palabras *pinauani*, vergonzoso y tímido, *pinauhyotl*, “mala reputación”; y *pinauiliznemiliztli*, “vida vergonzosa, o infame” (*ídem*; Siméon, 2002:384 y 385).

Garibay (Sahagún, 1969b:IV, 349) anota que *pinotl* refiere de manera general al torpe; y la etnia llamada pinome se ganó tal gentilicio por su aparente insensatez. Semejante es el sentido del vocablo *chochol* o *chochon*, que Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 21v.) traduce como “boçal hombre o mujer”; y Siméon (2002:107) como “grosero, palurdo”.

La puesta en práctica de los vocablos *pinotl*, *tenitl* y *chontal* en la interacción social indicó la situación de inmoralidad en que vivía una persona, misma que caracterizó al extranjero de tal pueblo y, en general, a cualquier extranjero de lengua extraña; pero también indicaban la falta de habilidad y torpeza de una persona al desempeñar su oficio, tal como los nahuas lo dejaron referido al insultar a una persona diciéndole otomí (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 962).<sup>77</sup> Para señalar las faltas de la mala mujer madura (*cuaucihuatl*) se dice que “es vergonzosa [*pinocui*], se avergüenza [*mopinoquetza*], anda en vergüenza [*pinonemi*]” (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XIV, 51).

El *amantecatli* malvado era hipócrita, un destructor del buen trabajo, *tenitzintli*, traducido por Anderson y Dibble como estúpido (Sahagún, 1961:lib. X, cap. XVI, 25). Por su parte, el mal *oztomecatli* es “*tenitl*, *otomitl*” (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XVI, 60), conceptos que son traducidos por Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XVI, 894) como “bozal, tonto”. Además, su comportamiento inmoral está relacionado con la periferia, pues dirige a la gente al bosque (*quauhtla*), al zacatal (*zacatla*).

---

<sup>77</sup> Véase el apartado 3.1.1 Otomíes

La que es mayormente insultada es la mala mujer noble (*toxuiihtzin*), la de buen parentesco, según Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XIII, 887), que es descrita por los informantes nahuas como *tenitl*, *pinotl*, *chontal*, cuya versión de los traductores del *Florentine Codex* es “salvaje, torpe (como) un extranjero”; además de ser malvada, borracha, estúpida, loca (Sahagún, 1961:lib. X, cap. XIII, 50).

Bozal es una de las traducciones más comunes que le dio el español a los vocablos arriba explicados. Su campo léxico es amplio: tonto, necio, cerril, salvaje, “dícese del indio o extranjero que habla muy mal el español”, de acuerdo con el diccionario Larousse (García-Pelayo, 1990:tomo I, 117). Si desplazamos esta definición al ámbito de los nahuas, con tal concepto estarían criticando al extranjero de lengua diferente a la suya, pues comparada con el náhuatl, se escucharía mal. Pero las implicaciones de las lenguas llamadas popolocas fueron todavía más allá en la sociedad nahua.

Desplazándose del campo de la lengua y la extranjería, pero sin separarse de ellos, y situándose en el de la interacción social, los conceptos *popoloca*, *pinotl*, *tenitl*, *chochon*, *chontalli*, *chinquitl*; también *otomitl*, *totonac*, *cuextecatl*, *tlalhuicatl* indicaron modelos de comportamientos inmorales para los nahuas que remitían a figuras de alteridad al interior de su sociedad: la persona malvada, lujuriosa, vagabunda, loca, estúpida, borracha, torpe, todas relacionadas entre sí, constituían la propia persona del extranjero. Para los nahuas, ser equiparado con un extranjero simbolizó una gran ofensa y escarnio, pues el insultado era asimilado con lo rechazado de su propia cultura.

La lengua necesariamente está ligada al cuerpo y, entre los nahuas, uno de sus controles dependía directamente del uso de aquélla. La manera correcta de hablar, el momento y las palabras adecuadas para expresarse eran alentadas a través de los *huehuetlatolli*. El padre exhortaba a su hijo diciéndole:

...si no es tu ocasión de hablar, tú no hablarás, no hablarás fuerte, te contendrás. Y también si es tu ocasión de hablar [...] pulirás tu discurso, de esa manera responderás no como un loco, tampoco como un soberbio. Cuídate de palabrerío inútil, de palabrerío vano porque lo no bueno, lo no recto ofende y pervierte a la gente (García Quintana, 1974:163).

Quiero concluir con un ejemplo nahua actual sobre la relación entre lengua, cuerpo y alteridad, para dar paso al último apartado de este capítulo: el cuerpo del otro. La lengua diferente implica la representación de un cuerpo igualmente diferente. Los nahuas de Huitzilán tienen por vecinos a los totonacas, quienes hablan una lengua incomprensible para ellos; por tal razón los asocian con la periferia. Un narrador nahua describe el origen de los totonacas por medio de la unión de un hombre con una mujer-perro, quien tiene forma humana, pero que usa una piel de perro y que ladra, más que hablar. Ella y su consorte dieron nacimiento a los totonacas, cuya lengua no puede ser entendida por los nahuas y que la interpretan como el sonido de un perro. Para rematar con la inhumanidad de la relación y su producto, el hombre y su esposa mujer-perro mantienen una relación incestuosa: la mujer-perro es hija del hombre (Taggart, 1977:302).

La descendencia carga con la marca de los padres, en el caso anterior, la relación de incesto y la bestialidad de uno de los progenitores, aspectos que determinan, según los nahuas de Huitzilán, la extranjería y la lengua diferente de los totonacas. Al mismo tiempo, éstos son concebidos por fuera de la cultura, pues son producto de dos actos sobre los que se ha establecido una prohibición.

En oposición a los demás grupos, se podría decir que los nahuas se definen por una rectitud moral y por ser los verdaderamente humanos, rasgo que recuerda el etnocentrismo propio de los grupos étnicos.<sup>78</sup> Los mayas, comenta Robert Bruce (1974:277), llamaban a los miembros de su grupo

---

<sup>78</sup> “La mayor parte de los pueblos [...] se designan a sí mismos con un nombre que significa “los verdaderos”, “los buenos”, “los excelentes”, o simplemente “los hombres”; y aplican igualmente a los demás calificativos que los privan de su condición humana” (Lévi-Strauss, 1983, en Cardín, 1994:77).

étnico *hach winik*, “verdadera/original/auténtica gente”; mientras que los demás eran *”lo’k’in, putum*, “hombres de madera, salvajes, bárbaros, malvados”. En la actualidad, los tzotziles de San Pedro Chenalhó utilizan los términos *bats’il winik* y *bats’il ants*, “hombre verdadero” y “mujer verdadera”, respectivamente, para distinguirse de aquél que no es indio (Guiteras, 1996:28).

### 3.3.3 Cuerpo del “otro”

El cuerpo se ha constituido como un terreno en sumo propicio para reprimir, conferir, elaborar, señalar, cualquier tipo de discurso, práctica, significado, representación y/o emoción. De los tres criterios de diferenciación étnica expuestos, es en éste en el que los fenómenos del inconsciente y de la represión cobran mayor relevancia. Debido a que la alteridad rebasa el nivel cultural y se extiende al cuerpo (Ariel de Vidas, 2004:s/n), a través de esta entidad se puede leer el inconsciente pues, para Jacques Lacan (en Althusser, 1996:38), “el discurso del inconsciente está estructurado como un lenguaje”.

El cuerpo del “otro” es la materialización del inconsciente; está investido por la instancia del ello, esto es, por deseos reprimidos y, por lo tanto, inconscientes, pero que devienen conscientes al encuentro mismo de la alteridad. Este hecho está en relación con el significado cultural que se le atribuya al cuerpo y la autorepresentación que una sociedad tenga del suyo propio.

La estructura simbólica del cuerpo se entiende como la imagen corporal a partir de la cual se pueden identificar las particularidades de un pueblo, sus concepciones culturales más profundas; el orden que le dan al cosmos y la representación que tienen de sí mismos (Aguado, 2004:23 y 32).

La imagen corporal que una sociedad se genere de otra, dependiendo del tipo de relación que exista entre ellas, va a ser una imagen exaltada del cuerpo, o una imagen deformada del mismo y de su comportamiento. Por lo tanto, la imagen corporal es indicadora del tipo de relaciones que se

establecen entre los sujetos de una sociedad, dependiendo de la edad, sexo, clase social y status, y entre sociedades; y una buena parte de las representaciones que se fabrican sobre la alteridad tienen su fundamento en dicha imagen corporal.

Las culturas manifiestan diferencias en la introyección del superyó. Mientras unas tienen mayor libertad de acción sobre su propio cuerpo y sobre la sociedad, otras establecieron estrictas prohibiciones sobre los cuerpos, reflejo del control social. Del constreñimiento del cuerpo como medio de expresión de las exigencias sociales se deriva que, a un control social fuerte corresponde un control corporal proporcionalmente estricto (Douglas, 1978:94 y 96).

La sociedad nahua ejerció una fuerte coerción corporal, proyección del estricto control social expresado en todos los ámbitos humanos. Las amonestaciones paternas giraban en torno a la moderación y el control de los comportamientos, todos los cuales eran producidos por y reflejados en el cuerpo: hablar, caminar, vestir -y adornarse-, comer, y qué decir de la esfera de la sexualidad. Sobriedad y control (represión) de los impulsos para no ser confundido con un loco o una prostituta, se demandaba a los jóvenes.<sup>79</sup>

Ante esta visión del mundo, las costumbres extranjeras impactaron e inquietaron sobremanera a los nahuas. Cada aspecto del “otro” forastero violaba sus cánones culturales, recordándoles a aquellos personajes periféricos, por lo tanto, marginados de su sociedad, que veían con desagrado y aversión. Pero el origen de esa extrañeza y miedo hacia el “otro” entre los nahuas radicaron en ser el reflejo interno de ellos mismos, su inconsciente, que causa temor, pero también deseo, de ahí la ambivalencia de emociones que se expresan sobre el “otro”.

Estableciendo el puente entre el aspecto psicológico y el sociocultural de la alteridad, el tipo de interacción que se establezca entre los pueblos va a determinar la representación que se genere uno de otro. En el caso de los

---

<sup>79</sup> Ver el apartado 3.2 Ideal moral nahua.

mexicas, la relación que establecieron con los pueblos extranjeros generalmente fue de hostilidad, motivo por el cual les imputaron representaciones negativas que, como se ha dicho, fueron de carácter inconsciente. Sin embargo, recuerdan Páez y Ayestaran (1987:232 y 233) que el conflicto no es un criterio indispensable en la aparición de representaciones del tipo de los estereotipos, la mera conciencia de la diferencia étnica es motivo suficiente para fabricarlas; y siempre las representaciones que tenga un grupo sobre los otros se formarán con relación a las suyas (Herzlich, 1975:398). Las críticas referidas al cuerpo del “otro” entre los nahuas parten de su propia cultura: su sistema normativo y moral, por lo tanto, desde el ámbito de la represión.

### **3.3.3.1 Atavío y adorno corporal**

Los otomíes portaban cualquier tipo de vestimenta y adorno sin importar la clase social a la que pertenecieran, aspecto que violaría entre los nahuas una de las diferencias entre la nobleza y el grueso de la población trabajadora (véase Escalante, 1998:168). Las mujeres otomíes se adornaban mucho, emplumándose con plumas coloradas los pies, piernas y brazos; se maquillaban el rostro y se teñían los dientes de negro (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 962). Así como las otomíes, las mujeres mazahuas y toluacas, jóvenes y ancianas, se pintaban la cara de color amarillo o rojo, y se emplumaban los brazos y las piernas; por tal motivo, estos grupos fueron calificados de “inhábiles y toscos” (*amo ozcalia*) (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 183; 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 966).

Si comparamos la manera de adornarse de las mujeres otomíes con la descripción que se hace de las prostitutas nahuas en los documentos sahumtinos se encontrarán varias similitudes.<sup>80</sup> Se menciona que la *ahuiani* “se afeita con exceso, se pinta el rostro, se pinta las mejillas, se oscurece los dientes, se pone grana cochinilla en los dientes...” (*Códice*

---

<sup>80</sup> Estas semejanzas ya habían sido notadas por Enrique Dávalos López (1998a:60).

*Florentino*, X, 55, en López Austin, 1996:II, 276). Además, dice Sahagún (2002:II, lib. X, cap. XV, 891), la mujer pública “comienza desde moza, y no lo pierde siendo vieja”; así, las ancianas otomíes se engalanaban “todo al uso y costumbre de las mozas, y, aunque viejas, tratábanse y se vestían como mozas” (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 962).

Las normas culturales varían enormemente de una sociedad a otra, no importando que tan cerca se encuentren éstas. La sociedad otomí y la nahua, a pesar de pertenecer al mismo complejo cultural mesoamericano, demuestran ser muy diferentes en sus formas de control social y en su intensidad. De esta manera, se podría decir que la sociedad otomí mantuvo un control social más relajado que el nahua, reflejándose en el tratamiento corporal. A nivel inconsciente, o deliberadamente, los nahuas pudieron haber asimilado a la mujer otomí con la *auiani*: ambas mostraban una ausencia de templanza y pudor corporal.<sup>81</sup> La manera de lucir el cuerpo indicaba la calidad y condición de la persona.

Así como la *auiani*, la mujer nahua soltera podía mascar chicle en público, indicando posiblemente que era una mujer sexualmente disponible dentro de los términos del matrimonio, pues a diferencia de ésta, a la mujer casada se le tenía vedada tal actividad en público; igualmente, el hombre que mascaba chicle fuera del espacio privado adquiriría el estatus de sodomita o de afeminado, indicando su anormalidad sexual como en el caso de la prostituta (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIV, 89 y 90). De esta manera, bajo un mismo registro de exceso o perversión sexual podrían ubicarse la mujer otomí, la prostituta, el homosexual y el afeminado; y guardadas las proporciones, a la mujer soltera, lo que podría indicar que ésta era mejor vista en su condición de casada.

---

<sup>81</sup> Los comentarios hechos por Ramos de Cárdenas (1987:228 y 230) sobre las mujeres otomíes podrían corroborar esta hipótesis. Además del atavío compartido, el autor de la *Relación de Michoacán* señala que éstas ofrecen su cuerpo con facilidad, y desde pequeñas ya se ejercitan en los placeres de la carne (véase la nota 79).

Si los otomíes fueron criticados por los mexicas en cuanto a su vestido y adorno, éstos no salen totalmente librados por los acolhuas. Pomar (2000:194) menciona que los “hombres de linaje [acolhuas] y todos los oficios de dignidad y el mismo rey y los *tequihuaque*” mantenían una sobriedad en su vestido, portando sólo mantas blancas si no era día de fiesta, a diferencia de los mexicas, tlaxcaltecas y huexotzincas que siempre “andan arreados [ataviados] a la soldadesca y fanfarronamente”.

En el caso de los cuextecas, como ya se había hecho mención, fueron criticados por practicar la perforación de la ternilla para insertar un canutillo de oro y atravesarlo por medio de una pluma roja; y también por limarse los dientes y oscurecérselos (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 969). El primer rasgo entra en total contradicción con los ritos de ascensión nahuas. Cuando el *tlatoani* mexica ascendía al poder, uno de los ritos que lo confirmaban era la horadación del séptum, orificio por el que se introducía un canutillo delgado de oro (*acapitzactli*) para luego atravesarlo con una piedra fina (una *teoxiuhcapitzalli* o una *yacaxihuitl*) (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. LXI, 271, cap. LXIX, 320 y 321 y cap. LXXXII, 395). Por actos de valentía y ascensión militar se practicaba el mismo rito; incluso a los derrotados de otros pueblos, tras haber demostrado gran valor durante la batalla, como fue el caso de los chalcas al ser vencidos por los mexicas, les ejecutaban tal práctica, demostrando la igualdad de valor entre el vencedor y el vencido (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XVII, 202, cap. LII, 459 y 460; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXVI, 99).

Los habitantes de Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula, igualmente nahuas, solían practicar el mismo rito para ascender al rango de *tecuhtli* (Mendieta, 2002:lib. II, cap. XXXVIII, 285). Los gobernantes comarcanos de Cholula iban a esta ciudad a reconocer obediencia a Quetzalcoatl; después de ofrendarle bienes preciosos, los metían en una capilla en la cual eran señalados horadándoles las orejas, la nariz o el labio inferior, según la distinción poseída (Rojas, 1985:130 y 131). En Quauhtinchan, el *tlatoani* también era

entronizado a través de la perforación de la ternilla (HTCH, 1989:fol. 43v., párr. 359, 219). En la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1989:lám. 21r.) (fig. 27) se observa una escena de este rito de poder, así como en el *Códice Nuttall* (2006:lám. 52, 37) (fig. 28), pues tal práctica también era común entre los gobernantes mixtecos.



Fig. 27 HTCH, lám. 21r



Fig. 28 Códice Nuttall, lám. 52

Y fue tanta la aversión que sintieron los mexicas sobre esta costumbre cuexteca, que se narra que cuando los primeros, durante el gobierno de Ahuitzotl, combatieron a los segundos por haber ayudado a los de Metztitlan, a manera de escarmiento, los presos huastecos fueron llevados a Tenochtitlan jalados por unos cordeles que atravesaban los agujeros que tenían en su nariz, y así iban en hilera ensartados. Las hijas de los cuextecas y los niños, que no tenían la nariz horadada, los sujetaron del cuello (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XLII, 390; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. LXV, 297).

Dependiendo del contexto cultural, una misma seña física puede ser significada de formas muy distintas, valorizada o desvalorizada, dependiendo de sus portadores. Si un nahua tenía la ternilla perforada simbolizaba honor, valentía, estatus y poder entre los suyos; pero si el mismo rasgo señalaba a un cuexteca, era considerado un signo de desagrado, incluso ofensa. Tanto

les impactó esta característica física en los cuextecas, que la dejaron plasmada en los glifos toponímicos que tenían que ver con ellos y en su propia persona (figs. 29, 30 y 34; también véanse las figs. 20 y 21).



Fig. 29 *Tira de la Peregrinación*, Cuexteca Ichocayan



Fig. 30 *Códice de Xicotepec*, sección 10, cuexteca siendo sometido por un mexica, en Stresser-Péan, 2006:36

Se debe enfatizar que las críticas lanzadas por los nahuas contra los grupos étnicos parten desde su propia cultura. Si un determinado rasgo del “otro” extranjero violaba las jerarquías sociales nahuas éste iba a ser criticado, de tal manera que las faltas señaladas eran profundamente etnocentristas y, además, partían desde la nobleza. Si el atavío y la perforación de la ternilla eran signos que conformaban la identidad de un “nosotros” noble, y que sólo los reclamaban para ellos, los mismos signos debían ser excluidos de un “ellos” representado por los otros grupos -y que también incluía a los *macehualtin*-, principalmente si éstos los utilizaban sacándolos del contexto en el que los habían situado los nahuas; de esta manera, los mixtecos no fueron vituperados por practicar la horadación del séptum, pues formaba parte de los ritos de ascensión del gobernante al poder, como era el caso de los *tlatoque* tenochcas.

Otro de los defectos cuextecas, según los nahuas, era el tratamiento que le daban a sus dientes: los afilaban, semejando semillas de calabaza, y los oscurecían de rojo o con la yerba *tlamiaualli* (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 185 y 186). La práctica de la mutilación dentaria fue común en la Huasteca durante el posclásico; y a partir de un estudio osteológico de entierros de Tantoc, San Luis Potosí, Mireya Montiel (2004:109 y 114) concluye que fue efectuada principalmente por el sexo femenino con fines estéticos (fig. 31); asimismo, las figurillas femeninas huastecas generalmente son representadas con este rasgo<sup>82</sup> (figs. 32 y 33) (véase Stresser-Péan, 2006:35 y 37; Fuente, 2006:53), y, a juzgar por estas figurillas, tal parece que el oscurecimiento de los dientes también fue una práctica propiamente femenina. El tatuaje corporal fue otro de los rasgos que identificaba el cuerpo cuexteca masculino y femenino, como lo atestiguan las representaciones pictóricas y las figurillas femeninas (figs. 34 y 35).

Posiblemente el tratamiento dental cuexteca fue visto con desagrado por los nahuas y, en específico, por los mexicas, porque también los asemejaba, como en el caso de las otomíes, con las *auiani*, por lo menos en la práctica del oscurecimiento de los dientes, que era propiamente femenina.

---

<sup>82</sup> A diferencia de la información que nos aportan los entierros y las figurillas, Irad Flores (2007:131) observa que en la escultura huasteca la mutilación dental sólo quedó plasmada en esculturas masculinas.



Fig. 31 Ejemplar femenino de Tantoc con mutilación dentaria, en Montiel, 2004:143



Fig. 32 Figurilla femenina de Tanquián, S.L.P., con mutilación dentaria, MNA, posclásico tardío, en Stresser-Péan, 2006:37



Fig. 33 *ídem*



Fig. 34 Cuexteca con pluma que atraviesa el séptum y tatuajes corporales, *Códice Florentino*, 1979:lib. IX, cap. XVI, fol. 50v.



Fig. 35 Figurilla femenina cuexteca con busto desnudo tatuajes corporales y dientes limados, Vista Hermosa, Tamaulipas, en, Stresser-Péan, 2006:35)

### 3.3.3.2 Sexualidad y cuerpo

Una de las críticas más severas hechas a los cuextecas fue su desnudez, la cual está asociada a la embriaguez en la cosmovisión nahua. Esto se ejemplifica en un mito donde Cuextecatl, dios epónimo de los cuextecas, es el protagonista. Se narra que una vez que el pulque fue hecho, invitaron a los dirigentes y ancianos, y entre ellos estaba presente Cuextecatl. Les ofrecieron pulque y cada uno tomó cuatro tazas, pero éste tomó cinco, con lo cual se emborrachó y arrojó su *maxtlatl* en frente de la gente, quedando desnudo. Debido a la vergüenza decidió abandonar la tierra y se llevó consigo a su linaje. A partir de ese momento, los cuextecas imitaron de su dios la embriaguez y la desnudez; y por causa de la primera, los cuextecas andan como si estuvieran comiendo siempre *mixitl*, *tlapatl* (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 975 y 976; López Austin, 1985b:312-314), como locos, debido a la intoxicación provocada por tales psicotrópicos.

La narración anterior no sólo explicaba los comportamientos (faltas) más ejemplares atribuidos a los cuextecas: la desmesura, la desnudez, la locura y la embriaguez -que era la causa inicial de las demás-, sino que también constituyó una lección moral en la sociedad nahua. A quien no entendía (*amo mozcalia*), que vivía como embriagado se le decía: “es la imagen del Cuextecatl ¿Acaso has bebido cinco pulques? Bebió cinco pulques. Porque no sólo tomó cuatro, se acabó cinco pulques” (*Códice Matritense*, fol. 194v., en León-Portilla, 1965:29; véase también López Austin, 1985b:314).

En un *huehuetlatolli* se describen las actitudes de la persona que no obedecía ni llevaba una buena relación con la gente, cuyo estado era como el de aquél que andaba comiendo *mixitl* y *tlapatl* y bebiendo pulque, aquellas actitudes propias del loco, propias del cuexteca: “se golpea la nuca, cuelga los hombros, levanta las espaldas, llama a voces, grita” (García Quintana, 1974:155).

Se observan otras implicaciones del relato anterior: el simbolismo del número cinco; para exponerlo presentaré otro mito que tiene estrechas ligas con el anterior. Análogo pasaje al del Cuextecatl es el relatado en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:9 y 10) referente a la embriaguez de Quetzalcoatl y el posible incesto cometido con su hermana, Quetzalpetlatl. Ante la negativa de Quetzalcoatl de hacer sacrificios humanos, Tezcatlipoca, Ihuimecatl y Toltecatl se concertaron para hacer que dejara a su pueblo; dijeron: “Hagamos pulque; se lo daremos a beber, para hacerle perder el tino y que ya no haga penitencia”.

Ihuimecatl y Toltecatl llegaron con el pulque que habían preparado a la casa de Quetzalcoatl, en Tollan; le dieron quelites, que comió, y la bebida. Ante su insistencia en hacerlo beber, Quetzalcoatl quebrantó su ayuno, bebiendo hasta cinco tazas de pulque. En tal estado de ebriedad, el gobernante tolteca ordenó a sus sirvientes que le trajeran a su hermana mayor, Quetzalpetlatl, quien hacía penitencia en Nonohualcatepec. Al llegar al lugar, le dijeron: “Señora, hija mía, Quetzalpetlatl [...], te aguarda el

sacerdote Quetzalcoatl. Vas a estar con él [...]. Y cuando vino a sentarse junto a Quetzalcoatl, luego le dieron cuatro raciones de pulque y una más, su libación, la quinta”. Al amanecer, los hermanos ya no hicieron penitencia, mientras que Quetzalcoatl, lleno de culpa, exclamó: “¡Desdichado de mí!”.

La diferencia entre el número cuatro y el cinco era abismal. El primero se encontraba todavía en los límites de la moderación. Los ancianos de cincuenta años, que por su edad se les estaba permitido beber pulque para calentarse, debido al enfriamiento de su sangre, podían ingerir hasta cuatro tazas sin conseguir emborracharse (Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXX, 262); pero una taza más de pulque automáticamente resultaba en embriaguez.

El excesivo número cinco<sup>83</sup> (véase Nicholson, 1991:168), aplicado al número de tazas de pulque bebidas en los dos mitos precedentes, la embriaguez en sí misma, son la causa de la violación del principio de moderación nahua que propicia la transgresión sexual: Cuextecat<sup>84</sup> se desnuda; Quetzalcoatl comete (posiblemente) incesto, provocando en ambos la huida.<sup>85</sup>

También el cinco caracteriza a Macuilxochitl y los demás dioses de la voluptuosidad, quienes son representados con una mano en la mejilla,<sup>86</sup> además de que el nombre de algunos de ellos está conformado con dicho dígito, como Macuilcuetzpalin y Macuilotchtli (Seler, 1980:II, 76). Seler (*ídem*) explica que el “número [cinco] significaba para los mexicanos aquello que rebasaba el sagrado número “cuatro”, el de los puntos cardinales: es decir, aquello que rebasaba lo normal”.

---

<sup>83</sup> Para los tarascos, el número cuatro constituiría el exceso (*Relación de Michoacán*, 1989:segunda parte, cap. XXI, 124, cap. XXVI, 154).

<sup>84</sup> Para Eduard Seler (1980:II, 109), Cuextecatl es el “prototipo de la intemperancia y la impudicia”.

<sup>85</sup> Para un estudio sobre el papel de la ebriedad en los mitos nahuas antiguos véase Guilhem Olivier (2000a), “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”.

<sup>86</sup> En el apartado 2.3 Lo monstruoso divino, se mencionó que Xolotl, en la advocación de Nanahuatzin, comparte la pintura facial de Macuilxochitl -una mano sobre la boca-, aspecto que pone en evidencia la relación entre el exceso sexual y la anormalidad física, dos aspectos de lo monstruoso.

Estos dioses simbolizan, continúa el estudioso alemán, “la excesiva entrega al placer, las inclinaciones pecaminosas, así como a los castigados por sus excesos, muy especialmente a aquellos que son castigados con enfermedades venéreas” (*ibid*:76 y 77). Macuilxochitl penaba a los que violaban el ayuno sexual mandándoles enfermedades en los órganos sexuales (Sahagún, 2002:I, lib. I, cap. XIV, 90).

Otro episodio más en el que se muestra la exuberancia del cuexteca, ocupando su desnudez un papel relevante, es el de la aparición del Tohueyo en Tula. Apostado en el mercado, en frente del palacio de Huemac, se puso a vender chiles sin vestido alguno; al verle el falo la hija del gobernante tolteca, lo deseó y enfermó (Sahagún, 2002:I, lib. III, cap. V, 312; León-Portilla, 1959:101; 1980:377).<sup>87</sup>

Me detengo para retomar algunas ideas sobre la desnudez entre los nahuas que fueron expuestas al final del apartado sobre los *michoaque*,<sup>88</sup> donde se comentaron dos hipótesis -que se encuentran relacionadas entre sí- sobre la atribución de faltas sexuales en los extranjeros por los nahuas: 1) la relación de conflicto que establecieron los mexicas con los michoacanos y cuextecas -también yopis- propiciaron la fabricación de representaciones sociales negativas sobre éstos -como la desnudez-, pero el conflicto no es indispensable en la producción de representaciones, la diferencia cultural también permite su construcción. La alteridad étnica fue vista con desagrado y aversión por los nahuas, y al ser calificada a partir de sus propios parámetros culturales, aquella chocaba con sus códigos sociales y morales.

2) El carácter inconsciente de la cultura se vislumbra en sus instituciones y demás hechos sociales; el mito, el rito, la representación social y la alteridad, entre otras construcciones, son buen ejemplo de tal carácter. Una parte del inconsciente está conformado por material reprimido, el cual puede cristalizarse como hecho consciente mediante determinadas creaciones

---

<sup>87</sup> Véase el apartado 4.6 Socialización del extranjero..., donde se ofrece una interpretación de este episodio.

<sup>88</sup> Véase el apartado 3.1.8

culturales, como las anteriores. Si observamos que la desnudez es un tema constante en la representación del extranjero y en el mito,<sup>89</sup> podemos considerarla como un elemento que ha sufrido represión por parte de la sociedad nahua, pero que ha logrado permanecer en ella a través de tales expresiones.

La represión del deseo no implica su anulación, más bien la desviación de su fin, por consecuencia, estimula su aparición en la cultura pero de forma subrogada y enmarcada dentro de lo permitido (véase Aguado, 2008:95). Esto es, el deseo de una sociedad es desviado de su propia satisfacción para canalizarlo en creaciones culturales (sublimación), por eso es posible observar sus huellas. Los temas sexuales, en general, son los que mayormente sufren represión, deviniendo inconscientes y desconocidos, por tal motivo pueden ser depositados en el “otro” extranjero o el “otro” divino - también en la alteridad monstruosa y la interna-, porque representan aquello íntimo y negado -de carácter inconsciente- de la sociedad que los fabrica. De igual manera, la embriaguez sufrió represión entre los nahuas porque provocó un estado en el que el sujeto expresaba sus pulsiones inconscientes como la desnudez, la locura o el incesto,<sup>90</sup> las cuales atentaban contra el orden social y cósmico. Por lo tanto, la figura de la embriaguez también fue imputada a determinados extranjeros, identificando su naturaleza excesiva, con lo cual se oponían al ideal de moderación tan proclamado por los nahuas.

El actor principal de la transgresión sexual siempre es el cuerpo. Él es el portador de la misma pero también sobre el que se infringe el castigo ante tal falta. En el caso del cuexteca -más adelante veremos el del otomí-, su cuerpo fue imaginado como una marca permanente de transgresión para los nahuas, pues éste expresaba los comportamientos inhibidos, propiamente

---

<sup>89</sup> Véase la nota 31 del presente capítulo.

<sup>90</sup> Durante su estancia entre los otomíes, Jacques Galinier (1997:70) se percató de que bajo los efectos del aguardiente, los temas que dominaban las conversaciones de los hombres - amigos suyos- eran el sexo y la muerte. Freud (2000:145) señaló que la cultura se erige bajo la prohibición de esos dos temas (véase el apartado 1.1.5 La manifestación de la alteridad o su elaboración cultural).

anormales de su sociedad. Su cuerpo semejaba al del loco, el impúdico y el borracho, personajes que por su propia condición se despojaban de las imposiciones culturales.

El ejemplo de la presencia del cuexteca en el ritual mexica es también fundamental para reforzar su representación como ser hipersexual, así como la asimilación del extranjero por los mexicas para desempeñar un rol determinado en su sociedad. Debido a las características que Cuextecatli heredó a los de su prosapia, entre otros aspectos,<sup>91</sup> los mexicas otorgaron a los cuextecas un papel fecundante.

En el signo *ce xochitl*, propicio para una conducta sexual anormal, los nobles bailaban algunos días por devoción a éste, y uno de los cantos que se podía entonar era el llamado *cuextecayotl* o *tlahuaca cuextecayotl* (Sahagún, 2002:I, lib. IV, cap. VII, 364), que literalmente significa “a la manera de huasteco borracho” (López Austin y García Quintana en *ibid*:III, Glosario, 1327). En este signo se vuelve a poner en evidencia la relación que existía entre la embriaguez y el exceso sexual en el pensamiento nahua y su atribución en el cuexteca, ya referidas en el mito; y es totalmente congruente que dichos aspectos se identifiquen con el signo flor, pues éste era favorable para un comportamiento desenfrenado.<sup>92</sup>

Otro claro y gráfico ejemplo es el de la fiesta de Ochpaniztli<sup>93</sup> (Durán, 2002:II, tratado segundo, cap. XV, 148-154), en la cual los cuextecas desempeñaban un importante papel fecundante, mismo que fácilmente se infiere a partir de la lámina 30 del *Códice Borbónico* (1993) (figs. 36 y 37), donde portan unos falos erectos de dimensión exagerada hechos de papel. En el centro de la lámina se encuentra la diosa Toci -el sacerdote que es su representante-, rodeada por seis cuextecas, quienes también portan su característico gorro cónico, *copilli*, y dos mimixcoas, con idéntico falo erecto al de los cuextecas, formando los ocho personajes el séquito de la diosa. Señala

---

<sup>91</sup> Véase el final del apartado 3.1.4 Cuextecas

<sup>92</sup> Véase la nota 20 de este capítulo.

<sup>93</sup> Para una amplia interpretación de esta fiesta véase Graulich, 1999:89-143.

Seler (1980:I, 122) que, con “el enorme falo que llevan simbolizan el amor sexual, el acto carnal, la fecundidad”.<sup>94</sup>

En los Primeros Memoriales se dice que en el templo de Huitzilopochtli, Toci ejecutaba el rito llamado *macuexyecoaya* (*sic, mocuexyecoaya*). Con apego al verbo *yecoa.nite*, “hacerlo ael, o aella” (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 34v.), “tener relaciones carnales con alguien” (Siméon, 2002:178), Seler (1980:I, 122) traduce *mocuexyecoaya* como “ella deja que los huastecas cohabiten con ella”, mientras la versión de Graulich (1999:114) es “ella tenía relaciones carnales con los huastecos”, donde la palabra *cuex* se relaciona con *cuextecatl*, y Toci tiene relaciones sexuales con ellos.

---

<sup>94</sup> Los grandes falos de los cuextecas pueden tener varias lecturas, una de ellas podría ser de carácter político con repercusiones en la psique mexicana. Ésta parte de la identificación que hizo Jacques Lacan del falo con la ley (del padre), el orden. La atribución de estos falos al cuexteca se presenta como la *compensación* de una *carencia* mexicana: la falta de la ley en el territorio de aquéllos. Al no poder imponerse los mexicanos de forma duradera sobre los cuextecas, los primeros se sienten castrados, carentes de la ley, mientras que los segundos son los grandes portadores de la misma. La carencia mexicana se compensa en el cuexteca. Esto es solamente el esbozo de una hipótesis de trabajo que necesita ser valorada y contrastada con la información arqueológica, histórica y etnográfica. Agradezco a Carlos Aquino por su sugerencia. Sin embargo, no podemos pasar por alto la existencia de representaciones en piedra de grandes falos pertenecientes a la cultura huasteca (Solís, 2004:60), las cuales indicarían un posible culto a este órgano, así como la presencia de figuras masculinas huastecas en forma de pene, también en piedra, las cuales “se clavaban probablemente en la tierra para fecundarla simbólicamente” (Johansson, 2006:58). Estos nos podría indicar que las representaciones de huastecos con grandes falos de papel en la fiesta de Ochpaniztli tuvieron un correlato en la cultura material de éstos.



Fig. 36 *Códice Borbónico*, 1993:lám. 30, fiesta de Ochpaniztli



Fig. 37 *Códice Borbónico*, 1993:lám. 30, cuexteca

Una glosa que acompaña la lámina y que refiere a los cuextecas versa: “todos estos son los papas putos y que no salían del templo”. El término puto hace referencia al sodomita, aunque no se encuentra en los textos alguna referencia a este calificativo, pero por el nombre del ritual arriba mencionado que se realizaba en el templo de Huitzilopochtli, se infiere que se desarrollaba una relación sexual homosexual, real o figurada, entre los cuextecas y el portador masculino de la piel desollada de la representante de Toci, ejecutando éstos el papel activo fecundante de la diosa de la tierra (Olivier, 1992:55).

Este tipo de actos rituales, escenificando posibles relaciones carnales homosexuales, donde una de las partes era representada por cuextecas, debe de haber fomentado en los nahuas la elaboración de otras representaciones sociales de carácter sexual, que se sumaron a las que ya existían sobre lo cuexteca, conformando un complejo ideológico debidamente estructurado y articulado a la cosmovisión nahua. Comenta Muñoz Camargo (2000:78) que el pecado de sodomía “algunas provin[ci]as y regiones, lo usaban, como entre los *otomís*, *huastecas* [y] gentes de *Pánuco*, y no entre la gente mexicana ni nahuales”. Sin embargo, Ramos de Cárdenas (1987:238) señala que los otomíes “castigaban el pecado nefando con mucho rigor con la misma muerte, y, por este delito, nunca ninguno fue perdonado”. Si los cuextecas y otomíes

fueron concebidos como personajes de una sexualidad exuberante, atribuirles la homosexualidad no contradecía el conjunto de representaciones que los nahuas habían elaborado sobre ellos, las alimentaba.

Todas las narraciones sobre cuextecas, así como su descripción en el *Códice Florentino*, acentúan su desnudez, ya sea ésta de forma natural o provocada por la embriaguez. Señala López Austin (1993:81) que posiblemente haya algo de exageración en la afirmación nahua de que los cuextecas se exhibían públicamente con el pene y los testículos descubiertos. Por su parte, Stresser-Péan (2006:35) menciona que, en realidad, el hombre cuexteca usaba taparrabo y la mujer falda; y probablemente, poco antes de la conquista, ellas empezaron a llevar *quechquemitl* para aparecer en público. A propósito de esta prenda femenina, introducida por las mujeres otomíes en el centro de México (Soustelle, 1998:142), y también característica de las mujeres chichimecas, constituyó un atributo de las diosas mexicas de la fertilidad, tal como se representó en códices y esculturas (Burkhart, 1986b:113; *idem*).<sup>95</sup> Estos comentarios nos remiten otra vez a la atribución de la desnudez como una representación negativa cuexteca elaborada por los nahuas, específicamente los mexicas, para mostrar el desprecio que les tenían por su diferencia cultural y su obstaculización en el dominio duradero de la Huasteca veracruzana.

### **3.3.3.2.1 Cuerpo diferente**

Así como una parte importante de las representaciones sobre los cuextecas giraron en torno a aspectos de índole sexual, como la desnudez, la lubricidad y la voluptuosidad, los otomíes no se encontraron rezagados en cuanto a representaciones sexuales. Decían los nahuas que si el hombre otomí no satisfacía sexualmente a la mujer hasta diez veces, ésta se descontentaba y se apartaban uno del otro; igualmente, si la mujer otomí no tenía buena constitución física para tener sexo hasta ocho o diez veces, el

---

<sup>95</sup> Véase la nota 14 de este capítulo.

hombre se descontentaba y se separaba de ella (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 964).<sup>96</sup> A propósito de dicha información, comenta López Austin (en Galinier, 1990:prefacio, 8) que “No se sabe si [tal contenido] nace del desprecio o de la envidia nahua”.

Con base en la hipótesis que retomo de Julia Kristeva (1991:233): el “otro” es el inconsciente de uno mismo,<sup>97</sup> y que aplico a las representaciones que fabricaron los nahuas sobre los no nahuas, el comentario anterior proporcionado por Alfredo López Austin es muy atinado para resaltar el mecanismo de la proyección de lo reprimido. Es así que, se puede sugerir que una de las figuras más notables que se hallaba en el inconsciente nahua era la del exceso sexual, el cual los otomíes, al ser alteridad, tienen la posibilidad de expresarlo, en oposición a los nahuas, quienes se diferenciaron étnicamente de otros grupos al establecer la moderación y el autocontrol por ideales propios.

Una parte del material inconsciente está conformado por aquellos contenidos que atemorizan, pero que, a su vez, despiertan placer, y la cultura sabe identificarlos muy bien. El deseo sexual desenfrenado trató de ser contenido entre los nahuas, por lo que se adujeron varias consecuencias dañinas al ser llevado a la práctica, básicamente reflejadas en el deterioro de la salud, la cual podía recaer de tal manera hasta conseguir la muerte de la persona lasciva.<sup>98</sup> Las ideas de la salud y la enfermedad aplicadas a la sexualidad constituyeron un buen dispositivo ideológico de contención de los

---

<sup>96</sup> En el mismo tono, Ramos de Cárdenas (1987:228 y 230) dice de los otomíes que “en la lujuria son muy cálidos, así mujeres como hombres, dándose las mujeres muy fácilmente. Son amiguísimas de negros y mulatos y de los de su generación, y, cuando alguno de éstos les pide su cuerpo, responden: -“Tú lo sabes” [...]; [y] de menos que diez años, se ejercitan en este vicio”. Ramos asienta: “el más grave pecado tienen ellos, que es el de la carne”. Como se sugirió en el apartado 3.1.1 Otomíes, es posible que Ramos de Cárdenas escribiera su *Relación de Querétaro* teniendo en mente los estereotipos que los nahuas habían fabricado sobre los otomíes.

<sup>97</sup> Véase el apartado 1.1.3 Lo ominoso

<sup>98</sup> Si bien el hombre podía sufrir las consecuencias del exceso carnal a través de un decaimiento en su salud, en el caso de la mujer no fue así. Dos ancianas le dijeron a Nezahualcoyotl: “nunca nos hartamos [...] desta obra [el sexo]; [...] nuestro cuerpo [...] recibe todo cuanto le echan y desea más [...], y si esto no hacemos, no tenemos vida” (Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. XXI, 575).

impulsos, donde el temor al castigo, el repudio al lujurioso y la enfermedad tuvieron un papel fundamental. Sin embargo, el deseo coartado pudo desembocar en la alteridad.

Los estereotipos étnicos lanzados al extranjero se hallan en el centro de la identidad nahua, siendo el cuerpo una de las composiciones donde ésta se imprime. Por medio del cuerpo, los nahuas expresaron sus ideales culturales, autocontroles y prohibiciones. En su proceso de autodefinición también elaboraron la diferencia étnica. Mientras se definían como un pueblo caracterizado -entre otras cuestiones- por la mesura, al mismo tiempo construían al “otro” extranjero con su contraparte: la desmesura, distanciándose étnicamente de éste y reforzando su unidad interior. Así, el cuerpo fue un muy buen indicador de tales aspectos, denotando una calidad desigual en el cuerpo de la alteridad con respecto al propio, expresado también como “nuestro cuerpo” y “su cuerpo” (véase López Austin, 1993:81).

Algunos fragmentos de prédicas paternas (Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. XXI, 573) hablan de esa moderación carnal solicitada entre los nahuas como regla de oro, a diferencia de lo que se decía sobre los otomíes; sin embargo, hay que notar que la exhortación a la templanza es indicada por el padre noble a su hijo, de tal manera que al hablar del autocontrol sexual entre los nahuas debemos ser más cautos y tomar en consideración el factor de clase, aunque no se le debe descartar como un ideal de conducta generalizado, basado en el equilibrio social y cósmico, demandado en todos los estratos sociales.

Pablo Escalante (1992) ha llamado la atención sobre las diferencias entre *pipiltin* y *macehualtin* con respecto al ámbito de la moral y la sexualidad. Y en cuanto a lo anterior, menciona que, sin ser falsa la afirmación de que “para los nahuas el recato premarital y la virginidad eran muy importantes, y que las licencias antes del matrimonio y el adulterio estaban muy severamente castigados, muchas veces con la pena de muerte”, resulta ser una visión parcial (*ibid*:33 y 34). Entre la gente del pueblo, el

adulterio no siempre podía ser castigado<sup>99</sup> y el matrimonio entre jóvenes amancebados era común,<sup>100</sup> por lo que entre los *macehualtin* “la norma parece haber sido la tolerancia y la aceptación de las inclinaciones espontáneas, poniendo a éstas un límite sólo para preservar el orden comunitario” (*ibid*:34).

La represión de la vida sexual de los jóvenes *pipiltin* en el *calmecac*, contrastaba con la permisividad con que era ejercida por los *macehualtin* en el *telpochcalli*, quienes “tenían sus amantes, de a dos, de a tres. Quizá una la tiene en casa; quizá las otras están dispersas” (Sahagún, *Códice Florentino*, lib. III, en López Austin, 1985d:17). Esta diferencia se puede explicar con base en “una moral de prestigio y un fortalecimiento anímico” (López Austin, 1993:82). Los nobles justificaban su posición de poder frente al hombre común mediante la estricta contención de los comportamientos, la cual los hacía personas aptas para el gobierno y puestos públicos; en oposición a los hombres del pueblo, quienes tenían más libertades pero una capacidad limitada para ciertas actividades, como la de regir (véase *ibid*:83). Con base en el mismo criterio del autocontrol de los impulsos, el extranjero -referido al otomí, aunque se podrían incluir a otros, como el cuexteca- también fue descartado para ocupar puestos de gobierno debido a su naturaleza impulsiva<sup>101</sup> (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XX, 110; 2002:II, lib. VI, cap. XX, 568). Como ya se ha mencionado,<sup>102</sup> es posible concebir una asimilación entre el *macehualli* y el extranjero centrada, entre otros aspectos, en el ejercicio despreocupado de la sexualidad -este argumento se matizará más adelante-, argumento ideológico utilizado por los nobles para distanciarse de ellos y justificar su condición.

---

<sup>99</sup> En el *Códice Florentino* (Sahagún, 1969a:lib. VI, cap. 41, 228) se registra un dicho que refiere a la costumbre del encubrimiento y la complicidad entre los miembros de la comunidad, en los casos en que se cometían algunos delitos como adulterio o concubinato. Véase su traducción al español en Escalante, 1993:103.

<sup>100</sup> Véase el *Códice Carolino*, 1967:26

<sup>101</sup> Véase el apartado 3.2.1.3 Hablar

<sup>102</sup> Véase la última parte del apartado 3.2.1.3 Hablar, el 2.6.6 Monogamia/poligamia, y el final del 3.2.1.4 Comer

La otra explicación, llamada animicofisiológica por López Austin (1993:83), tenía que ver con el *tonalli*, de cuya fuerza dependía en gran medida el poder del gobierno, pero que perdía vigor con las relaciones sexuales; por tal motivo, se creía que mediante la castidad de los jóvenes *pipiltin* éstos podrían adquirir una fuerza anímica sobre los macehuales. Ya posteriormente, su posición privilegiada no los excluía de una activa vida sexual.

A partir de los *huehuetlatolli* se infiere que la relación sexual entre los nobles debía estar enmarcada en el matrimonio y ser caracterizada por la templanza; asimismo, la espera del apetito sexual en los varones fue exigida hasta que ya se hubieran convertido en un “hombre perfecto y recio”; se le amonestaba al joven diciéndole: “No te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer; no te hayas a manera de perro en comer y tragar lo que le dan, dándote a las mujeres antes de tiempo” (Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. XXI, 573).

Las consecuencias por efecto de la delectación carnal frecuente no sólo se reflejaban en el cuerpo, sino que la convivencia con la gente también se trastornaba (*ibid*:574). Los nahuas utilizaron la carne de *mazacoatl*<sup>103</sup> (“serpiente-venado”) como afrodisiaco, cuyo consumo debía ser cuidadoso pues, los que la consumían en exceso, mantenían siempre el pene erecto y eyaculaban continuamente, hasta morir por ello (Sahagún, 2002:III, lib. XI, cap. V, 1044). De acuerdo con los informantes nahuas, todo aquel que comiera la *mazacoatl* inmoderadamente podría tener relaciones sexuales con cuatro, cinco o quizás diez mujeres, cuatro o cinco veces con cada una (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XXII, 125 y 126). “Y los que esto hacen mueren porque se vacían de toda la sustancia de su cuerpo y se secan, y se mueren desechos y chupados” (Sahagún, 2002:II, lib. VI, cap. XXII, 580).

Aquí encontramos una diferencia entre el cuerpo del nahua, sin importar su extracción social, y el del extranjero. Aunque se mencionó que

---

<sup>103</sup> Tipo de serpiente con cuernos (Sahagún, 2002:III, lib. XI, cap. V, 1044).

éste y el macehual nahua se asemejaban cuando el noble trataba de distanciarse de ellos en términos de la costumbre de la moderación sexual, en cuanto a la relación sexual excesiva, el *pilli* y el *macehualli*, al formar parte de un mismo grupo étnico, se diferenciaban del extranjero –identificándose éste más con uno de los personajes transgresores de la sociedad nahua: el libidinoso-, pues el cuerpo nahua no soportaba una actividad sexual tan intensa como sí lo podía hacer el cuerpo del otomí. Dependiendo de los intereses nobles, la alteridad podía desplazarse y agrupar a más o menos gente, acentuando una diferencia clasista y étnica, o, por otro lado, solamente étnica.

La relación sexual en exceso, indicada con el número cinco, podía causar la muerte, y posiblemente en la alusión a tener actos carnales hasta con diez mujeres se estaría comparando al lujurioso con el otomí. En principio, el cuerpo del nahua no aguantaba tener múltiples contactos carnales, y sólo bajo los efectos de un afrodisiaco podía conseguir una erección y eyaculación constante, pero a costa de la muerte. En contraste, el otomí lo podía hacer en condiciones normales sin haber ningún tipo de repercusión de por medio. El cuerpo respondía de diferente manera frente a la frecuencia del acto sexual.

La sexualidad y la cosmovisión nahua, reflejadas en el cuerpo, establecieron una forma de distinción étnica, asignando posiciones diferentes en el cosmos. Mientras que los mexicas pudieron estar ligados a la parte masculina superior del cosmos, los otomíes estarían ubicados en la parte femenina, nocturna, inferior y sexual (Dávalos, 1998b:99). El pueblo del Sol contrastaría con el pueblo de la Luna.<sup>104</sup>

Para el caso de los teenek, actuales huastecos, ellos señalan que el cuerpo de los mestizos, cuerpo de alteridad, es diferente al suyo porque los primeros son más vulnerables a ciertas enfermedades y viceversa. Mientras los teenek sufren de diarrea, calentura, paludismo y tosferina; los mestizos

---

<sup>104</sup> Véase López Austin, en Galinier, 1990:epílogo, 8 y 9

padecen homosexualidad, sida, cáncer, diabetes y colesterol (Ariel de Vidas, 2004:s/n).

En época prehispánica, la atribución de una sexualidad desenfrenada fue claro indicador de alteridad, como entre los pueblos indígenas actuales la antropofagia es visible signo del “otro”. De los diferentes “otros” entre los teenek, sus primos potosinos, especialmente los que viven en Tancanhuitz, son conocidos por comerse a la gente, por lo tanto, asociados a los seres del inframundo (Ariel de Vidas, 2003:375 y 378). El imaginario tepehua concibe a la *Tijasdakanidakú*, una anciana desnuda que vive en el cerro y que come niños (Williams, 1972:110 y 112); igualmente, los gigantes de los poblados nahuas de San Miguel (Fagetti, 1995:79) y Pajapan (García de León, 1969:296) practican el canibalismo.

Sin embargo, la antropofagia también fue imputada en época precolombina, como lo vimos en el capítulo anterior. Además de los gigantes, la mujer fue señalada como un ser caníbal del hombre, situación que refleja el miedo y la experiencia ominosa que vivía el segundo frente a la otra mitad de la población, como se verá en el capítulo siguiente.<sup>105</sup> Asimismo, Chimalpain (1991:89) narra que los chalca acxoteca les temían mucho a los xochteca, olmeca, quiyahuizteca y cocolca, pues éstos “eran poseedores del nahual de la lluvia, poseedores del nahual de la fiera, que viajaban al interior de las nubes para ir a comer gente allá por Chalco”.

Señala Alberto Cardín (1994:77 y 78) que las razones para atribuir el canibalismo al “otro” se encuentran en el profundo etnocentrismo de los pueblos, que suelen implicar el monopolio de la idea de humanidad para los miembros de su grupo; y en el terror que genera el extraño. De esta manera, extrañeza, acusación de malignidad y canibalismo están unidas, y aparecen unas veces en relación con la distancia espacial -mientras más lejos se encuentren los pueblos de aquel imputador de representaciones, más salvajes serán- y otras con la proximidad amenazante -aquéllos al interior de la

---

<sup>105</sup> Véase el apartado 4.7 Miedo al otro interno

cultura de carácter siniestro, como la mujer- (*ibid*:79, 81 y 82). Las transgresiones sexuales y las relacionadas con la muerte son las más propensas a ser proyectadas en los “otros” debido a la prohibición cultural que se ha ejercido sobre éstas.

Pasando de una alteridad a otra, el cuerpo cuexteca, junto con el de otros grupos, también implicó una calidad diferente al del nahua. Algunos factores que lo determinaron fueron la lengua y la proximidad entre los pueblos, la cual debe ser considerada más en términos culturales que geográficos, tomando siempre como centro la capital tenochca. Los cuerpos cuextecas, *michoaque*, *yopitzincas* y los de las costas de Oaxaca no eran ofrecidos en sacrificio por los mexicas debido a su condición de extranjeros, como sí lo fueron los cuerpos de los grupos nahuas. Esto refiere a “la *humanidad* muy insuficiente de los pueblos que están más allá de las fronteras del mundo náhuatl”, en oposición a los “hombres verdaderos” que son “auténticamente sacrificables”: los nahuas, en razón a su identidad común con los mexicas (Baudot, 2004:63 y 64).

Se decía que al dios de los mexicas, Hutzilopochtli, no le gustaba la gente de “lengua extraña y bárbara”, así como no le eran “gratas las carnes desas gentes bárbaras, tiénela en lugar de pan baço y duro, y como pan desabrido y sin saçon”. A diferencia de éstos, los habitantes de Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Atlixco, Tliliuhquitepec, Tecoaac, Itzucan y Zacatlan, todos de filiación nahua, eran tenidos por Huitzilopochtli por “pan caliente que acaua de salir del horno, blando y sabroso. La causa es, porque están cerca...” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXVIII, 288; también Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXXIX, 163 y 164). Y ninguna carne le agradaba más a que la de ellos (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXVIII, 289).

El pasaje anterior es utilizado por Georges Baudot (2004:59, 61, 63 y 64) para hablar de una conciencia de “alteridad cosmogónica”, vinculada a una identidad *mexicatl* que se finca en la noción de auténtica humanidad. Al ser los mexicas los fundadores del Quinto Sol, y Nanahuatzin el que se

sacrificó para transformarse en él, se reafirma la identidad étnica y cultural nahua, presentándose como los detentadores de la nueva era. Por tal motivo, el sacrificio fundador del último Sol debe ser continuado por los hombres que, de alguna manera, toman el relevo de los dioses, tarea cósmica que está concedida exclusivamente a los nahuas, quienes “guardan en su más profunda intimidad la armonía suprema y la comparten consustancialmente con el creador mismo”: Nanahuatzin.

A través del mito<sup>106</sup> del Quinto Sol, *Nahui Ollin*, los diversos grupos nahuas fueron dotados de una identidad étnica común que rebasa las fronteras grupales y se proyectaba al cosmos, observada durante el rito del sacrificio humano a Huitzilopochtli. Sin embargo, hay que recordar que la identidad es movable. El mito de la creación del último Sol, que afirmaba una relación estrecha entre los diferentes grupos nahuas, no impidió que se establecieran campañas de conquista entre ellos, parcializándose las identidades nahuas al momento del conflicto político y militar. Si bien los mexicas y tlaxcaltecas compartían una identidad étnica y cultural, era tal la enemistad que había entre ellos que nunca entablaron relaciones de parentesco (Muñoz Camargo, 1998:143; Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. LXXXII, 301).

Ahora centraré la atención en la relación que se establece entre la comida, el sacrificado y la divinidad que es alimentada. Las maneras de la alimentación de los dioses no eran sino la proyección de las formas humanas de comer. Así como lo máspreciado de la comida eran las tortillas de maíz calientes recién sacadas del comal (Pomar, 2000:197), las víctimas de sacrificio destinadas a la nutrición de los dioses fueron comparadas con éstas (Durán, 2002:I, cap. XXVIII, 287) en el México central, o bien, con tamales para los mayas del clásico (Olivier, 2007:11); y, al ser calientes, eran más fáciles de digerir (Pomar, 2000:197).

---

<sup>106</sup> Véase lo que se comenta sobre el mito con respecto a las relaciones establecidas entre los grupos étnicos en el apartado 3.3 Oposiciones esenciales...

Misma razón aplicó con los dioses. Éstos demandaban que su comida fuera reciente y no añeja, hecho que estaba en relación con la proveniencia de los futuros sacrificados (*ídem*), cuyas provincias debían ser cercanas al centro de México para que el trayecto fuera corto y no se enfriara la carne sacrificial. Una vez que los soldados eran cautivados, se convertían en comida caliente para el dios, y mientras menos se enfriara, esto es, mientras menor fuera la distancia que recorriera para llegar al lugar del sacrificio, mejor alimento era para él. Esto se debía a que las divinidades se alimentaban del humo que salía de las viandas calientes, el cual llegaba hasta la nariz de las representaciones materiales de aquéllos<sup>107</sup> (Motolinía, 2007:tratado I, cap. 9, 59; Torquemada, 1976:III, lib. VII, cap. IX, 154).

Aunque las explicaciones de la preferencia sacrificial se dan a partir de la lengua, la distancia y la forma de alimentación, es posible que también exista una oposición de naturaleza caliente y fría entre los mexicas, y nahuas en general, y los extranjeros de lengua diferente, que repercute en la práctica sacrificial, pero que no es tan radical como para impedir que un cuexteca sea sacrificado. Esta oposición, a su vez, está en relación con los criterios de centro y periferia. Las personas del centro son de naturaleza caliente, que corresponde a la Cuenca de México, específicamente Tenochtitlan y Tetzaco, pero que se hace extensible a los pueblos nahuas del Altiplano central; mientras que las personas de la periferia son de naturaleza fría, pero la condición esencial para que la periferia realmente lo sea, es que la lengua que hablen no sea náhuatl, sino popoloca. Entre los mixtecos, la casa y la milpa, similares a un cuerpo humano y de naturaleza caliente, representan su identidad campesina; en oposición, el monte es frío, representando la alteridad (Katz, 1990/91:47). Y para muchas sociedades, señala Esther Katz (*ídem*), “el “otro” es parte del ‘otro mundo’”.

---

<sup>107</sup> La manera en que se alimentaban los dioses se asemeja a la de los *aatslaabtsik*, una raza monstruosa que, según los teenek, sólo se alimentaban del vapor que salía de los alimentos debido a que no podían defecar, pues tenían tres pies y el tercero ocupaba el espacio entre las dos piernas de la gente ordinaria (Ariel de Vidas, 2003: 216 y 219). Este dato pone de manifiesto la alteridad de la divinidad frente al ser humano.

Otro aspecto que conforma el centro mexicana, y del cual participan todos los nahuas, es el corazón: centro corporal (véase López Austin, 1996:I, 219) y simbólico por excelencia, el cual puede intervenir en la elección del sujeto sacrificial. Sugiero que el corazón nahua era concebido como diferente con respecto al de los extranjeros de lengua no náhuatl: era caliente y correspondía al centro, atributos deseados por Huitzilopochtli; a diferencia del corazón extranjero -y todo su cuerpo-, que era frío, señalando tal condición debido a su lejanía, pero que remitiría más a una concepción de cuerpo diferente. Uno de los rasgos que representa el centro entre los nahuas de Amatlán, en el norte de Veracruz, es el corazón (Sandstrom, 1996:163).

Tal como se expuso en el apartado 3.1.4 que versa sobre los cuextecas, la traducción general del nombre *tohuenyo*, entre otros aspectos, los ha considerado como seres sacrificiales por excelencia por los mexicas. Aunque no se puede negar que los cuextecas fueron sacrificados en Tenochtitlan en eventos importantes, tampoco se podría afirmar de manera rotunda que fueran las víctimas predilectas de los mexicas. A continuación presentaré datos que apoyan ambas visiones.

Habiendo sido conquistadas las provincias de Cuextlan y Tochpan durante el gobierno de Moctezuma Ilhuicamina, con los cautivos cuextecas y tochpanecas se estrenó el *temalacatl* para celebrar la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XX, 224-229; Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXIX, 112, y cap. XXX, 114-116). Para conmemorar el fin de la construcción del Templo Mayor dispuesta por Ahuitzotl, se sacrificaron gran cantidad de cautivos huexotzincas, tlaxcaltecas, atlixcas, zapotecas, cuextecas y otros enemigos (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XLIII, 399).

También narra Torquemada (1975:I, lib. II, cap. LXIII, 258) que al nunca ser vencidos los de la provincia de Cuextlan por los mexicas, cumplieron el mismo rol que los tlaxcaltecas, pues “de las guerras que con ellos tenían, traían esclavos y cautivos para sus detestables sacrificios”.

Asimismo, uno de los tributos a la triple alianza eran 20 esclavos cuextecas (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:64). Aunque el discurso ideológico señalara que los cuextecas, junto con otros grupos étnicos, no eran preferidos por Huitzilopochtli como alimento, esta divinidad no se vio tan quisquillosa al momento de ofrecerle corazones y sangre cuextecas.

A diferencia de estos datos, se encuentran otras referencias sobre la poca predilección del cautivo extranjero -de lengua no náhuatl. El ascenso militar entre los mexicas se obtenía en función del tipo de cautivos que lograban prender. Aquellos que cautivaban seis, siete o diez enemigos cuextecas o *tenime* no ascendían a los rangos militares más altos como el *tlacochcalcatl* o *tlacatecatl*, siendo solamente *yaotequihua*. Sin embargo, si cautivaban hasta cinco soldados de Atlixco, Huexotzinco o Tliliuhquitepec, ascendían al grado de capitán llamado *cuauhyacatl*, que quiere decir “águila que guía” (Sahagún, 1985:lib. VIII, cap. XXI, 113; 2002:II, lib. VIII, cap. XXI, 783; Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. LX, 252). Y si los *cuacuachictin* o los otomíes agarraban cautivos en Atlixco y Huexotzinco, “mucho más se alegra el corazón de Motecuhzoma” (Sahagún, 1985:lib. VIII, cap. XXI, 119).

Los dioses tenían preferencias por determinadas víctimas sacrificiales. En la fiesta del dios Topiltzin, los sacrificados debían de ser de Tepeaca, Calpa, Tecalli, Cuauhtinchan, Cuauhquechullan y de Atotonilco, “y no de otra nación, porque para este dios no habían de ser las víctimas de otra nación sino de las nombradas, y otras no le agradaban ni las quería” (Orozco y Berra, en Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXX, 119 y 120, nota 2).

Y así como en la institución de la guerra florida se declaró que los cautivos debían ser de las provincias de Tlaxcala, Huexotzinco y Tliliuhquitepec, entre otras, se establecieron momentos precisos del año para sacrificar a los habitantes de pueblos lejanos y extraños, como fue en el mes Tititl, donde una vez al año se entablaba combate contra Michoacan, Pánuco, Tocantepec, y otras regiones, y “de estos cautivos sacrificaban aquel día, y no

de los más cercanos, ni tampoco esclavos” (Motolinía, 2007:tratado I, cap. 7, 48 y 49).

El discurso no siempre es congruente con la práctica, aún así no deja de tener una funcionalidad. Ideológicamente, los cuextecas -entre otros- no eran sacrificados por los mexicas, aduciendo que su dios Huitzilopochtli no gustaba de su carne por considerarla fría y dura, siendo otros factores de tal hecho la lejanía y la lengua diferente del extranjero. Pero en la práctica, los cuextecas, juntos con otros grupos étnicos enemigos fueron, al igual que cualquier otro cautivo mexica, dignos de ser sacrificados, lo cual se corresponde con la propia lógica del sacrificio humano y con los medios para obtener cautivos destinados a tal práctica. Llegar a una provincia enemiga, conquistarla y no traer presos para ofrecerlos a sus dioses, sería como desperdiciar una comida que había costado muertes y padecimientos. Las estructuras ideológicas no son tan rígidas como para impedir la movilidad de la identidad y la alteridad.

Las representaciones sociales, portadoras del discurso ideológico, guían y justifican las acciones de la sociedad que las produce, así es que las representaciones sobre los cuextecas estructuraron las relaciones sociales que establecieron los nahuas con ellos. El discurso mexica sobre el cuerpo cuexteca, como no propicio para el sacrificio, se encargó de hacer más grandes las diferencias entre estos dos grupos étnicos, enfatizando la alteridad de uno de ellos. Además de una lengua y costumbres diferentes, poseer una calidad de cuerpo diferente automáticamente desplazaba a los cuextecas a la periferia del orden civilizatorio nahua. La concepción de cuerpo diferente remite a una humanidad imperfecta, pues carece de los rasgos esenciales que conforman el modelo cultural nahua. Así como los chichimecas poseen una humanidad imperfecta por no consumir maíz -hecho que los equipara con los niños que morían sin haber probado maíz y que se dirigían al Chichihualcuahco; los extranjeros no nahuas comparten ese rasgo

con los chichimecas pero por otros motivos: no hablar náhuatl y no regirse bajo el mismo sistema moral y comportamental.

### 3.3.3.3 Imagen del “otro”

En el trabajo de Stephanie Wood (2000) sobre la representación del “otro” español en códices y textos indígenas, la autora establece una serie de preguntas que constituyen el bosquejo de su metodología. Lo interesante de algunas de éstas residen en la comparación que pudiera haber entre la representación pictórica del “otro” español con el “otro” indígena, si poseen características pictográficas comunes o si se les describe de forma parecida o no. Por ejemplo, Wood (*ibid*:189) se pregunta: “¿Hay alguna semejanza entre el retrato de españoles y el retrato de indígenas de otras culturas, por ejemplo, los chichimecas o los otomís? ¿Se nota una semejanza o diferencia entre el retrato de un “otro” europeo y un “otro” indígena?”.<sup>108</sup> Aunque en ninguna parte de su texto la autora refiere a tales preguntas, éstas son sugerentes por los rasgos comunes que pudiera compartir la alteridad en general, vista por los nahuas, aunque debe notarse que ellos diferenciaron varios grados del “otro”, algunos de manera radical.

Debido a que las interrogantes que se plantea tienen que ver con la alteridad de manera general, pero aplicadas, en su caso, al español, también es posible aplicarlas al “otro” de la época prehispánica: “¿Aparecen los españoles en los códices como entidades desconocidas, como criaturas espantosas, gente que no puede hablar, etcétera, o más como “nuestros

---

<sup>108</sup> A partir de lo señalado por Stephanie Wood (2000:170, 175 y 176) sobre el contenido de las imágenes y descripciones del español en códices y textos indígenas, básicamente nahuas, en nada se asemejaron a las representaciones sociales ni gráficas que elaboraron éstos sobre los otros grupos étnicos. Por lo menos al principio del orden colonial, el español es representado como un hombre de “alta autoridad y respetado”, visión que irá cambiando durante la segunda mitad de la Colonia y que acentuará una distinción notable entre dos grupos de españoles. En el caso de Cortés, éste es representado mediante “acciones que se reservan en las pinturas indígenas para dignatarios”. Lo anterior se debe a la relación de total sometimiento que vivió el nahua frente al español, a diferencia de las relaciones políticas que estableció aquél, principalmente el mexica, con otros grupos étnicos, donde algunas de ellas fueron más equilibradas debido a la resistencia de sus enemigos acérrimos.

semejantes?” “¿Aparecen las figuras de los españoles en caricaturas o con exageración en cuanto a sus diferencias raciales?” (*idem*).

Estas preguntas pueden servir de guía para identificar rasgos pictóricos propios de la alteridad plasmados por los nahuas, o los aspectos culturales y corporales considerados desagradables para ellos, y que quisieron acentuar por medio de la representación exagerada del “otro” (véase Escalante, 2002:60 y 61). Algunos ejemplos nos dan muestra de lo anterior. Los más representativos serían las imágenes de cuextecas con el orificio perforado del séptum señalado de manera excesiva (véanse figs. 20, 21, 29, 30 y 34), indicando, de tal forma, el desagrado nahua ante tal práctica cultural, que sólo deseaban reservarse para ellos, aunque se recordará que los mixtecos también la practicaron, pero sólo entre la nobleza. Asimismo, la exaltación de su naturaleza lasciva y fecundante fue representada explícitamente a través de su semidesnudez y, como en la lámina 30 del *Códice Borbónico* (véanse figs. 36 y 37), portando falos erectos de proporciones descomunales.

Un excelente ejemplo de la deformación del “otro” es el de la lámina 75 del *Códice Tudela*<sup>109</sup> (2002) (fig. 38), donde se representa la escena de un castigo por adulterio ejecutado entre los yopis. La imagen, con rasgos deshumanizados, muestra el salvajismo de la acción. Los yopis se presentan más en un estado natural que cultural, pues aparecen desnudos, incluso mostrando el pene y los testículos; y valiéndose de su boca, uno de ellos se encarga de arrancarle la nariz al adúltero<sup>110</sup> -la adúltera ya ha sido castigada-, derramándose la sangre sobre el rostro y cuerpo del penado así como por la barba del ejecutor, quien sostiene en su boca la nariz del transgresor, figurándolo como una bestia. Tal imagen del *Tudela* corresponde con una afirmación de los informantes nahuas: los yopis eran aún peores que los otomíes (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XXIX, 187), cuya fealdad no es sólo

<sup>109</sup> Ya se había hecho mención de esta lámina en el apartado 3.1.6 *Yopime y tlappaneca*

<sup>110</sup> La mutilación de la nariz, junto con la de las orejas, fu el castigo mexicana destinado a los traidores y mentirosos; mientras que los de la provincia de Nicaragua se la cortaban a los esclavos (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. LXXVI, 288, lib. III, cap. XLI, 457).

comportamental, sino también física, la cual raya en lo grotesco y monstruoso (véase Escalante, 2002:61).



Fig. 38 *Códice Tudela*, 2002: lám. 75, yopis ejecutando el castigo por adulterio

La imagen de los yopis presenta códigos opuestos. Por un lado, muestra la esencia de la cultura; por el otro, un estado contrario a ella. El interdicto se halla en la base de la cultura (Aguado, 2008:91; véase también Lévi-Strauss, 1983:41), así como también el castigo a la violación del mismo; y precisamente en la representación pictórica se está plasmando un castigo por adulterio, esto es, se muestra la ejecución del orden cultural sobre la transgresión. Pero, de forma contraria, se puede apreciar una regresión

cultural -con base en los parámetros nahuas- en los personajes masculinos al estar despojados de vestimenta y exhibir los órganos genitales, aspecto que contraviene el pudor y la vergüenza contenidos en el principio de moderación nahua. Aunque la gente del pueblo no tuviera un conocimiento real de la apariencia de los yopis, tal representación de este grupo étnico fue más que suficiente para establecer una orientación de las actitudes, comportamientos y sentimientos nahuas frente a dicha alteridad, mismos que los ubicaban como personajes carentes de entendimiento, por fuera del modelo civilizatorio y de la concepción de humanidad planteada por aquéllos. Asimismo, reforzaba la cohesión social y reafirmaba la identidad grupal. No es difícil imaginar el temor que pudieron haber provocado en la sociedad nahua, pues las gentes de Yopitzinco también les recordaban aquel estado de salvajismo de antaño y que contradecía su cultura.

La regresión cultural está caracterizada por una falta de inhibición de las pulsiones. Dos son los temas fundamentales sobre los que se impone la cultura.<sup>111</sup> En el caso de los yopis, uno de ellos parece tomar libre causa con el fin de castigar al otro; esto es, la pulsión de muerte manifiesta en la crueldad del castigo es utilizada para sancionar una expresión sexual prohibida por su sociedad: el adulterio; pero al mismo tiempo se permite la desnudez. A fin de cuentas, los yopis son representados como personajes con un escaso control de los impulsos, titubeando los nahuas en ubicarlos entre un dentro y fuera de la cultura.

A manera de síntesis, la alteridad entre los nahuas fue representada gráficamente mediante: la exageración de rasgos físicos que indicaban una práctica cultural; la asociación con lugares -bosque y sierra-, animales -conejo y venado- u objetos -flores, con la connotación sexual- considerados como símbolos de inmoralidad; la magnificación de un órgano (pene), indicando una capacidad sobreabundante; y la deshumanización de la persona y de su acción. En el cuerpo está inscrita la alteridad, y los nahuas

---

<sup>111</sup> Sobre estos dos temas véase el apartado 1.1.5 La manifestación de la alteridad o su elaboración cultural

se encargaron de acentuarla para poder ser leída más fácilmente. En el cuerpo, señala Pablo Escalante (1996:445), los nahuas “cifrabán la diferencia”.



## **CAPÍTULO 4. EL MIEDO AL “OTRO” ENTRE LOS NAHUAS PREHISPÁNICOS**

Los marginados [y los extranjeros] están unidos [...] por la aversión, por la extrañeza [y] por el miedo [...] que la sociedad les manifiesta.

Bronislaw Geremek, “El marginado”, p. 389

Antes de comenzar con la exposición de esta última parte quiero explicar su justificación. Ciertamente en la esencia del fenómeno de la alteridad se halla el miedo -así como el deseo- que sustenta su fabricación, miedo que es provocado por la diferencia y lo ominoso del “otro”. Esta íntima relación entre el miedo y el “otro” es asentada desde el primer momento de esta investigación: en su título. Sin embargo, podría pensarse que, a partir del nombre de este último capítulo la emoción ha sido disociada de su objeto y trasladada hasta el último lugar, pero no es así. Si bien algunos de los datos que presentaré a continuación pueden estar insertados a lo largo del desarrollo anterior, al darles un lugar particular se pretende resaltar su importancia.

En los capítulos anteriores he hablado de ciertos miedos que producen determinadas alteridades, y básicamente me he enfocado en los “otros” imaginarios y en los ordinarios externos. Aunque aquí también abordo a estos últimos, centro la mirada en otro tipo de interacciones que establecieron los nahuas con el propio extranjero nahua y no nahua, dando cuenta del papel fundante del miedo en dichas interacciones, y las variadas expresiones de violencia que las conformaron. Asimismo, abordo de manera más extensa las diferentes alteridades internas que ya han sido enunciadas, y cuya unidad resulta más comprensible al presentarlas de forma conjunta y en un espacio específico. Por último, trato de enfatizar el papel del miedo como

estructurador de relaciones sociales, comportamientos y modales, que se manifiestan en la interacción entre los grupos, clases sociales y géneros.

#### **4.1 Miedo al recién llegado**

La alteridad nunca ha sido indiferente, siempre ha suscitado emociones y sentimientos muy particulares: extrañeza, miedo, aversión. El “otro” amenaza la normalidad y la vida cotidiana por su ser diferente, por hablar y comportarse de forma tal que viola los cánones del habla y conducta de una cultura determinada.

La presencia del “otro” es angustiante porque no se conocen sus intenciones. Los pueblos sedentarios prehispánicos poseían una cosmovisión en la que la condición errante conllevaba implicaciones morales negativas.<sup>1</sup> Y de acuerdo a su proceso civilizatorio de carácter mítico, todos los pueblos mesoamericanos pasaron por esa forma de vida, pero eso ya pertenecía al pasado distante.<sup>2</sup>

El “otro” nómada provoca miedo porque recuerda el pasado trashumante ya superado y ahora reprimido por la propia cultura sedentaria, pero que a través de su recuerdo trae a la memoria asociaciones desagradables e implicaciones inmorales. Produce temor porque es el reflejo de uno mismo negado que se hace consciente cada vez que uno se le enfrenta. Por eso se le rechaza y se le estigmatiza, cumpliendo los estereotipos un mecanismo de defensa para salvaguardar la identidad y la integridad. Si bien el “otro” amenaza la identidad, también la refuerza.

La llegada de nuevos pueblos y su asentamiento en tierras ajenas siempre fue vista con recelo y disgusto por el hecho de ser desconocidos y su

---

<sup>1</sup> Véase el apartado 2.6 Representaciones del chichimeca, y la primera parte del apartado 3.3.1 Centro/periferia.

<sup>2</sup> Con base en el *Códice Xolotl*, Pablo Escalante (1996:448) da cuenta del proceso civilizatorio que experimentó Xolotl al momento de incursionar en el valle de México: cambios en el aspecto físico, vestimenta y postura corporal. A partir de estas evidencias, indica “que los nahuas del Posclásico tardío reconocen en sí mismos rasgos de rusticidad o barbarie cuando se refieren a su pasado tribal”.

condición de vagabundeo y ausencia de centralidad. No tomando una actitud pasiva ante la llegada de estos advenedizos, los pueblos receptores no dudaron en lanzar severas críticas contra ellos: “*amotlaca, tlahueliloque*”, “no humanos, malvados”, par de adjetivos que calificaban, entre otras condiciones, la del ser errante (Alvarado Tezozomoc, 1998:31).

Cuando una fracción de un pueblo se escindía del resto; cuando un grupo no quería sujetarse y dar tributo a otro; o cuando una población no se comportaba de acuerdo a los ideales de otra, fueron también motivos de crítica, diciéndoles que no vivían como la gente, *amotlacanemi* (*ibid*:28 y 76). En un sentido político, la imputación de tal término está reflejando el conflicto existente entre dos o más grupos, pero también se utilizó para caracterizar la inmoralidad de una persona, debido a su comportamiento o actividad (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XI, 37-39),<sup>3</sup> o el estado más deplorable del ser humano, que incluso deja de serlo, como se comentó en el capítulo anterior<sup>4</sup> y que se retomará más adelante.

Los mejores hechos para dar cuenta del miedo al recién llegado son los que hablan del peregrinar y asiento de los mexicas por el valle de México. Primeramente fueron insultados y amenazados por las poblaciones locales. Al pasar por Tula, “los chichimecas y serranos de aquellos lugares mostraron enojo y pesadumbre, especialmente la nación *Otomí*, diciendo ‘qué gente es esta gente, parece atrevida y desvergonzada, pues se atreve á ocupar nuestros sitios y lugares sin nuestra licencia y parecer; no es posible questa sea buena gente’” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. III, 75).

El mismo relato es narrado por Tezozomoc, diciendo que al asentarse los mexicas en términos de *Texcaltepec*, en el sitio de *Coatepec*, los moradores cercanos, los serranos otomíes, “murmurando unos, y otros decían: ¿qué gentes son éstas? ¿de dónde vinieron? Porque parecen gentes remotas,

---

<sup>3</sup> Los *atlacacemeleque*, “inhumanos”, son aquellos personajes de conducta inmoral, como el loco *-yolpolihqui*, *telpuchtlahueliloc-*, los de comportamiento sexual anormal *-suchioa*, *cuiloni-*, o los que cometían actividades ilícitas como el asesino (*yaotl*), el ladrón (*ichtecqui*) o el salteador de caminos (*teichtacamictl*) (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XI, 37-39).

<sup>4</sup> Véase la última parte del apartado 3.2.1.3 Hablar

alborotadores, malos belicosos” (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. II, 11). El texto náhuatl de la *Crónica Mexicayotl* se vuelve más preciso en este pasaje, diciendo de los recién llegados: “¿Quiénes serán estos? ¿De dónde vendrían cuando se establecieron por aquí? ¿Dónde sería su morada? Pues que no son humanos [*amotlacā*], sino unos grandes bellacos [*tlahueliloque*]” (Alvarado Tezozomoc, 1998:31).

La violencia verbal contra los extranjeros es evidente, la cual es producto del temor ante la amenaza real de su presencia, pues no sólo se pone en riesgo la identidad grupal, sino que la posesión de tierras y recursos circundantes se ven peligrados: el advenedizo dispondrá de los recursos que por derecho les pertenecen a los dueños del lugar, a los autóctonos. Pero el miedo que sienten los otomíes ante los mexicas no llega al grado de la violencia física, pues no atraviesa el límite del discurso.

*Amotlacatl* y *tlahueliloc* son términos con una carga inmoral significativa que aparecen juntos en varias ocasiones, como si formaran un difrasismo, que, aplicado en diferentes contextos, refería a la persona o grupo que no se ajustaba al modelo cultural y político establecido por un gobierno. Si las características del humano, *tlacatl*, son las de un ser tierno, casto, afable, recto, moral (Siméon, 2002:561), tal visión contrasta con la del ser humano que no justifica su condición, que es perverso y cruel, el *anitlacatl* y *amotlacatl*, “no ser humano” y “no humano”, respectivamente. El significado de *amotlacatl* también se extiende a la esfera de lo sexual: el inhumano es el que vive en el vicio o que tiene desviaciones sexuales (López Austin, 1996:I, 203 y 206).

Por otra parte, el término *tlahueliloc* es traducido por Molina como malvado o bellaco (2004:sección náhuatl-español, fol. 144r.), pero también como “loco de atar” (*ibid*:sección español-náhuatl, fol. 79v.), o sea, loco furioso; mientras que para Simeón (2002:690) es el malvado y perverso. *Tlahueliloc* proviene de la raíz *tlahuelli*, que significa furia (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 145v.); y de acuerdo con Louis Burkhart

(1986a:41), el término denota frenesí o locura delirante -un estado de emoción descontrolado, desordenando- más que maldad en sí. Otra extensión del concepto refiere también al animal montaraz (Echeverría, 2005:125).

La manera de calificar al recién llegado es bastante dura. Es inhumano, perverso, cruel, de moral sexual dudosa, vicioso, malvado, vagabundo y de pasiones descontroladas que rayan en la locura. Detrás de esta gama de representaciones no es difícil encontrar el temor que provoca el extranjero errante, pero también aquellos personajes que se encuentran fuera del orden de la cultura, en la marginalidad.

Si en un primer momento es violentado verbalmente el advenedizo que se asienta en tierras ajenas, en un segundo momento se manifiesta la violencia física. Se narra en la obra de Durán (2002:I, tratado primero, cap. IV, 81) la manera en cómo un pueblo o conjunto de ellos son incitados a la violencia ante la amenaza del extranjero. Generalmente las actitudes violentas contra otros pueblos son manifestaciones del miedo producidas por ideas infundadas. Y así sucedió cuando Copil, para vengar la afrenta que su tío Huitzilopochtli le había infligido a su madre, Malinalxochitl, instigó a los pueblos del valle de México a que destruyeran a los mexicas por ser “hombres perniciosos, y belicosos tiranos y de malas y perversas costumbres [...]. Las gentes y naciones temerosos y asombrados con nuevas tan enormes y espantosas, temieron admitir semejante gente, y así determinaron de los matar, para lo cual se conjuraron...”.

Como se ha señalado, debido a la situación errante de los mexicas durante los primeros tiempos de su llegada al valle, Tenancacaltzin, tío de Quinatzin, les hizo la guerra. En un primer momento aquél los había recibido con agrado, pues mostraban venir en paz y ser trabajadores, pero pasado el tiempo sus acciones le hicieron cambiar de parecer, por lo que les hizo la guerra junto con los de Tenayuca porque “pasaban de un lugar a otro y [...] en ninguno de los que tenían reposaban” (Torquemada, 1975:I, lib. I, cap. XLVIII, 104).

Mientras el nombre chichimeca constituyó un signo de linaje y ancestralidad, como bien lo dejaron asentado los gobernantes chichimecas descendientes de Xolotl, que ya mostraban ser netamente mesoamericanos al ingresar los mexicas al valle de México, los rasgos que comportaban dicha naturaleza se convirtieron en aspectos negativos para los nahuas, siendo el nomadismo una de las más típicas características de inmoralidad, salvajismo y peligrosidad, así como una justificación de sojuzgamiento entre los pueblos nahuatlacas. Esta concepción del nomadismo sólo pudo ser elaborada desde una condición sedentaria y con base en un pensamiento evolucionista, donde lo primigenio correspondía a un estado salvaje y carente de los elementos culturales nahuas: el maíz y su lengua, en tanto que lo posterior atañía a la civilización, determinada por rasgos específicos opuestos al tipo de vida anterior.<sup>5</sup>

De acuerdo con los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:18 y 21), después de haber estado 47 años en Chapoltepec, los mexicas ya habían causado muchos disturbios y vejaciones entre sus vecinos, por lo que parece que las críticas lanzadas a éstos no sólo fueron preconcebidas. Los mexicas se burlaban de los demás, arrebataban las cosas y les quitaban las mujeres, además de hacerles otras burlas. Enojándose los tepanecas de Tlacopan, Azcapotzalco, Coyohuacan y Colhuacan por tales acciones, se concertaron para planear su destrucción, diciendo: “Sojuzguemos a los mexicanos. ¿Qué están haciendo, que vinieron a establecerse entre nosotros? Vayamos a robarlos”. Y en el año 8 *tecpatl* fueron sitiados y combatidos en Chapoltepec.

Cuando los mexicas le pidieron al señor de Culhuacan, Coxcoxtli, que les dejara asentarse en sus tierras, éste les permitió hacerlo en Tizapan, diciendo: “Está bien, ya que no son gentes [*amo tlaca*], sino grandes [...] [malvados] [*tlahuelliloque*]; tal vez allá perezcan comidos por las serpientes, puesto que por allá hay muchas” (Alvarado Tezozomoc, 1998:50). Otra vez se

---

<sup>5</sup> Véase la última parte del apartado 2.5 El paso de lo chichimeca a lo tolteca...

vuelven a presentar estos dos adjetivos para indicar el desprecio y poco valor que sentía el *tlatoani de Culhuacan* por los mexicas, advenedizos del valle.

Pero al darse cuenta los de Culhuacan la buena condición en que estaban los mexicas en Tizapan, se impresionaron ante tal hecho y cobraron gran temor de éstos. Les dijo Coxcoxtli a sus señores: “Concedámosle lo que piden, que ya os he dicho questa gente es favorecida de su dios y gente mala y de malas mañas...” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. IV, 84).

La presencia del “otro” suscita imágenes temerosas, ominosas, desagradables y vergonzosas, las cuales activan acciones violentas como mecanismos de defensa sustentadas en el miedo: ya sea a través de la crítica y la imputación de estereotipos o, más radicalmente, a través de la violencia física. Por medio de la elaboración de representaciones sobre aquél que viene de fuera, la identidad grupal se ve salvaguardada ante la amenaza que presenta el desconocido, pues su diferencia desafía la norma establecida y el equilibrio de la comunidad. Asimismo, las representaciones sociales dirigen las actitudes y la interacción con el “otro” externo, fomentando su rechazo entre los que comparten dichas representaciones. También es importante señalar que el temor al desconocido es reducido por medio de la violencia; de ahí que la relación entre miedo y hostilidad sea tan frecuente en la interacción con el extraño.<sup>6</sup>

## **4.2 El contexto de guerra y el enemigo**

Los caminos mesoamericanos fueron continuamente recorridos por ejércitos de diferente filiación étnica para llegar al encuentro de las poblaciones que se querían sojuzgar y hacerlas tributarias, también para acabar con una sublevación o vengar la matanza de comerciantes y someter, así, a la provincia que la había cometido.

---

<sup>6</sup> Véase esta relación en el apartado 1.3.3 Funcionalidad del miedo... y la última parte del 4.5 Autoctonía vs. extranjería...

Las travesías militares no eran un evento agradable. Para el caso de la triple alianza, el ejército mexica y sus aliados siempre pasaban por poblados vencidos, los cuales debían satisfacer las necesidades alimentarias y de hospedaje. Debido a la relación asimétrica establecida entre el ejército de un imperio y la población dominada por éste, los soldados violentaban a sus habitantes, motivo por el que se vivía una atmósfera de terror entre los pueblos por los que pasaban ejércitos. Las escenas de pillaje, vejaciones, destrucción y muerte eran comunes.

Fray Diego Durán (2002:I, tratado primero, cap. XIX, 221) relata que a la llegada del ejército mexica a un pueblo sojuzgado, de inmediato salían a recibirlo y aposentarlo, ofreciéndole de todos los mantenimientos posibles; y si hubiera algún descuido en proveerles de lo necesario,

robauan y saqueauan los pueblos y desnudaban á quantos en aquel pueblo topavan, aporreáuanlos y quitáuanles quanto tenian, deshonorrándolos, destruíanlos las sementeras, hacíanlos mil injurias y daños. Temblaba la tierra dellos [...]; en esto eran los mas crueles y endemoniados que se puede pensar, porque trataban á los vasallos, que ellos debaxo de su dominio tenian, peor mucho que los españoles los trataron y tratan.<sup>7</sup>

Situación de desgracia era la que padecían las personas que andaban por los caminos con sus cargas, pues al contacto con los soldados, estos se aprovechaban de la situación para dedicarse al robo, y si acaso quisieran defender sus bienes, la gente era apaleada, incluso podían llegar a morir en manos del ejército. Con tal conocimiento, todos los vecinos de los pueblos se ocultaban de la milicia, así como sus alimentos (*ibid*:cap. XXI, 233).

La justificación que daban los ejércitos de la triple alianza ante el asolamiento de los pueblos por no recibirlos con comida y bastimentos era que, debido a su condición de vasallos, estaban obligados a servir al imperio mexica (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXIX, 111). El paso de las huestes no podía sino motivar pavor entre los *macehualtin*. La tranquilidad de la vida

---

<sup>7</sup> Seguramente Durán insertó esa última frase para justificar el trato que el español daba al indígena, al ser comparado con el que el tenochca y sus aliados daban al conquistado, que, según el dominico, era peor.

cotidiana desarrollada en los barrios de las ciudades era irrumpida por las hordas hambrientas y deseosas de bastimentos, las cuales arrasaban con todo a su paso. Las pocas posesiones de los pobladores les eran despojadas, incluso hasta sus propias vestimentas; la única manera de evitar el peligro y el robo era refugiándose en su casa y escondiendo sus productos de la siembra y otros bienes.

Si en cierta forma la violencia del paso de los ejércitos era una situación que podía ser mediada ofreciéndoles lo necesario, no ocurría lo mismo cuando el plan de las tropas era de conquista. No sólo arrasaban con todos los bienes, sino que arremetían contra el grueso de la población. Hombres, mujeres, ancianos y niños eran tratados por igual sin consideración alguna; las mujeres eran violadas; quemaban las casas, y no paraba la matanza y destrucción hasta que el pueblo se rendía o se iba a refugiarse al cerro.<sup>8</sup> Incluso se podía llegar a cometer genocidio en una población que había sido renuente ante la invasión mexicana.

Un relato anterior a la hegemonía tenochca narrado en los *Anales de Cuauhtitlan* (1944:21) es explícito en cuanto al ataque y violación de mujeres. Cuando los tepanecas sitiaron a los mexicas en Chapoltepec, aquéllos “dieron sobre las mujeres [*ynpan huetzito yn çihua*]<sup>9</sup> [...], y fueron a consumirles los comestibles y a saquearlas; y después que las ahuyentaron, ya en nada las tuvieron”.

En tiempos de Moctezuma Ilhuicamina, los mexicas se dirigieron hacia los pueblos de las costas de Veracruz hasta llegar a *Cuetlaxtlan*, en donde comenzaron a matar viejos, mujeres, jóvenes, niños, niñas y criaturas de cuna, hasta que los principales de aquella provincia elevaron las voces diciendo: “señores nuestros, valerosos mexicanos, cesen ya vuestros valerosos

---

<sup>8</sup> Véanse las implicaciones simbólicas del hecho de que un pueblo vencido en la guerra se vaya a refugiarse al cerro en el apartado 3.3.1.2 Vagabundeo y deshumanización ante la invasión

<sup>9</sup> *Codex Chimalpopoca*, 1992:25. Primo Feliciano tradujo *huetzito* como “dieron”, pero el verbo *uetzi* es caer (Molina, 2004:sección náhuatl-español, 156v.), cuyo sentido expresa mejor el muy posible acto de violación.

brazos y la braveza de vuestros corazones; condoleos de tantas criaturas, viejos, mujeres y criaturas de cuna...” (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXXII, 128).

Con el fin de evitar la muerte de los pobladores y el saqueo de la ciudad, el gobernante conquistado, junto con sus principales, ofrecía a los señores mexicas el tributo de todos los productos locales. Tal fue el caso de los xochimilcas, quienes una vez vencidos por los mexicas, suplicaron que no mataran a ancianos ni niños, y que no saquearan la ciudad, que ellos darían en tributo todo lo que se producía en sus tierras. Acto seguido, Tlacaelel mandó que cesara la guerra, y que sin entrar a la ciudad se diera vuelta de regreso a Tenochtitlan (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XII, 162).

Una de las matanzas más ejemplares cometida por los mexicas y sus aliados de la cuenca en tierras extranjeras, fue la que se llevó a cabo durante la campaña militar contra Teloloapan y otras dos provincias del actual Estado de Guerrero. Al mando de Ahuizotl, sus ejércitos iban matando e hiriendo sin prender a nadie; “corrían los arroyos pequeños de sangre, y multitud de cuerpos muertos, que los traseros los iban pisando y resbalando en la sangre de los miserables de Teloloapan”. Después se dirigieron a otra población vecina rebelde, Oztoman, y “comenzaron a matar como si fueran pollos”. El *tlatoani* tenochca dio la orden de matar a todos excepto a los muchachos y muchachas, que serían sacrificados a Huitzilopochtli: “las mujeres, mozas y niños alzaban gemidos y voces llamando a sus padres y madres, y a ellos aprehenderlos”. Posteriormente, llegaron a Alahuiztlan, y fue tanta la matanza que hicieron ahí que también la sangre corría por los arroyos, no quedando nadie con vida (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. LXXII, 342-345; también Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XLIV, 407). Debido a la gran matanza efectuada en las dos últimas ciudades, se propuso que cada ciudad sujeta al imperio mexica contribuyera con doscientas personas para que fueran repobladas (*ibid*:cap. LXXIV, 533-536).

No cabe duda que las incursiones mexicas dejaron una profunda huella en la constitución emotiva de los pueblos sojuzgados. La memoria histórica de los tepehuas, reflejada en su lengua, deja constancia del temor que sienten ante los nahuas. Los tepehuas mantienen un gentilicio que engloba a éstos y a mestizos: *luwanán*, derivado de *lu'a*, culebra. Roberto Williams (1963:57) señala que “el valor emocional del gentilicio corresponde al sentimiento de temor que provoca el reptil. Es un término que evoca al conquistador mexicana y al español”.

Cuando las poblaciones tenían “miedo y recelo” de otras, siempre disponían de espías que se disfrazaban a la usanza de éstas y que hablaban con su frasis, o vestidos con ropas de mercaderes, con el fin de vigilar sus movimientos para que no los tomaran por sorpresa, si es que se movilizaba la guerra contra ellos (Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXVI, 249).

Los datos anteriores dan pie a abordar la figura del enemigo y el miedo que producía; pero, así como no se puede hablar del “otro” en general, tampoco nos podemos referir “al enemigo”, sino a los diferentes enemigos que fueron configurados como tales por los mexicas, y con los que establecieron una relación diferenciada, así como un temor-aversión también distinto. Asimismo, hay que considerar a los propios mexicas como enemigos de pueblos dominados y no dominados; y precisamente los ejemplos anteriores conducen en esa dirección. Al ser sometido un pueblo, éste pasaba a ser aliado de su dominador, pero no por eso dejaba de ser totalmente enemigo. La violencia con que se dirigían los ejércitos de la triple alianza sobre los pueblos aliados para abastecerse era tal, que no podían concebirse a los mexicas y sus tropas más que como enemigos.

Enfocándonos en los tenochcas, no es la misma la interacción que establecieron con un enemigo cercano que con uno que se hallaba más alejado de su frontera; ni así con el enemigo que culturalmente estaba más alejado que con aquél con el que se compartían rasgos. La rivalidad que existía entre tenochcas y tlatelolcas, a pesar de ser ambos mexicas, fue

motivada por su cercanía tan estrecha, que incluso llegaba a inquietar, pues los roces y las afrentas entre ellos eran cotidianos (véase Clendinnen, 1998:55). El conflicto entre los dos grupos mexicas puede ubicarse desde el momento de su migración,<sup>10</sup> por lo que su división en dos ciudades ya estaba prevista; y precisamente por su acción separatista, los tlatelolcas fueron insultados de *tlahueliloque* y *amotlacacate* por los tenochcas (Alvarado Tezozomoc, 1998:76). Parece que la tensión entre ambos grupos se agravó a partir del mal trato que Moquihui, *tlatoani* tlatelolca, daba a su esposa, Chalchiuhnenetzin, hermana mayor de Axayacatl, y por el cual Tlatelolco fue conquistada (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. LV, 239; *ibid*:117); también se dice que el conflicto entre estos dos gobiernos se avivó debido a algunas afrentas que sufrieron los de Tlatelolco -violación de mujeres nobles y destrucción de una acequia- por los de Tenochtitlan (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXXII, 306; Alvarado Tezozomoc, cap. XLI 178).<sup>11</sup> La relación entre los dos grupos mexicas se volvió bastante tensa, tanto que los tlatelolcas se quejaban entre ellos del trato que recibían de sus vecinos, diciendo que tal parecía que los tenochcas los veían más como extranjeros que como lo que eran: miembros de un mismo linaje (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXXII, 306).

Hemos visto repetidas veces que los nahuas gustaron mucho de atribuir comportamientos reprobados por su sociedad en el “otro” extranjero, con el fin de desprestigiarlo y oponerlo a su modelo de cultura al instaurar su diferencia, de esta manera, tal modelo era justificado entre ellos mismos y ante los demás grupos étnicos; y fueron primordialmente los comportamientos referidos al ámbito de la sexualidad transgresora los

---

<sup>10</sup> Durante su peregrinar, los tenochcas y tlatelolcas se disgustaron y dividieron en dos bandos debido a la aparición de un bulto sagrado que contenía un *chalchihuitl*, el cual fue codiciado por ambos. Posteriormente, los tlatelolcas se quedaron con esta piedra preciosa y los tenochcas con dos palos, con los que produjeron el fuego. “...desde esta disensión [tlatelolcas y tenochcas] guardaron el rencor y odio, los unos contra los otros y vinieron parciales y divididos en las voluntades” (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. II, 115 y 116).

<sup>11</sup> Según la versión tlatelolca, el enfrentamiento entre las dos ciudades y la sujeción de Tlatelolco fueron provocados por intrigas que sembraron principales de esta ciudad en Moquihui y Axayacatl (*Anales de Tlatelolco*, 2004:27).

imputados a los “otros”. Pero no sólo el nahua representó de manera inmoral a los otros grupos étnicos diferentes, entre los propios grupos nahuas las representaciones de carácter sexual también circularon, como lo vimos anteriormente con los tlalhuicas (apartado 3.1.5), y que también se hicieron presentes con los tlatelolcas, siendo los tenochcas los productores de dichas representaciones.

Desconozco hasta que punto la atribución de comportamientos inmorales a un gobernante por otro grupo, pudo haberse hecho extensible entre los de su pueblo. Lo menciono principalmente por Moquihuix, a quien los tenochcas le adjudicaron costumbres sexuales escandalosas, pues señalaron que le metía el brazo a su esposa por entre sus piernas, y con la mano le tentaba algo dentro; le gustaba contemplar mujeres desnudas (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:55); y de las mujeres que servían a la diosa Chantico, violaba a las que más le parecían (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. LVIII, 246). Podría ser que, como representante de los tlatelolcas, al insultar al *tlatoani* vecino y colgarle esas costumbres, se estuviera infamando al mismo tiempo al conjunto de los habitantes de Tlatelolco.

El vecino íntimo fue agredido físicamente y en sus posesiones, vituperado y tratado como un desconocido, acciones que demuestran el temor que los tenochcas sentían ante su presencia cercana. En cierta forma, el miedo que experimentaban éstos frente a una acción ofensiva lanzada por sus hermanos tlatelolcas era mitigada por medio de dosis de violencia descargada hacia ellos; pero se llegó a un punto en donde los mecanismos de defensa tenochcas ya no permitieron conservar una relación de igualdad con sus inmediatos, por lo que la invasión y conquista de Tlatelolco fue inminente.

Una relación muy diferente fue la que establecieron los tenochcas con los tlaxcaltecas, también de filiación nahua. Como vimos anteriormente (apartado 3.3.3.2.1 Cuerpo diferente), éstos, junto con los otros grupos nahuas del otro lado de la Sierra Nevada, formaron parte de la misión cósmica de alimentar al sol y darle continuidad, al ser las víctimas

sacrificiales predilectas del dios de los tenochcas, Huitzilopochtli. Los tlaxcaltecas desempeñaron un rol importante en el plano ideológico mexicana, y fungieron también como el eterno adversario del tenochca, con el que incluso no se entablaban relaciones de parentesco,<sup>12</sup> a pesar de esto, a los tlaxcaltecas nunca les imputaron estereotipos y se les reconocía su habilidad guerrera. Al no poder ser conquistados, los mexicas institucionalizaron e ideologizaron el combate que enfrentaban contra ellos, en donde, si no se podía dominarlos, por lo menos se podían conseguir víctimas para el sacrificio de entre ellos.

También tenemos el caso de los chalcas, quienes fueron uno de los enemigos más esforzados de los tenochcas, “muy valientes y de mucho corazón” y con los que sostuvieron varios enfrentamientos, pues continuamente se rebelaban; según Torquemada (1975:I, lib. II, cap. XLIV, 213, cap. XLVII, 220), estos “alzamientos y contiendas” duraron 30 años. Era tal su valentía, que cuando el ejército tenochca iba a combatir a un pueblo en sumo valiente, se les exhortaba a los soldados diciéndoles que no eran tan valerosos como los chalcas (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XXII, 240).<sup>13</sup> De acuerdo con fray Juan de Torquemada (1975:I, lib. II, cap. XLIX, 223), debido a su constante rebelión, los *tlatoque* de la triple alianza concertaron dejar el caso chalca pendiente, pues “más era el daño que recibían de los chalcas que el provecho que tenían de ellos”. El reconocimiento del valor guerrero de este grupo del sur del valle de México por los tenochcas, llegó a tal grado que éstos los señalaron a través de la horadación del séptum - práctica que consistía en uno de los ritos de ascensión del *tlatoani* tenochca con el fin de demostrar la igualdad de valentía entre ellos.<sup>14</sup>

Para los tenochcas, el enemigo tlatelolca, tlaxcalteca o chalca diferían bastante del cuexteca o el michoacano. Los primeros eran nahua hablantes y compartían bastantes rasgos culturales con los primeros, por lo que la

---

<sup>12</sup> Véase la última parte del apartado 3.3.3.2.1 Cuerpo diferente

<sup>13</sup> Véase el apartado 3.1.2 Matlatzincas...

<sup>14</sup> Véase el apartado 3.3.3.1 Atavío y adorno corporal

diferencia étnica no causaba tanto problema. Pero en el caso de los últimos dos, no sólo se oponían al plan de conquista tenochca, sino que su cultura era radicalmente distinta a la de los nahuas -en lengua, costumbres, atavío, adorno-, por lo que se veían con una extrañeza que iba más allá del conflicto político y que éstos se encargaron de exaltar en el discurso, el dibujo y la plástica, al grado de crear una “caricatura” del “otro” (Nicholson, 1991-92:70 y 71).

### **4.3 El espectáculo del miedo como vía de introyección del orden y la norma**

Los sucesos anteriores dan cuenta del temor real y el peligro inminente que se vivía durante el paso de las huestes y las acciones bélicas, pero esta situación hay que deslindarla de la fabricación de un estado de terror deliberado que desplegó el imperio mexica sobre sus pueblos enemigos sojuzgados y los no sojuzgados. En plena expansión, el *tlatoani* mexica, junto con el Cihuacoatl, tenían la costumbre de invitar a los gobernantes de pueblos circunvecinos y otros más alejados para que presenciaran una cantidad considerable de sacrificios humanos con el fin de demostrar el poderío mexica.

Se cuenta que durante el reinado de Moctezuma Ilhuicamina, para el estreno del *temalacatl* durante la celebración de la fiesta de Tlacaxipehualiztli, el *tlatoani* invitó a los señores de Tetzco, Tacuba, Chalco, Xochimilco, Cuaunahuac y otras provincias comarcanas, con el fin de que presenciaran el sacrificio de cautivos y su desollamiento. Ante impresionante espectáculo, “los señores de las provincias y ciudades, admirados y asombrados [...], partiéronse para sus prouincias y pueblos llenos de temor y espanto” (Durán, 2002:I, tratado primero, cap. XX, 224, 225 y 228).

Este “gasto excesivo”, tanto de muertos en sacrificio como de bienes suntuarios ofrecidos en regalo, “dexó espantados á los forasteros”. De esta manera, el aparato estatal mexica, encabezado por el *tlatoani*, empleó una

práctica de amedrentamiento que debilitaba la estructura anímica del vecino subyugado, alcanzando un objetivo determinado: “desde entonces todos los de las prouincias y ciudades comarcanas dexaron de tratar reueliones ni contiendas con los mexicanos, viendo quán adelante estauan y cómo tratauan á sus enemigos” (*ibid.*:229).

Otro ejemplo del gran gasto sacrificial mexicana fue aquel en el que intervinieron los propios Ahuitzotl y Cihuacoatl, junto con los *tlatoque* de Tetzoco y Tlacopan, Nezahualpilli y Totoquihuaztli, por motivo de la entronización del gobernante tenochca. Según narra Alvarado Tezozomoc (1987:cap. LXX, 517 y 518), los sacrificios duraron cuatro días,<sup>15</sup> por lo que ya hedía la sangre y los corazones de los sacrificados. Para este evento fueron convidadas las provincias enemigas con las que se entablaban continuas rivalidades debido a su resistencia a ser dominadas por la triple alianza: Huexotzinco, Cholula, Tlaxcala, Tecocac, Tliliuhquitepec,<sup>16</sup> Meztitlan, Mechoacan y Yopitzinco, las cuales tuvieron lugar privilegiado para poder observar el maratónico sacrificio humano. Habiendo concluido éste, dijo Cihuacoatl a Ahuitzotl: “ya [...] han visto nuestros convidados esta honra de Huitzilopochtli, y es menester que como enemigos nuestros que son, se vayan, para que cuenten en sus tierras lo que han visto”. Precisamente “era la presencia de soberanos real o potencialmente hostiles lo que hacía significativa la matanza” (Clendinnen, 1998:56). Pero el gasto no sólo era de víctimas, como se mencionó arriba, también de bienes suntuarios. Los extranjeros fueron despedidos ofreciéndoles mantas preciosas, armas muy bien elaboradas y de finos materiales, ricas piedras y joyas, entre otros objetos.

---

<sup>15</sup> Por el número de días que duraron los sacrificios se podría inferir que fueron muchos, aunque quizá haya algo de exageración en las palabras de Hernando Alvarado Tezozomoc.

<sup>16</sup> De estas primeras cinco ciudades se dice que entablaron un tipo de guerra específico con los mexicanos y sus aliados: la *xochiyaoyotl*, “guerra florida”, con el objetivo de obtener víctimas de sacrificio para Huitzilopochtli; además de que los hijos de los nobles se ejercitaran en la batalla y adquirieran prestigio, así como evitar el ocio de los mismos (Alvarado Tezozomoc, 1944:cap. XXXIX, 164; Durán, 2002:I, tratado primero, caps. XXVIII, 288 y XXIX, 289; Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, cap. XLI, 112).

Tal derroche de poder y de violencia, tal espectáculo de terror desplegado, que emanaba de la figura del *tlatoani* tenochca y que se ejecutaba por medio de un estado religioso-militar severo, pretendió transmitir un miedo a la sublevación de grandes proporciones entre los gobernantes extranjeros subyugados haciéndolos presenciar un gran número de sacrificios. La lógica de este miedo debe de explicarse; pero antes de hacerlo hay que hablar primero sobre la manera en que el nahua asimilaba el sacrificio humano. El hecho de que los antiguos nahuas estuvieran habituados a las prácticas de sacrificio, no quiere decir que éstos las sobrellevaran sin un costo psíquico, tal como lo ha comentado Inga Clendinnen (*op. cit.*:247). Esto se ve reflejado en el agüero del hacha nocturna, que se hacía oír cuando ya todos estaban dormidos. Era un hombre decapitado y con el pecho abierto, cuyos bordes se cerraban constantemente produciendo un ruido amenazador; éste espantaba a la gente y la hacía desmayar (Sahagún, 1969c:29 y 31). Es revelador que las señas con las que se presenta este aparecido coincidan con las heridas más típicas del sacrificio: la decapitación y la abertura del pecho para extraer el corazón. De esta manera, la creencia en el hacha nocturna representó la cristalización del temor social ante la situación traumática del sacrificio (Pablo Escalante, comunicación personal, octubre de 2008).

Por medio del sacrificio masivo, el *tlatoani* tenochca hacía evidente la amenaza latente de muerte que podía pesar sobre los gobernantes extranjeros dominados, en el caso de que éstos quisieran liberarse del yugo tenochca. La práctica de sacrificar un cautivo tras otro, y así consecutivamente, pudo haber minado poco a poco la resistencia anímica del espectador extranjero, consiguiendo éste introyectar esa temerosa amenaza de muerte que no deseaba para ninguno de su pueblo. Y lo que más pudo intimidar al forastero fue el tratamiento del cuerpo del cautivo: extracción del corazón, arrojamiento del cuerpo por las escalinatas del templo, decapitación y la acción de espetar la cabeza en el *tzompantli*. En el caso de esta composición, Christian

Duverger (1993:174) señala que manifiesta el poder mexica en un registro terrorífico, cuyo aliento de miedo surge “por el número ominoso de los cráneos expuestos”, más que por su aspecto macabro. Además de su aspecto intimidatorio, el *tzompantli* pudo haber tenido un significado ligado a la concepción nahua de la cabeza y de la entidad anímica que se asentaba en ella: el *tonalli*.<sup>17</sup>

Las imágenes de muerte asimiladas por el gobernante foráneo y transmitidas posteriormente a su pueblo, pudieron haber provocado un miedo caracterizado por la inmovilización de los sujetos; un miedo que se transmitió a través del derroche de violencia corporal, reflejo del poder estatal dominante mexica. La figura del *tlatoani*, encarnación del Estado tenochca, constituyó el gran Otro asimilado con el padre,<sup>18</sup> ese de poder ilimitado que despliega frente a sus hijos -los pueblos dominados- un gran espectáculo de terror.

Así podría haber sido entre los pueblos sojuzgados, pero para aquellas unidades políticas que no habían sido conquistadas por los mexicas, la elaboración psíquica y las emociones despertadas ante los sacrificios pudieron haber sido diferentes. Es posible que el espectáculo sacrificial animara a redoblar los esfuerzos para defender su autonomía, pues sabían que el Estado tenochca era un fuerte rival. Cualquier descuido podía causar la conquista de éste sobre aquéllos.

Por otro lado, el hecho de que el *tlatoani* tenochca se viera tan espléndido en el regalo de bienes a los extranjeros podría conducir a dos direcciones: 1) demostración del poder económico y comercial mexica; 2) establecimiento de relaciones de reciprocidad desiguales. Aunque era

---

<sup>17</sup> Una de las características del *tonalli* era que podía ser introducido en un ser vivo diferente a su poseedor, con el fin de revitalizar al nuevo dueño, cuya fuerza se veía incrementada. Así es que, el *tlatoani* tenochca se beneficiaba del *tonalli* de los cautivos, por medio del cual aquél se vivificaba, se fortalecía, se llenaba de fama, se hacía temible (*Códice Florentino*, lib. IV-V, en López Austin, 1996:I, 241).

<sup>18</sup> En el capítulo anterior se pudo efectuar la asimilación entre los *tlatoque* de la triple alianza con los padres, mientras que los pueblos sometidos corresponden a sus hijos. La bondad o maldad de éstos depende del grado de sumisión que profesen a sus dominadores (véase el final del apartado 3.3.1.2 Vagabundeo y deshumanización...).

costumbre entre los gobiernos nahuas que se despidiera a los mensajeros, personas de alto cargo o gobernantes, con obsequios -estos dependían del grado de dignidad de la persona-, los mexicas podrían haber sido demasiado dadivosos con los invitados foráneos con el fin de que ellos no pudieran igualarlos en el número o calidad de los regalos, y así establecer una relación de desigualdad y dominación sobre el otro, en términos de reciprocidad, además del control militar que podía ya haberse efectuado, en el caso de los pueblos aliados por imposición.

El gobierno de Ahuitzotl, en particular, fue uno caracterizado por una política de amedrentamiento y sujeción estricta. Menciona Manuel Orozco y Berra (en Alvarado Tezozomoc, 1987:cap. LXI, 458) que,

De todos los reyes mexicanos, Ahuitzotl fué quien dejó peor fama entre sus súbditos. Batallador, profusamente sangriento en el culto de los ídolos, manirroto con los soldados, cargó tanto la mano sobre sus infelices súbditos, que su nombre se hizo sinónimo de vejaciones y molestias: todavía hoy, cuando una persona nos persigue, nos hostiga, nos incomoda, decimos: “fulano es mi *ahuizote*”.

En menor escala, pero con una gran intensidad emotiva y con repercusiones psicológicas profundas, estaban las penas judiciales que se aplicaban, en el caso de los *macehualtin*, en espacios públicos como el tianguis y la plaza, a la vista de todos. Las penas ante el adulterio eran variadas; para esta clase social correspondían la lapidación, dejar caer una loza sobre la cabeza o garrotazos, por ejemplo.<sup>19</sup> Señala Sahagún (2002:II, lib. VIII, cap. XIV, 759) que la pena se ejecutaba delante de la gente “para que tomasen miedo de no atreverse a hacer cosa semejante”. La publicidad del castigo contiene el deseo del crimen a través del temor a la punición (Foucault, 2001:115 y 116).

Por medio del espectáculo del castigo, los espectadores nahuas interiorizaron el miedo y el desagrado ante la infracción y el infractor, pues

---

<sup>19</sup> Sahagún, 2002:II, lib. VIII, cap. XIV, 759; Torquemada, 1977:IV, lib. XII, cap. IV, 106; Alva Ixtlilxochitl, 1997a:I, 385, por citar sólo a algunos.

representaban motivos de desequilibrio que repercutían en el nivel comunitario y cósmico. Presenciar el castigo despertaba sensaciones determinadas; participar del mismo propiciaba otras actividades psíquicas con profundos beneficios culturales. La participación colectiva de la condena, al ser un evento permitido, permitía liberar sin restricciones las pulsiones de muerte, las más íntimas y salvajes. Pero como todo acto desmedido, en cuanto acaba su placer, viene la culpa -que es más intensa mientras más internalizado está el superyó, la autoridad-, que permite evitar en un futuro la transgresión. Posteriormente, la estructura del recuerdo ayudará a relacionar el castigo y el transgresor con eventos desagradables, que generan aversión, miedo y vergüenza; tal mecanismo opera ante la presencia del “otro”, cuya naturaleza es transgresora por definición.

#### **4.4 Desencadenantes del miedo al “otro”**

Las expresiones del miedo no se reducen al insulto y al asalto, que serían las formas de manifestarlo hacia el exterior; también se expresa en actitudes que atentan contra la propia persona, como el suicidio. Los *Anales de Cuauhtitlan* exponen dos ejemplos donde algunos personajes prefirieron suicidarse antes de verse sojuzgados y su ciudad en ruinas.

Al morir Tezozomocli, gobernante de Azcapotzalco, su hijo Maxtlaton, que había de reinar en Coyoacan, decidió entronizarse en aquella ciudad tepaneca y despojar del reino a su hermano menor, Quetzalayatzin. Por tal motivo, los *tlatoque* de Tenochtitlan y Tlatelolco, Chimalpopoca y Tlacateotzin, decidieron conjurarse con Quetzalayatzin para matar a Maxtlaton. Éste descubrió la conjuración y sentenció a muerte a Chimalpopoca, muriendo en su ciudad. Ante tal hecho, Teuctlehuacatzin, *tlacochcalcatl*<sup>20</sup> de Tenochtitlan, se suicidó envenenándose. La razón: “porque tuvo miedo” (*ic momauhti*). Pensaba que al haber sido asesinado Chimalpopoca los tepanecas les harían

---

<sup>20</sup> Alto cargo militar.

guerra a los tenochcas, y tal vez resultaran vencidos (*Anales de Cuauhtitlan*, 1944:37 y 38).

Al enterarse de lo sucedido los señores tenochcas montaron en cólera; se congregaron y determinaron la sentencia que dicho acto merecía: “dijeron que ninguno de los hijos, sobrinos o nietos de aquél sería estimado o reinaría, sino que siempre pertenecerían a los [...] [*macehualtin*]. Y así sucedió; pues aunque sus nietos anduvieron de soldados, peleando bien, ninguno reinó ni fue estimado” (*ibid*:38).

Semejante demostración de miedo ante la supuesta conquista no fue en nada bien vista por los señores tenochcas, y menos por el alto cargo militar que poseía Teuctlehuacatzin y su estatus de noble. Su suicidio se consideró como un signo de debilidad y una gran afrenta que fue heredada a sus posteriores generaciones. A propósito de esto, Menciona Muñoz Camargo (1998:153) que los tlaxcaltecas, “aborrecían en gran manera a los hombres cobardes: eran menospreciados y abatidos”.

A pesar de que Teuctlehuacatzin contravino las normas de la dignidad y la valentía, parece que un *pilli* nunca dejaba de serlo, explicación a la que llega Víctor Castillo (1996:108) a partir del análisis del término náhuatl que utilizan los *Anales de Cuauhtitlan* para referirse al suicidio del tenochca: *omoxochimicti*. Castillo observa que tal concepto se compone de *xochitl*, “flor” y *mictia*, “sacrificar”, por lo que, aunque suicidio, tal fue “florido”, es decir, su propia muerte fue considerada como un sacrificio ofrecido a la divinidad por vía de la guerra.

Otro caso es el de Tezozomocli, gobernante de Cuauhtitlan que se quitó la vida en Atzompan, igualmente ingiriendo veneno. Al ver quemada su ciudad y prendido fuego al templo por sus enemigos, lo único que pudo hacer para desaparecer su miedo y desesperanza fue el suicidio, pues pensaba que ya nunca más habría de existir Cuauhtitlan (1944:44). De los dos pasajes podría llegar a pensarse que la manera habitual de suicidarse entre los nobles nahuas era por envenenamiento.

En la *Relación de Michoacán* (1989:cap. XXV, tercera parte, 271 y 272) también se registra un suicidio. Los señores principales exhortaron al *cazonci* a que se ahogara junto con ellos por miedo a que los españoles los convirtieran en macehuales, en esclavos. Hablándole un noble al *cazonci*, el suicidio se ejecutó así: “Señor, haz traer cobre y pondrémoslo a las espaldas y ahoguémonos en la laguna, y llegaremos más presto y alcanzaremos a los que son muertos”.

Los pocos ejemplos expuestos no pueden ser representativos de nada, sin embargo, pueden sugerir varias ideas y plantear todavía más interrogantes. Se podría proponer una prohibición o permisividad diferenciada de la práctica del suicidio dependiendo de la clase social y del grupo étnico, pues en el ejemplo nahua, el suicidio del noble fue duramente penado en su descendencia, en oposición al del *cazonci*, que incluso es recomendado para evitar el yugo español, o como en el caso de los mayas, que sería el claro ejemplo del suicidio como una evento deseable: se decía que los que se ahorcaban lo hacían para salir de tristezas, trabajos o enfermedades, y así ir a descansar con Ixtab, diosa de la horca (Landa, 2003:137).

Sin embargo, la constante en los tres ejemplos anteriores expuestos es el sentimiento que suscita la acción: el miedo, tan incontrolable que la única manera de evitarlo es mediante la privación de la vida; y también con los mayas se pretende sortear lo displacentero. Las interrogantes que surgen se dirigen a la otra clase social nahua: los *macehualtin* ¿el suicidio sería una vía contemplada entre ellos? Y de ser así ¿habría sido igualmente penado como entre los *pipiltin*? pues aquéllos no debían justificar ninguna jerarquía o signo de nobleza.

Pasando a otra manifestación del miedo, se da el caso cuando, a consecuencia del acoso constante de un pueblo, el asediado decide disgregarse e irse a refugiarse a otro lugar, pues la situación de constantes enfrentamientos e insultos empieza a debilitar la estructura emocional y la

integridad de un grupo hasta que ya no se puede con el miedo y la inseguridad. Este fue el caso de los chichimecas cuauhtitlaneses y los xaltocamecas, siendo éstos las víctimas.

Todo empezó con el conflicto que hubo entre los mexicas y los xaltocamecas, y debido a la amistad que tenían los mexicanos con los chichimecas cuauhtitlaneses desde Tula, éstos quisieron flechar a los xaltocamecas (*Anales de Cuauhtitlan*, 1994:18), y de aquí surgió la enemistad entre estos dos pueblos.

El gobernante Quinatzin de Cuauhtitlan mandó a todos los señores chichimecas que ya no fueran amigos de los xaltocamecas; “que nunca jamás se habían de hacer amigos; y convenía que nunca más vinieran al lado de ellos”. Y así fue, porque a veces iban los xaltocamecas al monte, donde los chichimecas los cercaban y flechaban. Además los apodaron diciéndoles *tilhuipilleque*, “los de camisas negras mujeriles”, así como de nonohualcas y cozcatecas (*ibid*:19).

El odio a los xaltocamecas se fue transmitiendo a las siguientes generaciones de chichimecas. Pasado el tiempo, un grupo chichimeca que se asentó en Tlalcozpan empezó a molestar a los xaltocamecas cada vez que éstos iban a cazar codornices a Zoltepec, lugar que les pertenecía. Los chichimecas cuauhtitlaneses se dijeron: “¿Quiénes son estos que se dicen xaltocamecas? Vamos a perseguirlos. Nos han de molestar, porque son malos y bellacos y son los que hicieron la guerra a los mexicanos. Mandó nuestro rey que nunca fuésemos amigos de los xaltocamecas...” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1944:24).

Durante el reinado de Quinatzin y el de Tezcatlteuctli los chichimecas estuvieron asediando a los xaltocamecas y burlándose de ellos, dada la consigna que les habían dejado sus difuntos gobernantes por ser gente enemiga. Ya en tiempos del gobernante Huactzin comenzó la guerra definitiva contra Xaltocan. Los chichimecas los fueron desplazando hacia diferentes lugares; los persiguieron hasta que se detuvo la guerra en Acpaxapocan.

Finalmente, reinando en Cuauhtitlan Xaltemocztin, el viejo, en el año 7 *acatl* se desintegraron por completo los xaltocamecas (*ibid*:24 y 25).

Cien años duró la guerra entre estos dos pueblos, y la causa por la que se desbarataron los xaltocamecas en Tecaman fue “porque tuvieron mucho miedo”. Pidieron permiso en Metztitlan y en Tlaxcallan para asentarse ahí, y ante esta acción, los principales de tales pueblos les preguntaron la razón de vivir con ellos, a lo que los xaltocamecas respondieron: “Porque mucho nos molestan nuestros enemigos los chichimecas cuauhtitlaneses y (no) queremos perecer en sus manos. Hace ya mucho tiempo que empezaron a combatirnos. Aún en tiempos de nuestros padres comenzó la guerra” (*ibid*:25 y 26).

Este relato conforma uno de los múltiples desplazamientos a que se vieron forzados los otomíes por pueblos nahuas, teniendo que refugiarse en las sierras de Metztitlan y en Tlaxcallan.<sup>21</sup> Pero, a diferencia de otras narraciones, ésta permite palpar las emociones que despertaron en los otomíes la amenaza física y verbal del “otro”, así como las acciones que emprendieron por el miedo al chichimeca cuauhtitlanese. Por otro lado, la actitud de evitación de los de Cuauhtitlan frente a los de Xaltocan está dejando ver más allá de un conflicto heredado, nos muestra el temor que sienten los chichimecas por los de ésta ciudad, el cual es atenuado por medio del impedimento a establecer relaciones sociales con los xaltocamecas, pero que no impide su continuo hostigamiento. Estos hechos también están acompañados por el insulto, materializado en apodosos que hacen alusión a la mujer (*tilhuipilleque*) y al extranjero de lengua diferente (*nonohualca*).<sup>22</sup> Tales apodosos son buenos ejemplos para conocer la fuente de la que surgieron algunas representaciones sobre el enemigo, y las equivalencias que se hacían de éste con el fin de afrentarlo. Una ofensa que fue muy común entre los pueblos nahuas -y otros grupos mesoamericanos- fue la comparación del hombre con la mujer y su supuesto estado pasivo, así como su atribución de

---

<sup>21</sup> Véase el apartado 3.3.1.1 Historicidad y estrategia del asentamiento otomí

<sup>22</sup> Véanse los comentarios referentes a la lengua *nonohualca* en el apartado 3.3.2.1 Cambio de lenguas.

ropas femeninas, en donde incluso, para conseguir afrentar sobremanera al enemigo se le obligaba a vestirlas;<sup>23</sup> de igual manera, para expresar el sometimiento de un pueblo se feminizaba a los adversarios<sup>24</sup> (véase Olivier, 1992:51).

De los datos anteriores se desprende la situación de desvalorización que vivían las mujeres frente a una sociedad altamente guerrera y viril, como la mexicana, donde un aspecto de lo femenino fue símbolo de deshonra, sumisión y escarnio. La información también alcanza a aquellos hombres que violaban su identidad genérica al no cumplir con los roles masculinos establecidos: el homosexual sería el caso más representativo (Balutet, 2007).

Continuando con los insultos a los xaltocamecas, para vilipendiar al enemigo extranjero también se utilizó el recurso de la acentuación de su propia extranjería, y más si ésta residía, entre otros aspectos, en la lengua no náhuatl. Referirse al forastero de otro grupo étnico haciendo alusión a su lengua extraña fue una manera de denotar el desprecio que los nahuas sentían por él. Así es que, el insulto “*nonohualca*” debe entenderse tomando en cuenta la alta consideración que le daban los nahuas a su propia lengua, considerada como símbolo de cultura, la cual se oponía a las lenguas referidas como popolocas, que connotaban criterios de incivilización e inmoralidad, como lo vimos en el capítulo anterior.<sup>25</sup>

Las representaciones que crearon los nahuas sobre el enemigo y el extranjero, que generalmente confluyen,<sup>26</sup> se materializaron en motes, los cuales dirigieron las actitudes y los comportamientos de la población

---

<sup>23</sup> Alvarado Tezozomoc (1944:cap. XIII, 52), Durán (2002:I, tratado primero, cap. X, 140) y Acosta (2006:lib. VI, cap. XIV, 384) narran el pasaje donde Maxtlaton, gobernante de Coyoacan, obligó a varios señores mexicanos a portar prendas femeninas y, así, regresar a Tenochtitlan.

<sup>24</sup> Los mexicanos expresaron metafóricamente su derrota ante los españoles declarando que éstos les pusieron “naguas de mujeres” (*Relación de Michoacán*, 1989:tercera parte, cap. XXVI, 277).

<sup>25</sup> Véanse los apartados 3.3.2.2 Lengua náhuatl y lenguas popolocas y 3.3.2.3 Connotaciones de las lenguas popolocas...

<sup>26</sup> Los conflictos registrados en época prehispánica parecen ser principalmente entre regiones y grupos étnicos distintos, cada uno con tipos de organización diferentes; y sólo en pequeña medida se puede pensar en conflictos del tipo “lucha de clases” (Carrasco, 1981:178).

rotuladora, que cargaban con un alto contenido de violencia simbólica y física, como en el caso de los chichimecas y xaltocamecas. Al feminizar al enemigo, éste era puesto en una situación que justificaba su sometimiento y ridiculización; y al remarcar su extranjería, se instauraba una oposición que hacía más fuerte la liga grupal interna y que cerraba filas frente al forastero, haciendo posible la autodefinición, que buena parte de ella se efectúa en función del “otro”: uno se define a partir de lo que no se es.

#### **4.5 Autoctonía vs. extranjería, o el miedo al extranjero**

La figura del extranjero, como una de las personificaciones de la alteridad, ha sido instauradora de relaciones sociales y de comportamientos, siendo el mecanismo del miedo uno de los factores que ha permitido que las estructuras sociales entorno a lo foráneo sean duraderas, logrado a través de su introyección. A través de los miedos se transmite la estructura social a las funciones psíquicas individuales para instalarse en ella (Eliás, 1987:527).

La esencia del forastero es, de acuerdo con Julian Pitt-Rivers (1979:148), el hecho de ser desconocido, y “ante todo hay que desconfiar de él”. El extraño representa un peligro y se le utiliza como método de enseñanza, como una especie de “miedo educativo” (Marina y López, 2005:250). Eibl-Eibelfeld (1993) ha comprobado la existencia de xenofobia infantil entre bosquimanos, yanomamo, eipo, himba, tasaday y pintupi. Ante los lloriqueos de un lactante tasaday, su madre lo amenaza con decir que el extranjero se lo va a llevar; lo mismo sucede con los yanomamo (*idem*) y los teenek, quienes amenazan a sus hijos que se portan mal diciéndoles que el *ejek* (mestizo) se los llevará (Ariel de Vidas, 2003:200). Situación similar es la de los otomíes, cuyos niños son advertidos por sus madres cuando se acerca alguna persona desconocida diciéndoles: “¡te va a capar! ¡te va a capar!” (Galnier, 1990:655). Para el caso de Andalucía, una de las fuentes misteriosas del mal es el “robaniños”, que es un hombre y siempre viene de lejos (Pitt-Rivers, *op. cit.*:121).

El temor al extranjero también quedó asentado en un consejo del bizantino Kekavmenos, en el siglo XI, que rezaba: “Si un extranjero viene a tu ciudad, se relaciona contigo y se entiende contigo, no te fíes de él; al contrario, es entonces cuando hay que tener mucho cuidado” (Ducellier, 1967, en Delumeau, 2005:72).

Cuando los antiguos nahuas veían que sus doncellas comían de pie, se lo impedían, diciéndoles: “No comas de pie. Te casarás lejos. ¿Quién te seguirá?” Dizque se hacía [el maleficio] sobre ella. Lejos se casaría. A algún lugar lejano sería llevada, no [quedaría] en el pueblo en el que vive” (Sahagún, 1969c:32).

Norbert Elías (1987:169 y 527) señala que ciertas formas de comportamiento quedan prohibidas porque producen una imagen desagradable y conducen a asociaciones también desagradables. Y menciona que para comprender la raíz de un comportamiento prescrito por la sociedad e inculcado en sus miembros, no sólo basta conocer los motivos racionales que justifican la prohibición, sino que es preciso retrotraernos a los fundamentos del miedo que moviliza a los miembros de tal sociedad y, sobre todo, a aquellos que salvaguardan las prohibiciones.

Los tabúes son la manifestación del “sentimiento de desagrado, de escrúpulo, de repugnancia, de miedo o de vergüenza”, que “se han consolidado institucionalmente en un cierto ritual y en unas formas determinadas de trato social convencional” (*ibid*:169), como podrían ser los modales. La abusión señalada anteriormente está mostrando el miedo y desagrado que causaba el hecho de que una mujer se casara con un hombre de otro pueblo,<sup>27</sup> y se podría sugerir que la lejanía no sólo se refería a los *calpultin* vecinos de habla náhuatl,<sup>28</sup> sino más bien a los pueblos extranjeros

---

<sup>27</sup> Para los lacandones, el infierno está poblado, entre otras gentes, por los que se casaron con una mujer de un grupo prohibido (Thompson, 1986:346).

<sup>28</sup> Aunque la tendencia matrimonial era endogámica, López Austin (1985c:203) señala que la endogamia no era tan estricta como para impedir la entrada o salida de miembros. Una fuente antigua dice claramente que un joven se podía casar con una mujer “agora fuera de las de su barrio agora de otro”; y el análisis de los libros parroquiales más antiguos después

no nahuas. Pérdida de lazos familiares, alejamiento del lugar en el que se había nacido y establecimiento de relaciones con el extraño son los temores reflejados en la antigua abusión.

La pertenencia a un *calpulli* implicaba la vía de acceso a los derechos fundamentales como el del espacio para vivir, ejercer un oficio y la protección de un dios. Salir del *calpulli* equivalía a perder todo derecho y protección (Escalante, 1992, en Escalante 2004a:215), así como la pérdida de relaciones familiares y sociales.

De la anterior abusión también se desprenden algunas asociaciones simbólicas desagradables para los nahuas. Se menciona que la mujer no debería comer de pie; esto hace alusión a la costumbre del venado de comer igualmente de pie, el cual apenas nace ya se levanta (Burkhart, 1986b:122; Sahagún, 2000:III, lib. XI, cap. I, 997). Si la joven comiera parada, se casaría en tierras lejanas, esto es, sería como el venado, cuya naturaleza montaraz hace que sea un animal huidor. En náhuatl, el talón o pie del venado es *chocholli* (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 22v.), sustantivo que procede del verbo *chocholoa* que, de acuerdo con Molina (*ídem*) significa “andar dando saltos, o huir muchas veces, o hazer el officio que le es encomendado con muchas faltas y defectos”. En estrecha relación se encuentra la frase *ocholo iyollo*, que literalmente significa “su corazón huyó”, refiriéndose a la mujer disoluta (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 75r.). Incluso existe la voz nahua *tlacamazatl*, que literalmente significa “hombre-venado”, y que Molina (2004:sección náhuatl-español, 115r) traduce como “hombre bruto y bestial”. *Tlacamazatl* es el hombre brutal, violento y grosero (López Austin, 1996:I, 203), características que igualmente podrían describir a la mujer-venado.

La transgresión de un comportamiento prohibido podía acarrear consecuencias desagradables y temerosas. Si la mujer comía de pie emularía

---

de la Conquista lo confirma (Carrasco, 1981:200). En el caso contrario, los futuros contrayentes tarascos debían ser del mismo barrio, pues de no ser así no se efectuaba el matrimonio (*Relación de Michoacán*, 1989:tercera parte, cap. XIV, 232).

al venado que así también lo hace,<sup>29</sup> y de esta forma adquiriría su naturaleza, que es la de huir y dar saltos, acciones que proyectadas en la persona adquirirían una connotación inmoral. La inmoralidad de la mujer es una consecuencia de la violación del tabú de comer parada, pero las consecuencias últimas de tal acto son las de irse a un lugar lejano y casarse con un extranjero, que parecen ser peor que cualquier otra cosa, pero que inconscientemente podrían estar reflejando la fascinación que suscita lo extraño. La razón de que esta abusión recayera sobre la mujer reside en la capacidad que tiene ella de hacer al extranjero menos desconocido mediante su socialización y de crearle lazos de parentesco;<sup>30</sup> por eso mismo, la mujer, a través de su comportamiento, podía impedir la relación con el de lejos y asegurar su permanencia en el lugar que había nacido.

Si atendemos a lo dicho por Sigmund Freud (2000:39, 42 y 67) sobre el tabú, éste surge a partir de una ambivalencia de sentimientos. Comenta que el tabú es la prohibición que se impone desde fuera por alguna autoridad sobre cierta actividad hacia la que había una fuerte inclinación. Ahora bien, la actitud ambivalente se muestra de la siguiente manera: el placer de violar el tabú subsiste en el inconsciente de un grupo, pero al mismo tiempo se teme hacerlo; se tiene miedo justamente porque gustaría, y el miedo es más intenso que el placer. Aplicando estas ideas entre los nahuas, se desea al extranjero porque representa lo que se les tiene vedado, pero la cultura impone la prohibición de relacionarse con él mediante el tabú, cuyo fundamento es el miedo a su transgresión por las consecuencias que tal acción acarrea. Esta prohibición trae beneficios para la propia sociedad: reforzar la unidad interna y el sentido de pertenencia, para así afianzar la identidad grupal.

---

<sup>29</sup> La relación entre mujer y venado establecida en la abusión anterior también se hace patente en la ya citada *Leyenda de los Soles* (véase el principio del apartado 4.7 Miedo al otro interno).

<sup>30</sup> Véase más adelante la relación que existe entre la mujer y el extranjero en el apartado 4.6 Socialización del extranjero...

La lógica del tabú enunciada se puede articular, asimismo, con la propia ambivalencia que existe por el objeto resultante de la violación de la abusión nahua anterior: la relación con el forastero. A lo largo de la pesquisa se ha expuesto que los nahuas mostraron una seducción por el extranjero al proyectar en él sus propias transgresiones, cuyo contenido profundo era su propio deseo inconsciente sobre el cual había recaído la prohibición; por otro lado, a éste se le temía porque era capaz de transgredir el tabú.

En otro orden de ideas, el venado solo o en compañía del conejo, como era más usual, formaban un difrasismo<sup>31</sup> que representaba la desviación moral<sup>32</sup> (Burkhart, 1986b; Echeverría, 2005). Estos dos animales también indicaban la condición específica de determinadas personas, la cual producía temor por su desafición ante las cosas de su propio pueblo, de su autoctonía, y su interés por las personas y tierras extranjeras. Durán menciona (2002:II, tratado primero, cap. II, 235) que “los que nacían en el signo de mazatl [...] eran hombres de monte inclinados á cosas de monte y de caza leñadores huidores andadores enemigos de su natural amigos de ir á tierras estrañas y habitar en ellas desaficionados de sus padres y madres con facilidad los dejaban”. Y los que nacían bajo el signo *tochtli* correrían con la misma suerte. A leguas se infiere la íntima relación entre esta información y la abusión anterior, siendo constante que el comportamiento huidor -por lo tanto, montaraz- se corresponde con el establecimiento de ligas con el extranjero.

Seguramente Ixtlilxochitl, hijo de Nezahualpilli,<sup>33</sup> nació bajo uno de esos dos signos. En el día de su nacimiento hubo muchas señales,

---

<sup>31</sup> Forma lingüística del náhuatl donde la combinación de dos sustantivos expresa un concepto diferente; por ejemplo, *in cueitl*, *in huipil*, “la falda, el huipil”, se refiere a la mujer; y en otro sentido, también al adulterio (véase García Quintana, 1974:167, nota 48).

<sup>32</sup> Sobre este difrasismo y sus significados véanse principalmente los apartados 3.3.1 Centro/periferia y 4.7 Miedo al otro interno. También 2.6 Representaciones del chichimeca y 3.1.1 Los otomíes.

<sup>33</sup> Nezahualcoyotl nació en un día *ce mazatl* y año *ce tochtli* (Ixtlilxóchitl, 1997c:II, cap. XVI, 39). Hacen falta más datos que lo corroboren, pero se podría sugerir que había una tendencia a que el día de nacimiento de los *tlatoque* acolhuas fuera bajo los signos del conejo y el venado, debido, quizás, a su ascendencia chichimeca, y de la cual se vanagloriaban, pero que también recuerda una condición huidora, propia de los nómadas chichimecas.

pronosticando los astrólogos y adivinos del *tlatoani* que su hijo (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, cap. LXIX, 174)

había de recibir nueva ley y nuevas costumbres, y ser amigo de naciones extrañas y enemigo de su patria y nación, y que sería contra su propia sangre; [...] sería total enemigo de sus dioses y de su religión, ritos y ceremonias; con lo cual persuadían al rey su padre, que con el tiempo le quitasen la vida...

La presencia del conejo también auguraba infortunios, generalmente relacionados con eventos que involucraban la periferia. Cuando los campesinos veían a un conejo entrar a la casa, decían: “Ya se destruirá su hogar, o ya alguno [de los suyos] huirá (*cholo*); seguirá el camino del conejo, del ciervo; ya se hará conejo; ya se hará ciervo; ya se convertirá en conejo; ya se convertirá en ciervo” (Sahagún, 1969c:41). Esto es, se hará vagabundo, y posiblemente irá a tierras extrañas y se relacionará con sus habitantes.

Un día entró una liebre a la ciudad de Tezcoco, adentrándose hasta las casas del rey y no paró de correr hasta llegar a lo más interior del palacio de Nezahualpilli; queriéndola matar sus criados, dijo el *tlatoani*: “dejadla, no la matéis, que ésa dice la venida de otras gentes que se han de entrar por nuestras puertas sin resistencia de sus moradores” (Torquemada, 1975:I, lib. II, cap. LXXVIII, 294).

Se teme al que se va lejos porque entra en el terreno de lo salvaje, de los animales de monte, al mismo tiempo que su deshumanización provoca desorden, irrumpe en lo cotidiano alterando el orden social y moral. También se teme al que viene de lejos, pues no se conocen sus intenciones y seguramente poseerá comportamientos diferentes, alterando igualmente el orden establecido. La autoctonía se ve amenazada por el exterior, pero también desde adentro surgen peligros. Los miedos a la pérdida de lo diferenciador, como podría ser la indistinción entre lo propio y lo extraño, son unos de los que han tenido una importancia decisiva en la configuración del código del comportamiento. Y también se ha comprobado que estos miedos son los más propensos a la interiorización (Elías, 1987:530).

En la mentalidad de los antiguos nahuas la amenaza del extraño siempre estuvo latente; quizá los constantes conflictos entre órdenes políticos que se vivieron durante el posclásico en el Valle de México pudieron haber incrementado el temor al extranjero, pero también estaban conscientes de que desde el interior de su propio grupo la amenaza estaba presente. De esta manera, el miedo a convertirse en el extraño determinó algunas construcciones ideológicas de los nahuas y se cristalizó en ellas, como los modales, el calendario adivinatorio y la presencia del conejo, la cual se ideologizó a tal punto que vaticinaba una condición de animal montaraz, que huye y se aleja del hogar, así como la llegada de gentes forasteras. Estas construcciones también dan visos de que la identidad colectiva no era algo dado e impenetrable, sino que se le podía atentar desde varios lados: el “otro” externo, que podía confundirse con el autóctono, era uno de los principales peligros, por eso se trataban de impedir determinadas acciones y advertir sobre ciertos eventos.

Del vasto corpus existente sobre los nahuas posteriores a la conquista se registraron varios augurios y abusiones que, aunque no refieren propiamente al extranjero, hablan sobre el temor ante la presencia de extraños que podían inquietar, cometer daño sobre uno o robar las posesiones; y de ahí su valor. Cuando la gente estaba junto al fuego y saltaban las chispas de la lumbre, temían que viniera alguien a inquietarlos; decían *Aquin yeuitz*, que quiere decir: “ya viene alguno, o ¿quién viene aquí?” (Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XIX, 226).

Al oír que el *huactli* (aguilucho) reía a carcajadas se auguraba que los comerciantes o caminantes caerían “en manos de algunos maleantes, ladrones, bandidos, salteadores, saqueadores...” (Sahagún, 1969c:23). Este augurio habla tanto de la existencia del criminal como de un temor colectivo hacia él (Escalante, 1994:191). Para prevenirse de tales personas y recibir ayuda, los comerciantes decían ciertas palabras que llamaban *acxotlatolli* al tiempo que veían venir alguna persona; también invocaban a Quetzalcoatl, a

los animales salvajes como el lobo y el jaguar y a los remolinos que provocan los vientos (Ponce, 1987:10).

El conejo también podía predecir otros hechos funestos. Si se les presentaba saliendo de su agujero, creían que en ese mismo momento los ladrones saqueaban sus sembrados o sus huertos, devastaban sus casas, o tal vez huirían los esclavos a lugares de donde no los pudieran sacar (Hernández, 1986:lib. II, cap. XVIII, 144).

Aunque en los tres ejemplos anteriores los indicadores son diferentes -chispa de la lumbre, sonido y presencia de determinados animales-, todos están dirigidos hacia un mismo pronóstico: la actividad criminal de ciertas personas, y más que nada, poner en evidencia el miedo que producía el “otro” malhechor. Pero ante tales hechos, los nahuas desplegaron acciones mágicas y religiosas para impedir la acción criminal, como en el caso del augurio del *huactli*. Éste es muy interesante porque señala la constante actividad delictiva en los caminos (Escalante, 1994:191), y la reacción primera emprendida por los comerciantes ante la presencia de cualquier persona extraña: la desconfianza, sentimiento muy generalizado entre los grupos humanos, como se vio al inicio de este apartado.

Otro dato curioso sobre el miedo al extraño, pero referente a alguien de tez oscura era que, “si algun niño nace moreno como lo es su padre o madre dizen las viejas que algun negro asio de la madre estando preñada y por eso salio el niño moreno de miedo que en el vientre le tuuo” (*Costumbres, fiestas...*, 1945-48:56).<sup>34</sup>

Fray Alonso de Molina (2004:sección náhuatl-español, fol. 3r.) registró el vocablo *ayaquimati* para referirse al extranjero negro, refiriéndose a él como boçal, esto es, inexperto, simple e indómito, entre otros apelativos. Simeón

---

<sup>34</sup> En varias cosmovisiones indígenas están presentes figuras diabólicas vinculadas simbólicamente a los negros. Entre tzeltales y tzotziles, por ejemplo, se habla de los “hombres negros voladores”, a quienes no se les considera “hombres verdaderos”, y cuya condición de alteridad despierta temor y enemistad (Báez, 2002:157 y 161). Véase el artículo de Félix Báez Jorge “El Diablo y los hombres negros. Perspectiva del *Otro* en las cosmovisiones tzeltal y tzotzil”.

(2002:16) señala que éste es ignorante, menor, muy joven, que no sabe nada todavía; y con el término *aya quimatiliztli* se hace referencia a la inteligencia no desarrollada, ignorante, como la de un niño (*ídem*); asimismo, el vocablo *ayachi quimatiliztli* alude a la locura (Molina, 2004:sección náhuatl-español, fol. 3r.; Simeón, 2002:17). De nuevo nos encontramos con representaciones ya conocidas del extranjero: la falta de conocimiento, la inhabilidad y la locura.

Como anteriormente se había hecho alusión, uno de los rasgos que sobresalen en la ideología nahua es la desconfianza de los extraños en el barrio (Escalante, 2004a:215), hecho que se hace patente en los insultos, contenidos en los textos sahuaguntinos, que eran propinados a los que andaban vagando por una comunidad ajena. Este hecho ha sido muy bien estudiado por Pablo Escalante Gonzalbo (1990, 2004b). Hagamos un recuento de lo que constituía el tipo de relación entre un vecino y un extraño que tiene como esencia la violencia verbal con que es recibido el segundo; esto deja trasver de igual manera un temor al desconocido.

Los insultos transcurren en los barrios de grandes poblados o propiamente en los barrios urbanos. No constituyen pleitos entre parientes, sucesos de violencia doméstica ni riñas laborales, sino que evocan “crudos episodios de pleito callejero” en los que intervienen dos desconocidos. Debido a la actitud que asume el insultado: gritar o llorar, salir corriendo y no responder, se indica que la relación de hostilidad es asimétrica; no se produce entre iguales, sino entre un vecino y un extraño cuya presencia en la comunidad es injustificada. Detrás de esa hostilidad extremada hay cierto temor, ya sea mágico o, más importante, a factores reales que pueden amenazar el orden comunitario (Escalante, 1990:40 y 41; 2004b:268).

Algunos indicios en los insultos permiten saber que el sujeto interpelado violentamente por los *macehualtin* es un extraño, a quien se sorprende de pronto en un barrio en el cual es un desconocido y, por lo tanto, representa una amenaza potencial. La asimetría es uno de esos indicios;

también el hecho de que la persona reñida -específicamente en el caso del insulto femenino- no reciba apoyo ni simpatía, pues los informantes indican que la gente se reunía entorno a la persona ofendida sólo para contemplar la agresión y el llanto (Escalante, 2004b:269).

Otro indicio de la extranjería se indica cuando el *macehualli* le dice “¿quién eres tú?” y “¿a quién conoces?”, preguntas que subrayan la probable ausencia de vínculos comunitarios de la persona insultada. Lo mismo ocurre con el insulto “huérfano”. Y cuando la mujer insulta, dice “¿de dónde vienes? Vete, ¿acaso es semejante a éste tu lugar?”, y ella misma responde “no lo es”. La disputa comienza precisamente con la expresión “mujer de por ahí”, y dos veces se alude a la orfandad. Estas expresiones dan cuenta de la condición de marginalidad de los insultados y de su repudio, los cuales podían ser delincuentes, borrachos, ladrones, vagabundos y posiblemente *tlatlacatecolo* (brujos), para el caso del hombre; y para el caso de la mujer una *ahuiani* (Escalante, 1990:43 y 44; 2004b:269).

En la Europa de los siglos XV y XVI, la relación con el extraño no era muy distinta de como lo fue entre los nahuas del siglo XVI: hostilidad y temor eran elementos constantes ante el encuentro con el desconocido. La hostilidad a los forasteros; la cólera en las aldeas, manifestada en escándalos, si una joven se casaba con un hombre venido de otra parte; el silencio de los habitantes ante las autoridades cuando uno de los suyos había maltratado a un forastero; las riñas entre campesinos de dos localidades vecinas; la propensión a atribuir a los judíos la responsabilidad de las epidemias; los retratos poco amigables que los europeos hacían frecuentemente unos de otros (Delumeau, 2005:72).

Semejante relación de extrañeza entre un propio y un desconocido, donde se manifiesta violencia y miedo hacia el segundo como una unidad, ha sido una constante en las sociedades de todos los tiempos, siendo uno de los criterios fundamentales para calificar al sujeto de extranjero la ausencia de vínculos de parentesco con la comunidad. La reflexión a la que llega Lévi-

Strauss (1983:559) en cuanto a la relación que mantienen los nuer, estudiados por Evans Pritchard, con los extraños es que “la ausencia de relación familiar no define nada, sólo define la hostilidad”.

En Andalucía, la mayor desconfianza del extraño es la que se manifiesta hacia los grupos de jóvenes que pasan por el pueblo camino de las llanuras en busca de trabajo. Pero existen otros forasteros hacia los que se muestra hostilidad, como son los jóvenes que llegan a cortejar a las muchachas del pueblo. Esta acción atenta contra el honor colectivo de los hombres de poseer a las mujeres de su propio pueblo (Pitt-Rivers, 1979:61 y 162).

Entre los nuer, “un individuo cualquiera debe ser, o bien un pariente real o ficticio, o bien un extranjero con el cual [...] [no se] tiene obligación recíproca alguna y al que tratará como a un enemigo virtual” (Evans Pritchard, 1940, en Lévi-Strauss, 1983:559). La concepción de algunas tribus del Oeste de Australia sobre el “otro”, antes de la llegada del hombre blanco era ésta: “si soy un indígena y encuentro a otro indígena, éste debe ser o bien mi pariente, o bien mi enemigo. Y si es mi enemigo, debo aprovechar la primera ocasión para matarlo, antes que él mismo me mate” (Radcliffe Brown, 1913, en *idem*).

Estos ejemplos ponen de manifiesto una situación universal. En palabras de Marcel Mauss (1923-1924) (en *ibid*:559 y 560): “Durante un tiempo considerable y en un número apreciable de sociedades, los hombres se abordaron con un curioso estado anímico, de temor y de hostilidad exagerados [...]. En todas las sociedades [...], [pasadas o presentes, no ha existido] un término medio: confiar enteramente o desconfiar enteramente...”.

Haciendo un paralelo entre el mundo actual y aquel antiguo, según Jean Delumeau (2005:81), en el primero el sentimiento dominante entre vecinos es la indiferencia; en el de antaño era la desconfianza; por tanto, el temor.

#### 4.6 Socialización del extranjero y reducción del temor a él

En su estudio sobre el honor entre los pueblos andaluces, Julian Pitt-Rivers (1979:152) señala algunas asociaciones del extranjero y la relación que se mantiene con él. Menciona que su presencia es hostil y produce hostilidad en el grupo receptor, y esto es evidente, pues representa una amenaza para las normas establecidas y el orden social, encarnando peligros imaginados, naturales o sobrenaturales desconocidos.

También menciona la relación que existe entre el forastero y lo sagrado. Los dioses poseen sabiduría que es negada a los humanos; la comunicación que establecen con los humanos es de carácter esotérico; y el misterio de su presencia y su voluntad, que no sigue las normas de conducta humana, son la base del miedo que inspiran. Precisamente estos rasgos hacen que la divinidad esté emparentada con el extranjero: éste se encuentra entre el mundo conocido y el desconocido, esto es, pertenece al mundo “extraordinario”; y el misterio que lo rodea lo une a lo sagrado, convirtiéndolo en un vehículo idóneo para la aparición del dios, el misterio revelado (*ibid*:153-155).

Estas reflexiones de Pitt-Rivers podrían aplicarse bastante bien a uno de los pasajes de los informantes de Sahagún que habla sobre la aparición de un *tohueyo*<sup>35</sup> -un cuexteca, considerado extranjero por los toltecas y, posteriormente, por los nahuas del posclásico tardío- en el mercado de Tula, quien en realidad es Titlacahuan -una de las advocaciones de Tezcatlipoca- bajo la apariencia de aquél.

Se cuenta que el *tohueyo*, desnudo como supuestamente habituaban los de su pueblo, se puso a vender chiles en el mercado, en frente del palacio de Huemac. La hija de éste lo vio y, al contemplar su falo, lo deseó, cayendo enferma a consecuencia de esto. Al darse cuenta de la enfermedad de su hija, Huemac preguntó cuál era la causa, respondiéndole las mujeres que la cuidaban que era por causa del *tohueyo*, pues lo había visto desnudo y había

---

<sup>35</sup> Para una discusión sobre el nombre *tohueyo* véase el principio del apartado 3.1.4 Cuextecas

enfermado de deseo. Acto seguido, Huemac mandó que le trajeran al *tohueyo*. Después de estar buscando, lo encontraron otra vez en el mercado y lo llevaron ante Huemac. Él le preguntó sobre su procedencia, contestándole el *tohueyo*: “Señor yo soy forastero”. Después, el gobernante tolteca le reprendió su desnudez y le ordenó cubrirse, pero aquél le contestó: “Señor, tenemos tal costumbre en nuestra tierra”. Posteriormente, el gobernante tolteca le dijo que ya que él había enfermado a su hija, él la tenía que curar acostándose con ella; al instante rechazó tal cosa, pero aún así fue obligado a hacerlo. Se le atavió a la usanza tolteca: le cortaron el cabello, lo bañaron, ungieron y lo vistieron. Entró a la habitación de la mujer, tuvieron sexo y quedó curada.<sup>36</sup> A partir de ahí, el *tohueyo* se volvió yerno de Huemac (Sahagún, 2002:I, lib. III, cap. V, 312 y 313; León-Portilla, 1980:377-379).

De este interesante pasaje se desprenden varias observaciones a la luz de los datos de Pitt-Rivers. En primera instancia se presenta la relación entre la divinidad y el extranjero por excelencia para los nahuas, el *cuextecatl*, siendo otro de sus nombres *tohueyo*, personaje en el que decidió transformarse Titlacahuan, y que no puede desprenderse de sus características atribuidas por las nahuas, como la desnudez.

Tanto la divinidad como el extranjero violan las normas morales y sociales del comportamiento, no se ajustan propiamente a los cánones establecidos, aspecto que genera temor ante el desorden y los peligros latentes que pueden desencadenar su presencia y sus actos. Por su propia naturaleza divina, el extranjero participa del mundo sobrehumano, raya entre el mundo conocido (humano) y el de lo desconocido y el misterio (divino).

Pero la cultura receptora del forastero tratará de aminorar su peligro. Existen dos maneras de conseguirlo: se le niega la entrada y se le expulsa; o se le permite la entrada, pero sólo a través de su socialización,

---

<sup>36</sup> Resulta muy interesante observar la continuidad de tal hecho entre los nahuas de Mecayapan y Tatahuicapan, Veracruz, para quienes las convulsiones son provocadas por la contemplación de una persona del sexo contrario desnuda; y si la excitación no es descargada aparecerá el ataque. La manera de curar la enfermedad es teniendo sexo siete veces con la persona (Sedeño y Becerril, 1985:140).

secularizándolo, proceso que entraña una inversión. Se incorpora al forastero, se le asimila para reducir su extrañeza y su amenaza potencial. Y todas las costumbres que determinan la recepción del forastero, por variadas que sean en las culturas, proporcionan un medio para despojarle de parte de su extranjería con el fin de que se le pueda aceptar en la comunidad como huésped (Pitt-Rivers, 1979:155 y 176).

Es precisamente la segunda opción por la que optó Huemac. Antes de que tuviera acceso carnal con su hija, el *tohueyo* pasó por un ritual en el que lo despojaron de su extranjería y lo dotaron de la cultura que lo acogió, en cierta forma lo toltequizaron. Si antes estaba desnudo y con el cabello largo, ahora se le ha vestido con *maxtlatl* y una manta y se le ha cortado el cabello -seguramente a la usanza tolteca. Ante la presencia del desorden que encarna el extranjero por su propia extrañeza y costumbres diferentes, se impone un orden, se le hace inteligible mediante un ritual de inmersión en la cultura. El baño y el ungimiento pueden simbolizar la purificación del hombre antes de tener contacto sexual con la mujer entre los toltecas.

Pero todavía falta un último recurso para que la socialización del *tohueyo* se complete: crearle vínculos familiares para incorporarlo de forma permanente a la sociedad, así es que, al momento de tener relaciones sexuales con la hija de Huemac, el *tohueyo* se convierte en yerno de éste y, concomitantemente, en esposo de su hija. Se podría decir que el haber caído enferma la hija de Huemac fue un pretexto para poder establecer un vínculo matrimonial con el extranjero.

Siguiendo en su análisis, Julian Pitt-Rivers (1979:181 y 182) subraya que las mujeres están relacionadas con los forasteros y, mediante el matrimonio que se establece con ellos, “son reducidos a elemento conocido en el universo social”. La mujer cumple, así, el papel de mediadora cultural. No sólo es la que transmite a su progenie los roles sociales, sino también es la encargada de incorporar al extranjero a la sociedad, reduciendo su extrañeza y, así, su amenaza.

Durante el posclásico temprano se empezaron a agudizar las tensiones entre las sociedades chichimecas y las toltecas debido a la migración de las primeras en busca de recursos naturales y la consecuente cercanía que hubo entre ambas. Cuando los toltecas estuvieron en Zihcohuac y Huexutla, junto al Pánuco y Tampico, por esas tierras estaban muy próximos los chichimecas, sus competidores, que ya los habían importunado en dichos lugares. Viendo que estaban muy cerca, los toltecas temieron que algún día se levantaran en armas contra ellos y les quitaran sus tierras y pueblos; de tal manera que acordaron ir a ver al señor de los chichimecas, y pedirle un hijo u otro pariente cercano de su linaje para jurarlo por su señor, y con esto pedirle su palabra de que ni él ni sus descendientes los molestarían en ningún momento. El señor chichimeca les concedió a su hijo menor y así lo pactó. A éste lo entronizaron y lo casaron con una hija de un principal tolteca, cambiándole su nombre chichimeca por el nombre nahua Chalchiuhtlanextzin (Alva Ixtlilxochitl, 1997a: I, 269).

Otra vez se recurre a establecer un lazo matrimonial con un extranjero, pero de linaje noble, y se le reduce una parte de su extranjería al cambiarle su nombre por uno nahua, buscando impedir los peligros que representan los ataques de su pueblo al establecer relaciones cordiales entre ambos grupos. Igualmente se buscará la descendencia, en este caso, del linaje chichimeca y del tolteca, para apelar al parentesco común en caso de que los chichimecas desearan otra vez atacarlos. Y es la mujer la que facilita la recepción del extranjero, que posteriormente será reforzada con la progenie de ambos.

Los nahuas estuvieron muy conscientes del rol que desempeñaban las mujeres en cuanto al establecimiento de relaciones con el extranjero, dando cuenta de los múltiples beneficios que tal acción conllevaba, tanto psicológicos como sociales. Si el forastero es rodeado por un halo de misterio, a través de su familiarización se vuelve un personaje conocido, atenuando la amenaza y el miedo provocadas por su extrañeza; por otro lado, las posibles acciones contrarias que pudiera emprender el de fuera se verán disminuidas

al introducirlo en la estructura parental del grupo, siendo la mujer la encargada de tal tarea. De esta manera, dicha estrategia fue aplicada por los tlaxcaltecas, tal como lo hacen notar Maite Málaga y Ana Pulido (2004:346 y 347), al encuentro con los españoles al regalarles 300 mujeres, las cuales fueron recibidas por Cortés para no romper los lazos de amistad con los naturales, y, así, entablar lazos de parentesco con éstos (Muñoz Camargo, 1984:237 y 238).

#### **4.7 Miedo al otro interno**

El temor que producían los que eran considerados como “otros” al interior de la propia comunidad entre los antiguos nahuas se puede resumir en las oposiciones centro/periferia, orden/desorden, civilización/salvajismo. Las figuras del loco moral,<sup>37</sup> el borracho y el vagabundo se relacionan entre sí por su condición de inmoralidad, deshumanización y su entrada a lugares peligrosos como el bosque -forma en que se describen los actos inmorales de una persona.<sup>38</sup> Debido a esta situación, comparten del desorden de la periferia animal, irrumpiendo en el orden humano de la ciudad, el centro. Su propio ser y conducta son transgresores.

Otra figura de alteridad en la sociedad nahua fue la mujer, la cual responde de forma diferente a las anteriores. Ésta se vuelve “otro” no tanto por su comportamiento, como en el caso de las otras tres figuras, sino por su propia existencia diferente a la del hombre, cuyo propio miedo a lo femenino promueve la elaboración de representaciones negativas sobre la mujer. Una de las más frecuentes refiere a su sexualidad, la cual se convierte en lascivia y atenta contra el hombre; y como ya hemos comentado, existe una relación intrínseca entre sexualidad y muerte,<sup>39</sup> que se hace extensible a la mujer,

---

<sup>37</sup> Establezco la diferencia entre loco enfermo y loco moral. El primero ha sufrido un disturbio mental, situación que hace que transgreda los comportamientos establecidos; el segundo también atenta contra el orden moral y social, pero no está enfermo, sólo es desobediente, vagabundo y antisocial (Echeverría, 2005).

<sup>38</sup> Véase el principio del apartado 3.3.1 Centro/periferia

<sup>39</sup> Véanse los primeros párrafos del apartado 1.1.5 La manifestación de la alteridad...

pues su sexualidad desbordante es el instrumento por medio del cual puede asesinar al hombre.<sup>40</sup> Así sucede con la mujer nahua -y de otras culturas mesoamericanas-, quien podía matarlo o devorarlo. Las palabras de Miguel Cortés (1997:41) con respecto a lo monstruoso femenino son muy acertadas y están estrechamente conectadas con lo que estamos tratando:

Las razones de la existencia de los monstruos femeninos guardan relación [...] con las connotaciones de amenaza que rodean su sexualidad. Casi siempre que a la mujer se le representa como *monstruosa* es en relación con sus deseos sexuales: se trata de la *mujer castradora*, que aglutina en torno a sí los miedos más profundos del hombre.

Un relato contenido en la *Leyenda de los Soles* (2002:189) es bastante explícito con respecto a las representaciones nahuas sobre la mujer. En una ocasión, Xiuhnel y Mimich salieron a cazar al desierto y persiguieron toda la noche dos venados bicéfalos para flecharlos. En la tarde del día siguiente, rendidos de cansancio hicieron un escondite. Al ver a los venados, estos se convirtieron en mujeres;<sup>41</sup> éstas les empezaron a hablar y Xiuhnel les respondió. Una de ellas le dio a beber sangre y él la aceptó, posteriormente tuvieron relaciones sexuales. Después de haber estado juntos, ella se arrojó sobre él y empezó a devorarlo.

La relación entre la mujer y el venado se vuelve a enfatizar, pero en este caso se acentúa la relación entre la lujuria femenina y el venado, que también se expresa en los *Cantares Mexicanos* (Bierhorst, 1985, en Burkhart, 1986b:125); además, se percibe la asociación de lo femenino con la bestialidad y la monstruosidad, asimismo, con la inmoralidad. Y como se señaló arriba, la mujer adquiere una cualidad voraz y aniquiladora del hombre.

---

<sup>40</sup> Véase la nota 10 del capítulo 1.

<sup>41</sup> Un relato taramara (Hilton, 1969:82 y 83) habla sobre el mismo cambio de venados en mujeres: “La gente dice que los venados se cambian en mujeres. Entonces esas mujeres andan vestidas muy bonitas, con coronas muy bonitas. Entonces dicen que un hombre habló con una de esas mujeres porque quería casarse con ella. Aquel día, ya casados, volvieron a la casa del hombre. Pero cuando ya llegaban cerca a la casa, dicen que la mujer volvió a cambiarse en un venado. Entonces otra vez se fue corriendo al monte, y dicen que desapareció. Pero el hombre quedó muy triste y dijo: “¡Yo pensé que deveras era una mujer!”.

Las interpretaciones psicoanalíticas sobre la cultura ponen en evidencia los contenidos profundos de sus manifestaciones, develando el significado inconsciente de los actos y creaciones humanas. Es así que el psicoanálisis ha identificado la relación existente entre devoración y amenaza de castración. En palabras de Fenichel (en Cardín, 1994:86), “Es muy probable que, en la mayoría de los casos, el temor a ser castrado represente el contenido más profundo, no siendo el temor a ser devorado más que la deformación regresiva de aquél”. La proyección cultural del miedo del hombre a ser aniquilado por la mujer se puede manifestar a través de ser devorado por ésta, mientras que el significado subyacente es su temor a ser castrado, que implica atentar contra la identidad y el poder masculino, aunque la amenaza de ser mutilado también está presente.

Tanto la mujer de carne y hueso como la diosa pueden reflejar esa parte siniestra de su ser. La diosa Cihuacoatl unas veces tomaba la figura de serpiente y otras veces se transformaba en una joven hermosa, quien andaba por los mercados seduciendo a los jóvenes; y tras haber tenido relaciones sexuales con ellos, los mataba (Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. IX, 200).

A propósito de esta información proporcionada por fray Gerónimo de Mendieta, comenta Cecelia Klein (1995:247) que Cihuacoatl fue percibida en los términos de la “mujer salvaje”, quien, según la tradición popular europea, era de apariencia grotesca, de cabello largo y enredado y senos flácidos desnudos; no obstante, era capaz de convertirse en una joven mujer que seducía a los hombres en su remoto boscoso o guarida montañosa con el fin de volverlos locos o devorarlos. En la España medieval, esta mujer cristalizó en la *serrana* (*ibid*:248). Sin embargo, Klein concluye diciendo que la representación de la mujer salvaje pudo implantarse en el México central debido a que los mexicas expresaron sus valores y conceptos de manera muy similar a como se efectuó en Europa (*ibid*:263).

Es posible que Mendieta y otros españoles hayan tenido en mente la imagen de la *serrana* al recibir la información indígena sobre Cihuacoatl, esto

hablaría, como señala Klein, de representaciones compartidas en ambos lados del Atlántico, así como de un miedo común a la mujer. Otro dato que apoya el comportamiento prehispánico de la diosa en el mercado es su gran similitud con las mujeres que anteriormente habían sido venados bicéfalos: ambas presencias femeninas seducen al hombre para después aniquilarlo, ya sea que lo maten o devoren-castren, aunque también esto es reflejo del imaginario masculino europeo.

Uno de los pasajes de la *Relación de Michoacán* (1989:segunda parte, cap. XXXIV, 186) ejemplifica a una mujer que utiliza su femineidad y sensualidad para atraer a un hombre con el fin de provocarle la muerte. Una de las hijas de Tariacuri, por órdenes de su padre, tuvo relaciones sexuales con uno de los señores de Curíngaro, para posteriormente cortarle la cabeza con una navaja cuando estuviera ya dormido. En este ejemplo, el hombre se vale de las representaciones de la mujer -seducción y muerte como un binomio- con fines políticos: se le utiliza para deshacerse de un adversario; con esto se observa que el imaginario sobre lo femenino no sólo tiene beneficios psíquicos, sino también de otro orden.

Algunas representaciones de la mujer nahua, que se centraban básicamente en su sexualidad, la hacían ver como un ser peligroso y, a la vez, inmoral, mismas que estructuraron un aspecto de las relaciones sociales entre los géneros, motivadas y justificadas por el miedo que sentían los hombres ante su destrucción por lo femenino. Hay que recordar que se aconsejaba a los jóvenes nobles a no recibir comida o bebida alguna de manos de mujeres, en especial de las *auianime*, por temor a que introdujeran en los alimentos pociones que les provocaran una eyaculación inmoderada, que podía causarles la muerte (Sahagún, 1969a:FC, lib. VI, cap. XXII, 125).<sup>42</sup>

La mujer provocó una experiencia ominosa, pues de ser la parte íntima y familiar del hogar, por medio del temor masculino a ella, plasmado en la ideología -en el mito, lo divino, los modales- se transformó en ese ser

---

<sup>42</sup> Sobre esta exhortación y sus repercusiones véase el apartado 3.2.1.4 Comer.

inquietante y, en ocasiones, monstruoso, que estimulaba el deseo sexual en el hombre, pero que el mismo podía ser el causante de su muerte.<sup>43</sup>

Ahora me referiré al vagabundo, quien está íntimamente ligado al loco moral. En aquél se encuentran las imágenes del conejo y del venado como claras indicadoras de su desobediencia y deambular, pues no se asienta en ningún lado, y así, imita la naturaleza de los animales del monte. Una de las metáforas contenidas en el libro VI del *Códice florentino* (Sahagún, 1993:lib. VI, cap. XLIII, fol. 209 v., 137) dice:

“Te has vuelto conejo, te has vuelto venado” [*In otitochtiac, in otimazatic*]. Estas palabras se dicen de aquél que ya no vive en su casa, que ya no obedece a su padre ni a su madre, que huye cuando le quieren dar un consejo, no más se sale por ahí, ya no se queda en casa, en otro lado pasa todo el día, en otro lado duerme, se ha hecho como el conejo, como el venado; por eso al tal se le decía: te has vuelto conejo, te has vuelto venado, andas a salto de mata, te has vuelto duro, has seguido el camino del conejo, el camino del venado.

A propósito de la imagen que representa un vagabundo en la lámina 70r. del *Códice Mendocino*,<sup>44</sup> Luz María Mohar (2000:235) menciona que “el concepto de vagabundo recuerda una preocupación más bien colonial”. No creo que sea solamente colonial. Si bien en la Europa medieval la figura del vagabundo estuvo muy presente,<sup>45</sup> esta preocupación también atañó a los nahuas prehispánicos, de ahí la constante insistencia de incorporar el difrasismo “volverse conejo, volverse venado”<sup>46</sup> en los *huehuetlatolli*, augurios y metáforas -como la arriba citada- como una forma de prevenir la desviación moral, duramente criticada por los nahuas- (véanse Burkhart, 1986b; Echeverría, 2005:127-131); aunque también debemos comentar que este difrasismo fue altamente utilizado por los frailes en su labor evangelizadora, tal como lo ha expuesto Louise Burkhart (1986b).

---

<sup>43</sup> Actualmente estoy trabajando de manera extensa en el miedo a la mujer entre los antiguos nahuas.

<sup>44</sup> Véase esta imagen en la figura 1, apartado 2.1.1.2 Características de los gigantes...

<sup>45</sup> Véase “El marginado” de Bronislaw Geremek (1999).

<sup>46</sup> Para diferentes interpretaciones de este difrasismo véase la nota 46 del capítulo 3.

Recordemos, asimismo, que en la representación gráfica del vagabundo éste tiene los pies torcidos, aspecto que simbólicamente reflejaba la inmoralidad. Como se mencionó en el capítulo 1, la malformación de una extremidad o la ceguera eran signos de la desviación moral.<sup>47</sup> La insistencia en la figura del vagabundo entre los antiguos nahuas responde a su preocupación por la propensión de los jóvenes a desviarse y a caer en la perdición en la vida adulta (véase López Austin, 1996:I, 327). Ellos sabían que la desafición por el trabajo hacía de la persona un vagabundo, condición que podía llevar a la delincuencia, a la afición empedernida por el juego de pelota o de *patolli* (*Códice Mendocino*, 1979:lám. 69v.), o a la embriaguez.

Observemos, ahora, rápidamente la imagen del vagabundo plasmada en el libro VI del *Códice Florentino* (véase fig. 11) y quedémonos con ella. Esta imagen acompaña el texto de los informantes sobre los insultos que se lanzaban a los extraños que merodeaban por las calles de los barrios. Las injurias que le son conferidas hacen referencia a su aspecto físico y su comportamiento: “desmelenado”, se le decía, aspecto que coincide con su cabello largo y desarreglado, además de acusarlo de no aplicarse en nada y estar ocioso (Escalante, 2004b:270). ¡Que lejos se encuentra este ser, desvalorizado humanamente, del gran monarca!, cuya persona participa de la naturaleza sagrada. Estos dos personajes constituyen los extremos de la civilización nahua (Escalante, 1996:449), dentro de los cuales existe una gran variedad, pero cuyas diferencias se van acotando.

Tales extremos están definidos a partir del grado de humanidad que se merece cada uno, que, como se vio en el capítulo anterior, está dado por el nivel de contención de los impulsos medido a través de la manifestación corporal<sup>48</sup> -por lo menos al interior de la sociedad nahua, porque la humanidad imperfecta de los extranjeros también corresponde a otros aspectos. El grado más elevado es el del *tlatoani huey tlacatl*, aquel hombre de

---

<sup>47</sup> Véase el apartado 2.1.1.2 Características de los gigantes...

<sup>48</sup> Véase la última parte del apartado 3.2.1.3 Hablar, y el apartado 3.3.1.3 Un ejemplo del vagabundeo.

mayor dignidad sobre la tierra y que acusa el grado más alto de moderación corporal; mientras que su opuesto radical corresponde al *amotlacatl*, estado ínfimo de la persona, quien se haya despojado de su humanidad, y no solamente en el sentido moral. Debido a su proceso de abandono de los parámetros de la civilización, se ha alejado de lo que en esencia constituye al ser humano: la familia, las relaciones sociales, una existencia justificada basada en el trabajo, etc.

Si por medio del recorrido civilizatorio se llegan a reprimir y moldear las pulsiones más bestiales del hombre, en el *amotlacatl* se manifiesta una regresión de dicho proceso y de lo humano, aflorando el instinto salvaje. En el caso de los insultos a una mujer, se apunta que ésta come sus alimentos sin sazónarlos ni aderezarlos con chile; esto alude a la ausencia de pertenencia a una comunidad, por lo tanto, de una familia y hogar, lo cual priva al sujeto del acceso al huerto doméstico y a la sal distribuida en el mercado (Escalante, 2004b:270). El *atlacatl* también carece de los productos de las actividades culturales: el maíz, el chile, la sal,<sup>49</sup> y se interna en el espacio de lo salvaje. Éste se convierte en el “otro” ya superado históricamente: en el chichimeca - en su aspecto negativo-, quien como el vagabundo trae el cabello desalineado y sin cortar, y no consume alimentos condimentados ni maíz;<sup>50</sup> y así como el chichimeca, el vagabundo es un “gran huidor” (*huey choloanī*) (*ibid*:267).

Con el vagabundo nos encontramos de nuevo con el miedo al retorno de lo salvaje, que fue manifestado por el nahua a través de los gigantes, se repetía con el chichimeca, y que Nezahualcoyotl pudo haber experimentado durante su persecución por Tezozomoc.<sup>51</sup> Este miedo dejó constancia de que el modelo cultural establecido por los nahuas era permeable; podía ser desafiado. El supuesto orden impulsado desde diferentes instituciones, tanto a nivel estatal como comunal, era transgredido por un personaje como el

---

<sup>49</sup> Recuerda Barthélemy (*et. al.*, 1989:504) que en la Edad Media, en el mundo de lo salvaje no hay pan ni sal, sólo andrajos, suciedad y hojarasca.

<sup>50</sup> Sobre este aspecto en la dieta del chichimeca y sus implicaciones simbólicas véanse los apartados 2.4.2 Adscripción chichimeca, y 2.4.3 Imaginario del teochichimeca.

<sup>51</sup> Véase el apartado 3.3.1.3 Un ejemplo del vagabundeo

vagabundo. Mientras éste permaneciera en los lugares deshabitados no había problema, pero cuando ingresaba a una comunidad, el desorden irrumpía en ésta, y tan temido era éste que por ello la intensidad de los insultos al vagabundo. Este personaje recordaba que cualquiera podía estar propenso a adquirir semejante condición; es así que el miedo a llegar a confundir la propia identidad, el “yo”, y convertirse en el “otro”, el miedo a la pérdida de lo diferenciador, dejó profundamente marcado al ser humano nahua.

La presencia del “otro” es la que activa, por medio del recuerdo, aquellos contenidos atemorizantes y que la cultura reconoce como transgresores, por eso actúa en conjunción con el aparato psíquico para alojarlos en el inconsciente, de tal manera, la represión funciona como un mecanismo de defensa. De igual forma, otro mecanismo como la proyección del inconsciente entra en juego al encuentro con la alteridad, atribuyéndole aquello que ha sido rechazado por la cultura, sus propias transgresiones.

Por libre elección o por una mala jugada del destino, el *atlacatl* se vio liberado de las imposiciones culturales, pero tal modo de vida le valió el desagrado e insulto de la gente, su muerte social: una vida destinada a la soledad y al recorrido por los lugares peligrosos y las sendas de los animales montaraces. Ciertamente la cultura impone un gran peso sobre el ser humano, pero liberarse de ese yugo lo deja a uno en una posición en sumo desventajosa.

Entrando a otra figura de alteridad interna, el texto sahumantino declara que el loco (moral) es el joven malvado, *telpuchtlaueliloc*<sup>52</sup> (López Austin, 1996: tomo II, 274):

El joven malvado está loco [*yollotlaueliloc*]. Anda bebiendo pulque tierno. Ebrio, desatinado, afligido, borracho, tomado. Anda actuando con hongos, anda actuando con *míxtil*, inquieto, impúdico, desvergonzado, excesivamente ataviado, jadeante, mal hablado, retorcido en el habla, maldiciente, desvergonzado, presuntuoso, vanidoso, pedante, soberbio, vicioso, burlón, vicioso, envilecido, lleno de excremento, lleno de mierda, lleno de polvo, lleno de

---

<sup>52</sup> Dibble y Anderson traducen *telpuchtlaueliloc* como “el joven lascivo” (Sahagún, 1961:FC, lib. X, cap. XI, 37), acentuando el aspecto sexual del joven malvado.

basura.<sup>53</sup> Tiene concubina. Posee discurso (para convencer a las mujeres). Vive en concubinato, vive en el vicio.

La perversión y el exceso en los comportamientos definen al loco, aspectos que lo convierten en un ser indeseable, y a la vez temido. Debido a su conducta el loco no puede establecer una interacción social; se comporta como si hubiera consumido plantas alucinógenas, o como si hubiera bebido pulque. Todas las características arriba señaladas harían del *telpuchtlaueliloc* un *amotlacatl*, no humano, el cual es perverso, cruel y de conducta licenciosa. Asimismo, la manera en que es descrito el loco recuerda bastante bien al cuexteca, pues ambos andan como si hubieran ingerido psicotrópicos, son de sexualidad desenfrenada y se visten pomposamente -aspecto que también recuerda al totonaca. De igual manera, ambos personajes se asemejan en gran medida a la *auiani*.<sup>54</sup>

Por último, el borracho no podía producir sino desagrado y temor. Su comportamiento y descuido en su apariencia eran totalmente indeseables. Cuando ya no tenía para comprar pulque, dejaba en prenda el *maxtlatl*;<sup>55</sup> estaba lleno de polvo, todo despeinado, sucio, con la cara y el cuerpo herido tras cada caída que daba. Pero su comportamiento era peor. De acuerdo con Sahagún (2002:I, lib. IV, cap. IV, 357), el borracho “dice palabras afrentosas e injuriosas [...], anda bailando y cantando a voces [...]. Ya todos menosprecia [...] y arroja piedras o palo, y todo lo que se le viene a las manos. Y anda alborotando a todos. Y en las calles impide y estorba a los que pasan [...]. Y no se hecha a dormir quietamente, sino anda inquieto”.

El descuido en su persona también se refleja en su casa, la cual tiene muy sucia, llena de estiércol, polvo y salitre, no hay quien la limpie. No duerme en su casa sino en ajenas. “Ha perdido la vergüenza y es desvergonzado”. Por esto “todos le menosprecian, por ser hombre infamado

---

<sup>53</sup> Se refieren a la impureza por trasgresión sexual (López Austin, 1996:II, 274, nota 47).

<sup>54</sup> Para un panorama general de la locura entre los antiguos nahuas remítase al prólogo, y para una exposición más amplia consúltese Echeverría, 2005.

<sup>55</sup> Esta acción del borracho recuerda el relato en que Cuextecatl se despojó de su *maxtlatl* tras haber ingerido cinco tazas de pulque (Sahagún, 2002:II, lib. X, cap. XXIX, 975 y 976).

públicamente. Y todos le tienen hastío y aborrecimiento”. “Y déxanle solo porque es enemigo de los amigos” (*ibid*:358).

El borracho no sólo atenta contra su propia persona. Además de las palabras injuriosas que lanzaba a los demás en la calle, tenían la costumbre “de echarse con mujeres casadas o hurtar cosas ajenas, o saltar por las paredes, o hacer fuerza a algunas mujeres, o retozar con ellas. Y esto todo hace porque es borracho y está fuera de su juicio” (*ídem*). Menciona Francisco Hernández (1986:lib. I, cap. XIII, 72) que si no podía forzar a las mujeres a tener relaciones sexuales, abusaba incluso de los hombres.

El castigo del *macehualli* que se emborrachaba por primera vez es significativo en cuanto a la asociación del borracho con la periferia y con los animales del monte, siendo la locura la liga entre ambos. Al borracho se le trasquilaba “la cabeza públicamente en la plaza y mercado, y su casa era saqueada y echada al suelo, porque dice la ley, que el que se priva de juicio que no sea digno de tener casa, sino que viva en el campo como bestia; y la segunda vez era castigado con pena de muerte” (Alva Ixtlilxochitl, 1997c:II, cap. XXXVIII, 102).<sup>56</sup>

El estado de locura era propio de un ambiente salvaje, como el cerro o el bosque, el cual emulaba la naturaleza de las bestias que habitaban tales lugares. El estado de embriaguez llevaba a la locura -también a la transgresión sexual-<sup>57</sup> condición que debía ser replegada a la periferia, aislándola de la ciudad y de la convivencia de la gente, pues el borracho no era apto para tales disposiciones humanas. El borracho vuelto loco, como el conejo y el venado, sólo debían permanecer donde les correspondía: en el monte y el bosque. A propósito de las transgresiones cometidas por los “otros”, los dos tipos de faltas más frecuentemente mencionadas en los textos

---

<sup>56</sup> Véase también Hernández (1986:lib. I, cap. XIII, 72) y Mendieta (2002:I, lib. II, cap. XXX, 262).

<sup>57</sup> Para ver la relación entre alcoholismo y sexualidad remítase al texto de Serge Gruzinski (1979) “La mère devorante: alcoolisme, sexualité et déculturation chez les mexicas (1500-1550)”.

nahuas son la embriaguez y el exceso sexual: con el conejo se representaba la primera y con el venado la segunda (Burkhart, 1986b:118 y 119).

El miedo es estructurador de relaciones sociales e instaurador de comportamientos. Entre los antiguos nahuas se hizo presente ante el encuentro con un desconocido, o al momento de cometer una infracción que traía a la memoria hechos desagradables así como personas indeseadas. Cuando se escuchaba el canto de un animal o solamente con verlo se anunciaban hechos funestos en relación con un “otro” amenazador. Pero la cultura siempre ha dispuesto de medios para canalizar el miedo al extraño, ya fuera a través de acciones mágicas, o incorporando al forastero a la comunidad a través del ritual y el parentesco.

El miedo puede manifestarse de diversas maneras, sirviendo todas ellas como mecanismos de defensa ante situaciones de peligro inminente para neutralizarlo o, por lo menos, disminuirlo. Hasta donde las fuentes me lo han permitido, y a reserva de encontrar más datos, el miedo al otro entre los nahuas prehispánicos se exteriorizó en actitudes de distanciamiento del “otro”, violencia verbal y física: insultos y descalificación al recién llegado y con el que se tenía conflicto; el ataque contra el mismo recién llegado y asentado por el temor infundado o por verdaderas razones. También la desintegración de un pueblo y su refugio en otro son manifestaciones de la desesperación y el miedo ante los constantes maltratos recibidos por enemigos. Éstas serían formas de exteriorizar el miedo, mientras que el suicidio se presentó como la manera de interiorizarlo ante la imposibilidad y el peligro inaplazable de una conquista.

Dentro de la propia cosmovisión nahua, la alteridad, interna o externa, se concibió como desorden -en los comportamientos y forma de vida-, periferia, vida salvaje en el monte, contrastando diametralmente con el centro y el orden de la vida en ciudad, que radicaba en la “normalidad” construida por los nahuas. No es difícil pensar en el miedo al vagabundo, al borracho, al loco o a la mujer por su condición diferente: unos fueron alteridad por su

afición a la bebida y las transgresiones que tal actividad conllevaba; otros por no obedecer los mandatos paternos; otros por su condición errante, y otras, por su propio sexo, pero todos -ciertos aspectos en el caso de la mujer- confluyeron en la violación de las normas sociales y morales, alterando la vida comunitaria y las relaciones personales.

## CONCLUSIÓN

A lo largo de los capítulos precedentes he pretendido dar cuenta de las representaciones que los nahuas fabricaron sobre el “otro”, cuáles fueron las fuentes de esa elaboración y los criterios que se aplicaron para establecer la diferencia. A partir de las oposiciones binarias, los aspectos sociales, políticos, inconscientes, la esfera normativa, el sistema de valores sociales y morales, el ámbito comportamental, el espacio habitado, el cuerpo y la lengua, se construyó la alteridad, la cual se materializó en representaciones sociales, en el mito, el ritual y las formas discursivas. La esfera emotiva también desempeñó un papel relevante, pues a través de ésta se facilitaba el recuerdo de asociaciones desagradables y vergonzosas relacionadas con el transgresor y el extraño, también propiciando la introyección de la norma, del superyó.

La utilización de las oposiciones culturales como una de las vías para adentrarse en el conocimiento de la alteridad ha sido muy provechosa. Tanto ésta como la identidad se construyen dialécticamente: se oponen entre sí, pero una es el fundamento de la otra. No son construcciones inmutables, pues están sujetas al cambio; y sus fronteras no son estáticas, pueden contraerse o ampliarse. La alteridad así como la identidad no son una, son varias, y determinadas fracciones o sujetos representan diferentes alteridades o identidades. De forma general, las sociedades construyen su identidad a partir de una identificación negativa: “yo no soy esto”; y los antiguos nahuas no fueron la excepción.

Las categorías de centro y periferia representaron uno de los elementos más englobantes de la oposición nahua identidad/alteridad.<sup>1</sup> El centro es construido, definido y delimitado desde el poder hegemónico, desde la clase gobernante mexicana y su modelo civilizatorio específico, cuya sede del mismo,

---

<sup>1</sup> En la tesis doctoral “The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico”, Louise Burkhart (1986a) identificó la importancia de los conceptos de centro y periferia para el estudio de la moral nahua del siglo XVI.

Tenochtitlan, puede ser compartida con Texcoco. La oposición centro/periferia es de carácter simbólico aunque tiene un referente geográfico; si bien están establecidos sus límites, estos no son fijos, sino movibles dependiendo de los intereses nobles: cuando la periferia integra únicamente a los extranjeros se enfatizan las diferencias étnicas; si abarca a los *macehualtin* también se acentúa una diferencia clasista; la única constante es que los representantes del centro siempre van a ser los mismos: los *pipiltin*. Los conceptos de centro y periferia se caracterizan en la siguiente tabla (tabla 1), los cuales se expresan mediante oposiciones -excepto uno.

Tabla 1. Centro y periferia

<b>CENTRO</b>	<b>PERIFERIA</b>
Cultura	Naturaleza
Orden	Caos
Equilibrio	Desequilibrio
Humanidad	Antihumanidad o humanidad incompleta (con repercusiones en el cuerpo)
Espacio humano-ciudad	Lugar de los animales-extensiones silvestres (bosque, monte), lo salvaje
Lugar de residencia fijo	Vagabundeo
Protección de la divinidad	No hay protección de la divinidad
Moderación	Excesos (y ausencias)
Normalidad	Anormalidad (locura)
Lengua náhuatl	Lengua no náhuatl o popoloca
Ropas mesoamericanas: <i>tilmatl</i> y <i>maxtlatl</i> para el hombre, <i>huipilli</i> y <i>cueitl</i> para la mujer	Ropa diferente a la mesoamericana o ausencia de la misma
Dependencia absoluta del maíz	Dependencia de otros alimentos de igual manera o mayor que al maíz, o ausencia del maíz
Comportamientos reglamentados	Transgresiones
Moralidad	Inmoralidad
Buenas relaciones sociales	Puede no haber convivencia (chichimecas)
Movimiento ordenado	Movimiento desordenado
Corazón	
Caliente	Frío
Seguridad	Miedo

Las características que integran el centro siempre van a ser las mismas, mientras que las que conforman la periferia pueden variar dependiendo de la alteridad a la que se aluda: mientras que los chichimecas son los únicos que no consumen maíz y son errantes, el cuexteca se caracteriza básicamente por su exceso sexual pero es netamente mesoamericano. Tal oposición también se reproduce al interior de la sociedad, entre los personajes que violan los comportamientos establecidos y aquellos que se rigen bajo ellos.

Los conceptos de centro y periferia sirven de puentes para establecer la relación con otros pares de oposiciones. En el centro se desarrolla un estado de orden y de equilibrio mantenido por una buena relación con la divinidad, una forma de comportarse basada en lo permitido moral y socialmente, lo que consiente una buena relación con la gente. Pero al momento de ingresar a la periferia, como el bosque, el sujeto se encontraba fuera de la protección divina y se le podían adherir al cuerpo fuerzas nocivas que alteraban su equilibrio, y el de la comunidad al ser su portador e ingresarlas en ésta a su regreso. El bosque y el monte, como moradas del conejo y del venado, propiciaban un estado de desorden caracterizado por el movimiento deambulatorio y la ausencia de humanidad. Pero los estados de desorden y desequilibrio también se suscitaban en el centro cuando la persona se comportaba anormalmente, emulando simbólicamente el comportamiento de los animales montaraces y recorriendo su senda.

El concepto de humanidad es fundamental en la definición de la identidad y la alteridad. Para los nahuas solamente existía un concepto de humanidad, y ese era el suyo. Éste estaba en estrecha relación con su modelo civilizatorio. La vida humana, *tlacanemiliztli*, era definida a partir de todos los aspectos que conformaban el centro: prácticas culturales, comportamientos, vestimenta, alimentos, aspecto corporal, lengua y tipo de asentamiento precisos, entre otros. Al momento de estar ausente cualquiera de estos aspectos que conformaban la humanidad, según los parámetros nahuas, ésta se volvía incompleta, hecho que hacía al extranjero de lengua diferente no

apto para determinados ritos nahuas, como el sacrificio humano, pues se decía que su carne no servía para alimentar a la divinidad, o por lo menos así estaba explicitado en el nivel discursivo, aunque la práctica dictara otra cosa.

La identidad y la alteridad se establecen como códigos de comunicación que deben ser compartidos por una sociedad para que puedan ser comprendidos y asimilados. Los comportamientos, el tratamiento corporal, el adorno, la lengua, son códigos de lenguaje que comunican la condición y calidad de una persona, y a la distancia se pueden inferir. Estos rasgos permiten agrupar y excluir, concebir al otro en condición de igualdad humana o rebajarlo.

Una humanidad diferente o incompleta repercutía directamente en el cuerpo del “otro” y en su práctica sexual. La carne del cuexteca, entre otros forasteros, no era agradable a Huitzilopochtli como sí lo era la de los demás grupos nahuas; el cuerpo otomí podía resistir múltiples relaciones sexuales y, para el caso del hombre, múltiples eyaculaciones, pero el cuerpo nahua no lo soportaba, a menos que utilizara medios externos, como el consumo de afrodisiacos, hecho que podía causarle la muerte. Pareciera en este ejemplo que el principio de moderación estuviera determinando la constitución física de los nahuas. Prácticas culturales diferentes constituyen cuerpos diferentes; la manifestación física del cuerpo modifica la constitución interna del mismo.

Por otro lado, la persona que se salía de la norma, que no se sujetaba a la tradición, adquiría características del conejo y el venado, o incluso se volvía como ellos; esto implicaba que se despojaba de parte de su humanidad o totalmente de ella, y adquiría la identidad de tales animales montaraces. A este respecto, la figura de la locura podía hacerse presente en toda la gama de comportamientos anormales, los cuales fueron típicamente atribuidos al extranjero, quien tuvo su correlato al interior de la sociedad. Un aspecto detonante de ésta fue la embriaguez -y el consumo de psicotrópicos-, que provocaba otras transgresiones como la desnudez y el incesto. No es difícil,

entonces, establecer la asociación entre el *cuextecatl*, el borracho y el loco; y en determinados momentos del mito también con la divinidad (Quetzalcoatl).

La alteridad siempre va a ser definida a partir de la periferia, que por principio es menos cultural que aquellos elementos que corresponden al centro. Por lo tanto, no sólo el cuerpo varía en la periferia, también la lengua y las costumbres van a ser de una naturaleza y calidad diferentes con respecto a las del centro.

Es notable que en el centro y la periferia las emociones sean diferentes. En el primero predomina la seguridad proporcionada por la divinidad y la vida en comunidad, mientras que en la segunda el miedo domina. Básicamente esta emoción se refiere a los lugares silvestres, considerados peligrosos por los riesgos de transitar en ellos (topografía agreste, animales salvajes); pero el miedo se hace extensivo a todo lo que comporta la periferia, al extraño en sí. El miedo a la periferia implica miedo al desorden y a la anormalidad. Los personajes transgresores ponen en riesgo el orden y el equilibrio de la comunidad, pues atentan contra ellos debido a su comportamiento infractor.

Así como la alteridad implica una gradación, la intensidad de la extrañeza que despierta cada una determina la intensidad del miedo a ésta. Asimismo, las pautas de comportamiento que se establecen con las alteridades están en concordancia con lo anterior y con el valor que se le asigne a cada una. Unas alteridades son más lejanas, abstractas y difusas, mientras que otras son más asibles. Éstas van de lo infrahumano a lo sobrehumano, encontrándose al interior de estos dos extremos una gama diversa (esquema 1).

La relación que se estableció con los “otros” imaginarios, como los gigantes, no pudo ser más que de aniquilación: fue necesario destruirlos para poderse establecer el género humano con cultura; esto refleja el intenso terror que experimentaron los humanos ante tal “otro”, aquel que encarnaba el total desorden, la completa antítesis de lo humano, que no podía ser

domesticado más que a partir de su eliminación. Lo monstruoso puede establecerse como un principio cultural que puede estar en concordancia con el aparato psíquico, pues simboliza aquellos deseos descontrolados (lo monstruoso) que deben ser sepultados con el fin de que se instaure el yo cultural, el orden. Pero sólo se sepultan: se mandan al inconsciente y permanecen ahí en un estado latente, y será hasta el advenimiento de sucesos o noticias funestos que tales figuras regresarán. Esta interpretación no puede dissociarse de la cosmovisión nahua. En el plano cultural los gigantes y otros monstruos cumplen dos funciones: una, que ya ha sido anunciada, como justificadora de la instauración de la cultura y de la propia existencia del género humano; otra, como vaticinio de la caída de un viejo orden político y el establecimiento de uno nuevo.

Lo monstruoso puede explicarse como un proceso cíclico más en el decurso histórico de los nahuas, donde también intervienen pares de opuestos que necesariamente son complementarios: el caos y el orden. En el inicio de la vida mundana el caos impera, encarnado en el gigante, por lo que el ser humano debe eliminarlo o replegarlo a la periferia para poder instaurar la cultura, el orden; su posterior aparición implicará de nuevo la aparición del desorden anunciando un nuevo orden.

Lo monstruoso también se traslada al otro extremo de la alteridad y se asienta en lo divino. Los dioses, aunque seres sobrehumanos, participan de los comportamientos humanos, del deseo y la transgresión del mortal; su naturaleza voluble los hace capaces de voltearse contra el hombre y lanzar a la tierra todo tipo de calamidades, ya sea por la inconsistencia religiosa de éste o la mayor demanda sacrificial. Y si su propia voluntad no es suficiente, su presencia física en la tierra es más que aterradora: imágenes divinas con características antropozoomorfas o con deformidades físicas -significando inmoralidad- infundaron miedo en el hombre, siendo esta emoción uno de los medios a través del cual el hombre interactuaba con lo divino y se sujetaba a

ello. Lo divino era la única alteridad a la que había que satisfacer, pues de ella se dependía diariamente.

La divinidad se encuentra en estrecha relación con el extranjero, pues sus presencias y voluntades son desconocidas y no siguen las normas de conducta establecidas, lo cual motiva el miedo que generan. Este hecho se ve confirmado con la relación entre el *tohueyo* y Tezcatlipoca. Por otra parte, el *tlatoani* tenochca, una vez entronizado, cambiaba de condición humana, se extranjerizaba para poder comunicarse con la divinidad, con Tezcatlipoca, pues con él hablaba en un lenguaje extraño: popoloca. Es así que, el hombre de mayor humanidad, digámoslo así, se convertía en “otro”: en un extranjero, ocupando un lugar en la gradación de la alteridad interna, pero no cualquiera, el mayor de todos; el *tlatoani* se volvía el gran “Otro”, tanto que representaba el padre de todos sus súbditos y de los pueblos sojuzgados, como que devenía en una alteridad cercana a lo divino.

El significado de lo monstruoso radica en el siguiente principio: la anormalidad física implica anormalidad moral. Los gigantes y algunas divinidades del panteón nahua poseyeron alguna deformidad en las extremidades inferiores, que generalmente se debía a, o denotaba una transgresión sexual; esta pauta de significado también se aplicó a lo humano: la imagen del vagabundo representada en la lámina 70r. tiene los pies torcidos. El hecho de que el principio antes enunciado también corresponda a occidente, nos habla de una forma común de construir lo monstruoso tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo.

Avanzando en el recorrido de los diferentes “otros” nos encontramos inmediatamente con el chichimeca. La relación que entablaron los nahuas con los nómadas cazadores-recolectores fue distante, estando su representación definida más a partir del imaginario que de una relación constante con ellos. Los chichimecas están alejados geográficamente de los civilizados, viven en tierras norteñas, que son los confines de los límites mesoamericanos; y también hay una lejanía cultural y ontológica con

respecto a éstos, pues corresponden a una época pasada, la de los seres monstruosos. Las descripciones que se hacen del chichimeca y del gigante son bastante parecidas entre sí, incluso las fuentes los llegan a emparentar, pero la gran diferencia que hay entre ellos es que el chichimeca es susceptible de ser civilizado, pero no a través de sus propios méritos, sino siempre por medio de la intervención de un grupo civilizado.

La ausencia del maíz en la alimentación de los chichimecas los hizo de humanidad incompleta, imperfecta. Al no ser personas de maíz no se pueden considerar plenamente humanos. Esto hace que tal producto cultivado sea un marcador de cultura y aspecto indispensable en el modelo civilizatorio de los nahuas. Dicho rasgo chichimeca los asemeja con los infantes que no han probado maíz o que murieron sin haberlo hecho, por lo tanto, con el momento inicial de la vida humana y que se asimila con el momento inicial de los grupos humanos en su camino de culturización. Esto nos habla de un pensamiento evolucionista por parte de los nahuas.

La emoción que despertó una fracción de lo chichimeca fue elaborada hasta el posclásico tardío, una vez que todos los pueblos nahuas ya habían finalizado su tránsito migratorio y habían fundado ciudades. Desde su postura de pueblos sedentarios y civilizados, condición que trajo aparejados varios cambios en sus concepciones, los rasgos característicos del teochichimeca como el nomadismo y su asociación con los animales montaraces se volvieron rasgos de inmoralidad: el movimiento errático se relacionó con la locura y tales animales con los comportamientos inmorales. El recuerdo de esos aspectos en los “otros” provocó desagrado y miedos precisos: el retorno de lo salvaje y la pérdida de lo diferenciador.

Si bien el paso de lo chichimeca a lo tolteca se observa como un proceso mítico que va de lo salvaje a lo civilizado, acontecido en todos los pueblos mesoamericanos, el tránsito de la naturaleza a la cultura y visceversa también implica un cambio en la ideología: una ontología diferente propicia parámetros de comportamientos y actitudes distintos. Así como los

chichimecas devendrán en toltecas, éstos posteriormente también serán de nuevo chichimecas.

La oposición naturaleza/cultura determinó una parte de las relaciones entre los nahuas y los seres imaginarios, los chichimecas y algunos grupos étnicos, como los otomíes. Y al interior de su sociedad también se dejaba ver su presencia en ciertas personas que se comportaban de forma contraria a la norma, las cuales adquirirían las características de las bestias del monte. Esta oposición también estructuró los miedos arriba señalados. El miedo al retorno de lo salvaje tiene que ver con el regreso de la anticultura, lo caótico, infrahumano, monstruoso, como se señaló anteriormente; en el miedo a la pérdida de lo diferenciador lo propio se podía llegar a confundir con lo extraño. Cabía la posibilidad de que uno se llegara a identificar, por diversas circunstancias, con el vagabundo que recorría los espacios salvajes; podía tratarse de un lapso de regresión cultural o de un estado de inhumanidad indefinida.

Un peldaño cultural más arriba es el del otomí, grupo propiamente mesoamericano, pero geográficamente marginal. Debido a su asentamiento, lengua y costumbres periféricas, fueron en sumo propicios para atribuirles representaciones sociales negativas. Varias evidencias comprueban que el otomí y el chichimeca fueron asimilables, pero el primero demostró un grado superior. Representó el eslabón entre la naturaleza y la cultura, pues se dice que del parentesco entablado entre el chichimeca y el acolhua surgió el otomí. Así como el chichimeca constituye la delgada línea entre la naturaleza y lo humano, el otomí da un brinco ontológico, instalándose de lleno en el ámbito humano. No obstante, su posición geográfica y su relación con los animales montaraces lo ubican en íntima relación con la naturaleza. Las variadas injurias que el nahua lanzó al otomí proyectaron el sumo desagrado y desprecio que los primeros sentían por el otomí; ese desagrado-temor radicó en su ser diferente que ponía en entredicho los valores de una sociedad idealmente estricta como la nahua, pues su forma de vestirse y adornarse,

entre otros aspectos, violaba los cánones del atavío. La presencia diferente otomí constituía un elemento de desorden al interior de la comunidad nahua, el cual alteraba la tranquilidad y el orden de ésta, pero paradójicamente lo reforzaba. Tales emociones se experimentaban frecuentemente debido al intercambio que realizaban ambos grupos étnicos.

El otomí y el cuexteca, por ser los más representativos, constituyeron una realidad tangible y conocida con la que los nahuas entablaron relaciones, ya fuera a través de la guerra o del comercio, y cuya presencia y perímetro de acción en la sociedad nahua fue amplio y profundo: se manifestaron en los comportamientos inmorales, los discursos de amonestación, en el mito, el rito y la milicia; asimismo, tuvieron su homólogo al interior de la sociedad nahua, representado por el ser transgresor. Otomí, cuexteca y tlalhuica -por ejemplo- al exterior de la sociedad nahua fueron lo que el vagabundo, la prostituta y el loco al interior de la misma.

A partir del modelo civilizatorio nahua, que implicó un paradigma cultural y un ideal de vida específicos, se delinearon las características atribuidas a los grupos étnicos, las cuales se basaron en las ausencias y los excesos. Generalmente las alteridades más alejadas de este modelo, cultural y temporalmente (el chichimeca), van a presentar un mayor número de ausencias que de excesos, carecen de los bienes culturales propios de los sedentarios como el fuego, el maíz (la agricultura) y la lengua náhuatl -en el caso de que los grupos civilizadores sean nahuas; también el vestido y el tratamiento corporal típico mesoamericano, una vivienda de piedra y una religión elaborada. El tipo de ausencias que caracterizan a los chichimecas corresponden básicamente al orden de la naturaleza y la cultura.

Mientras que las alteridades que están más cerca del modelo civilizatorio nahua, que son sedentarias y comparten muchos rasgos mesoamericanos, van a estar definidas más por los excesos que las ausencias, que van desapareciendo, aunque ambos aspectos son imprescindibles en la construcción del "otro". Una de las ausencias más

típicas señalada para el extranjero es su falta de habilidad y conocimiento, que se opone a la destreza nahua, y en el caso de ciertos grupos étnicos la falta de *maxtlatl*, que más que una ausencia representa un exceso: la desnudez.

Con respecto a los excesos investidos al “otro” por los nahuas, éstos desplegaron toda una carga inconsciente que reflejó las prohibiciones de su cultura: figuras como la locura, la embriaguez, la sexualidad desbordante -desnudez, hipersexualidad- y la homosexualidad, al ser transgresoras, fueron propicias para ser rotuladas en la alteridad. Estos excesos del comportamiento social y sexual estuvieron acompañados por otros que manifestaron una ausencia de moderación en el vestir, el comer y el adorno.

La cultura nahua se caracterizó por un estricto control corporal, reflejo del control social; reglamentó sobre la manera de andar, de hablar, de mirar, de dirigirse a la gente, sobre las relaciones sociales y sexuales, de tal manera que una de las formas de conducir el deseo nahua fue proyectándolo en la figura del “otro”. La gran fascinación que tuvieron los nahuas por la atribución de comportamientos sexuales desmedidos en los “otros” es la prueba fehaciente del control que existía sobre el ámbito sexual. En este punto debemos hacer la precisión de clase social. El control férreo básicamente correspondió a los *pipiltin*, como así lo reflejan los *huehuetlatolli* recopilados por Olmos y Sahagún, los cuales son dirigidos por padres nobles a su hijos, pero no por ello debemos descartar que el ideal de moderación se hiciera extensivo a toda la población nahua. Aunque entre los *macehualtin* había mayor permisividad en el ámbito sexual, también se exhortaba a la templanza, y los criterios de salud y enfermedad y el repudio constituyeron buenos dispositivos de control.

Los comportamientos de carácter sexual -entre otros- que han sido reprimidos por una sociedad sobre sus miembros se vuelven material inconsciente. Este hecho hace que se vuelvan desconocidos, revestidos por el miedo y la angustia; pero al haber emanado del principio del placer, están

siendo motivados por el deseo, generando fascinación. Estos contenidos siempre están latentes. Debido a la extrañeza que suscita la presencia del forastero, éste es una de las figuras ideales para ser investida por los temores y los deseos de una sociedad; así es que, cuando se habla de la alteridad, más bien se está hablando de la sociedad que la rotula, de cuáles son sus prohibiciones (deseos reprimidos), miedos, valores y comportamientos sociales, morales y sexuales. La mirada sobre el “otro” es la alteridad propia proyectada.

Criticar a un pueblo su ausencia de *maxtlatl*, o su supuesta ausencia, habla del conflicto que existe con ese pueblo, y, por ende, el afán de desprestigiarlo e insultarlo. Las representaciones positivas o negativas que se fabrican de un grupo reflejan el tipo de relación que existe con él. Se puede establecer la diferencia de contenidos de una determinada representación: al exterior, la representación de la desnudez se manifiesta en su contenido político, mientras que en su contenido profundo, nos puede remitir a la desnudez como material inconsciente reprimido, pero que se proyecta en el “otro” al momento de su encuentro. Lo ominoso del extranjero residió en que los nahuas construyeron a un “otro” extraño como un ser íntimamente conocido, pues se configuró a partir de su *alter ego*, pero por ese yo que fue rechazado y devenido inconsciente porque atentaba contra la propia cultura, debido a que encarnaba el desorden y el salvajismo que había tratado de domesticarse y subyugarse al orden de ésta. Pero eso reprimido nunca desaparece, siempre está latente, y a través de las manifestaciones culturales es desplazado y hecho consciente, pero siempre encuadrado dentro de lo permitido.

Prohibiciones como el alcoholismo, la desnudez, la relación sexual excesiva o el estado de locura, son algunas sobre las que existe un fuerte deseo inconsciente de violarlas, pero se tiene miedo de hacerlo, que incluso se impone sobre su deseo; a diferencia de la alteridad, cuya propia constitución es la violación del tabú. Sin embargo, para establecer una regulación entre la

prohibición -que viene de fuera pero que también se haya internalizada- y el deseo, la cultura así como el aparato psíquico cuentan con mecanismos de defensa para liberar la tensión que se genera en esa pugna, siendo la proyección o el desplazamiento uno de ellos. De manera permitida, incluso institucionalizada, los deseos inconscientes reprimidos son proyectados en el “otro”, y se activan desde su figura de alteridad, cumpliendo un fin al interior de la cultura.

Si bien el contenido de las representaciones que crearon los nahuas sobre el extranjero fue sus transgresiones, en éste encontraron un terreno fértil para generarlas, pues determinados hechos culturales y otros de diferente tipo fueron abstraídos de su contexto de producción, reelaborados mentalmente con base en la ideología nahua y depositados en la realidad de sus productores, de tal manera que se construía una imagen deformada del extraño. Estas representaciones servían como ejes de la identidad y constructoras, guías y justificadoras de los comportamientos, prácticas, discursos y emociones frente al “otro”.

Ampliar el análisis de la cultura a los aspectos psicológicos es un paso necesario para tratar de comprenderla, pero éstos no deben disociarse de los fenómenos sociales, políticos y económicos. Evidentemente, la alteridad entre los nahuas puede ser explicada desde otros ámbitos además del psicológico como el conflicto político o la diferencia cultural, pero más que explicaciones aisladas, estos dos aspectos interaccionan con el primero para configurar a unos personajes como enemigos potenciales, que representaban la contraparte de los nahuas; y si no se les podía vencer en el terreno de batalla, por lo menos se le podía dominar en el terreno ideológico.

Los conflictos establecidos entre los mexicas y otros grupos extranjeros no se entienden como conflictos étnicos; si bien el extranjero es vituperado, rechazado y concebido como un ser inmoral, no se pretende su aniquilación -aunque hay casos extraordinarios en que un pueblo es totalmente exterminado debido a su total renuencia a la imposición mexicana. Se trata más

bien de conflictos de orden político, con miras en lo económico, enmarcados en el proyecto de expansión imperial tenochca.

¿Qué hubiera sido de la sociedad nahua sin la existencia del “otro”? Tanto la alteridad externa como la interna constituyeron la justificación y el reforzamiento del orden social y moral, los buenos modales y los comportamientos establecidos. A través de la introyección de las figuras del “otro”, la persona se armaba con los sentimientos de desagrado, vergüenza y pudor para que, al momento en que se infringiera la norma, aquellos sentimientos se activaran sobre el transgresor y la infracción, originando el repudio hacia tales.

De acuerdo al tipo de transgresión que se le hubiera imputado a determinado extranjero, éste podía ser asimilado al interior de la sociedad nahua con alguno de sus personajes transgresores. La embriaguez se le atribuyó al otomí y al cuexteca, y vivamente se observaba en el borracho; los excesos carnales se identificaban con la *auiani* quien, a partir de su atavío y conducta sexual recordaba a la mujer otomí, y que simbólicamente también se relacionaba con el tlalhuica. El vagabundo podía ser asimilado con el chichimeca o el otomí. La locura, la desobediencia y la vagancia caracterizaban a ciertos sujetos que rechazaban sus labores, al chichimeca, el otomí y el cuexteca.

Al igual que la oposición centro/periferia, la lengua y el cuerpo, el miedo constituyó un operador de la diferencia: atemorizaba lo que estaba por fuera de sus fronteras y lo que constituyera la periferia, lo extraño, mientras que le proporcionaba confianza lo propio.

El miedo al desconocido estructuró una fracción de las relaciones sociales que se establecieron entre los nahuas; determinó y justificó formas de proceder, modales, discursos y otro tipo de prácticas. El caso de la mujer, ser íntimo pero extraño, es esclarecedor. Debido al temor masculino al cuerpo y biología femeninos diferentes, el hombre nahua le imputó representaciones sociales negativas con respecto a su sexualidad, es así que la concibió como

un ser devorador-castrador y sexualmente mortífero, rasgos que atentaban contra el hombre. Estas representaciones instituyeron interacciones precisas entre los géneros; y a través del miedo a la mujer, su opresión y relegamiento de ciertos espacios se vieron justificados.

Aunque esta pesquisa no tiene carácter de exhaustividad, se han obtenidos resultados importantes para el entendimiento de la cultura entre los antiguos nahuas. Algunos son la conjunción de los aspectos psicológicos y culturales en la construcción de la alteridad; la conceptualización de lo monstruoso y su significado en uno de los ciclos históricos; las concepciones que conformó el imaginario sobre el teochichimeca; las relaciones de miedo y deseo que entablaron frente al “otro”; las representaciones que determinaron una humanidad incompleta o deficiente del extranjero; las asociaciones simbólicas que se entablaron entre la alteridad externa y la interna; y la identificación y explicación de los miedos que despertaban las diferentes alteridades.

Es necesario hacer una revisión más amplia de las obras etnográficas para conocer las relaciones de alteridad que establecen las comunidades indígenas con sus vecinos y seres sobrenaturales, y así determinar las pautas de comportamiento y de miedo que se establecen. Aquí se han revisado algunas obras antropológicas y se han extraído datos importantes, pero no es suficiente. También se requieren identificar y analizar las antiguas persistencias de dicha relación de alteridad, como sería el caso de los nahuas de Atla con los otomíes de San Pablito. Las representaciones negativas sobre los segundos siguen siendo funcionales y continúan dirigiendo los comportamientos y las actitudes frente al “otro”.

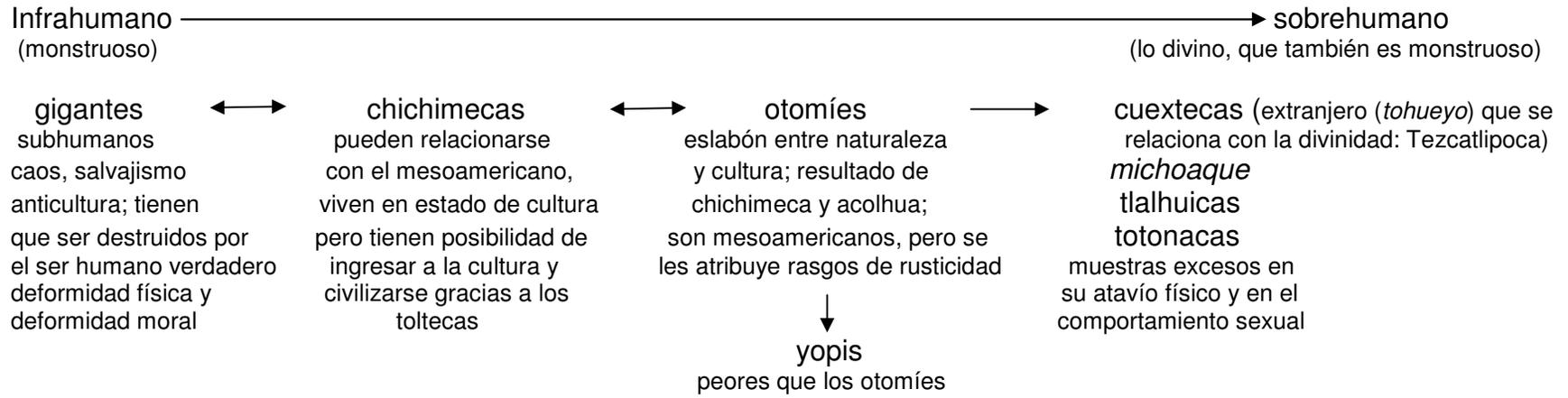
En este trabajo se ha analizado uno de los miedos entre los antiguos nahuas, pero se requieren investigar otros, algunos de mayor dimensión, para dar cuenta de la complejidad de tal emoción en la cultura de los nahuatlacas: sus manifestaciones, producciones, formas de manejarlo y de mitigarlo.

Algo de lo que adolece esta tesis es la poca profundidad que le di al estudio del miedo a la mujer. Si bien es una de las figuras de la alteridad, requiere un apartado especial que rebasa los límites de esta investigación. Propongo en futuras investigaciones darle la debida atención y analizar a conciencia tan importante tema, esencial en las relaciones entre los géneros y en la constitución de la sociedad.

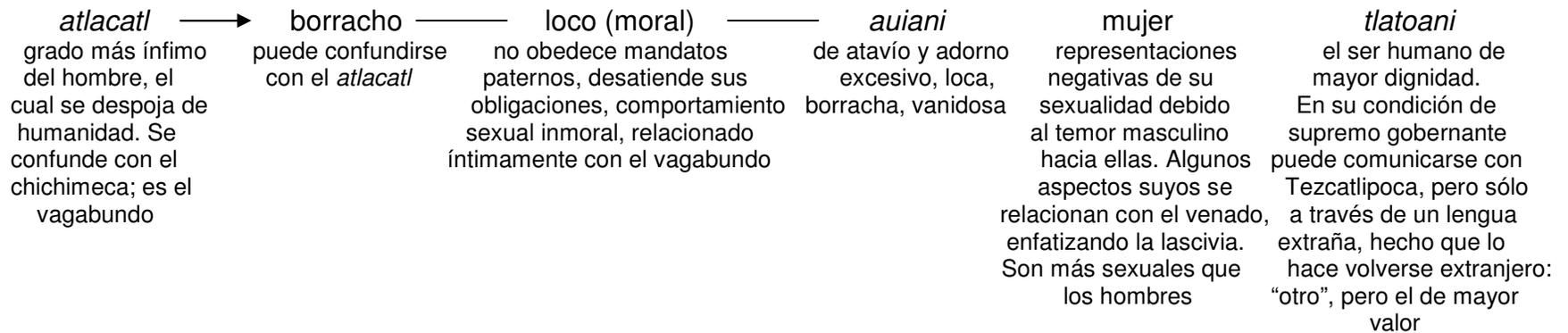
Un aspecto que se desprende de esta investigación y que requiere ser estudiado es el deseo entre los antiguos nahuas ¿Cómo se dirigió, reprimió o proyectó? ¿Cuáles fueron los dispositivos culturales que se desplegaron para trabajarlo? Aquí se ha mostrado una de las vías: la alteridad. Aunque este aspecto fue estudiado por Alma Elizabeth del Río (1973) en *Bases psicodinámicas de la cultura azteca*, obra en la que se ofrece un retrato psicoanalítico de los mexicas -y en cierta forma de los nahuas-, falta abordar el deseo nahua en otras vertientes.

Hay que seguir trabajando sobre el tema del “otro”, pues refleja una parte de nosotros mismos que nos es desconocida y negamos por efecto de la represión. Conocer al “otro” implica conocer nuestro interior, empresa para la que muchas veces no estamos preparados, pues es aterradora.

## Esquema 1 Gradación de la alteridad externa



## Gradación de la alteridad interna



**BIBLIOGRAFÍA**

ACOSTA, Joseph de

2006 *Historia natural y moral de las indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios.* Edición preparada por Edmundo O'Gorman con un prólogo, tres apéndices y un índice de materias. FCE, México, Colección Conmemorativa 70 Aniversario:38, 491 pp.

AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos

2004 *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad.* UNAM, IIA, Facultad de Medicina, México, 366 pp.

2008 “El *no* como principio organizador de la cultura. Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”, en *Revista de Psicoanálisis y Grupos.* Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica, México, vol. 5, núm. 5, pp. 91-107

AGUADO, Carlos y María Ana PORTAL

1992 *Identidad, ideología y ritual: un análisis antropológico en los campos de educación y salud.* UAM-Iztapalapa, México, Texto y contexto: 9, 241 pp.

ALCORN, Janis B.

1984 *Huastec Mayan Ethnobotany.* University of Texas Press, Austin, pp. 982

ALTHUSSER, Louis

1996 “Freud y Lacan 1964”, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan.* Traducción de Eliane Cazenave-Tapie, S. XXI, México, pp. 18-48

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 *Compendio histórico del reino de Texcoco*, en *Obras Históricas*. Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O´Gorman, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, IIH, México, tomo I, pp. 415-521
- 1997c *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 TEZOSOMOC, 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, núm. 61
- 1998 *Crónica Mexicáyotl*. Traducción directa del náhuatl por Adrián León, UNAM, IIH, Primera serie prehispánica 3, México, 188 pp.
- 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
- Anales de Tlatelolco*
- 2004 Paleografía y traducción de Rafael Tena, CONACULTA, Cien de México, 207 pp.
- ARIEL DE VIDAS, Anath
- 2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. Traducción de Ari Zighelboim. CIESAS, COLSAN, CEMCA, IRD, México, 578 pp.
- 2004 «Penser la différence. L'organisation teenek de l'altérité», en *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, número 10 *Identités: positionnements des groupes indiens en Amérique latine*, [En ligne], <http://alhim.revues.org/document131.html>, sin paginar

- ARMILLAS, Pedro  
1991 “Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica”, en *Pedro Armillas: Vida y obra*, tomo II, Teresa Rojas Rabiela (ed.), CIESAS, INAH, pp. 207-232
- AUGÉ, Marc  
1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Traducción de Charo Lacalle y José Luis Fecé, Paidós, España, 125 pp.
- AYALA MEJÍA, Verónica, *et. al.*  
2004 “El significado de la locura en la subjetividad de la comunidad de Yohualichan en Cuetzalan, Puebla”. Trabajo terminal de Licenciatura en Psicología, UAM-X, México, 208 pp.
- BÁEZ JORGE, Félix  
2002 “El Diablo y los hombres negros” (Perspectiva del *Otro* en las cosmovisiones tzeltal y tzotzil), en *Dioses, héroes y demonios (Avatares en la mitología mesoamericana)*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, México, Estudios, pp. 141-170
- BALUTET, Nicolás  
2007 “La condena de los “transgresores” de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana”, en *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*. María J. Rodríguez-Shadow (coord.), UAEM, Toluca, México, pp. 201-226
- BARABAS, Alicia M.  
2000 “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en *Alteridades*. Año 10, Núm. 19, enero-junio, UAM-I, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, México, pp. 9-20
- BARTHÉLEMY, Dominique, *et. al.*  
1989 “4. Problemas”, en *Historia de la vida privada*. Dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby. Tomo 2. *De la Europa feudal al Renacimiento*, volumen dirigido por Georges Duby, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, España, pp. 393-619
- BATAILLE, Georges  
1979 *El erotismo*. Tusquets, Barcelona, 378 pp.

BAUDOT, Georges

1992 "Alteridad y monstruosidad: el enfrentamiento de los modelos culturales", en *Cuadernos americanos*. UNAM, México, Nueva-época, año VI, vol. 6, núm. 36, noviembre-diciembre, pp. 46-55

2004 "Identidad *mexicatl*. Conciencia de alteridad cosmogónica y *mexicayotl*", en *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*. UNAM, Estudios de Cultura Iberoamericana Colonial, México, pp. 55-66

BERENZON GORN, Boris

2000 "La posible aproximación entre el psicoanálisis y la historia de las mentalidades y la historia cultural", en *Revista de Historia de América*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, núm. 126, enero-junio, pp. 113-144

*Biblia del diario vivir*

1997 Editorial Caribe, Nashville, Tennessee, 1950 pp.

BOIA, Lucian

1997 *Entre el ángel y la bestia. El mito del hombre diferente desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Traducción de Andrea Morales Vidal, Editorial Andrés Bello, España, 256 pp.

BRUCE, Robert D.

1974 *El libro de Chan k'in*. INAH, México, Colección científica, 12, Lingüística, 385 pp.

BRUMFIEL, Elizabeth M.

1994 "Ethnic groups and political development in ancient Mexico", en *Factional competition and political development in the New World*. Editado por Elizabeth M. Brumfiel y John W. Fox, Cambridge University Press, Great Britain, Cambridge, pp. 89-102

BURKHART, Louise M.

1986a "The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico". A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, USA, 276 pp.

1986b "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", en *Journal of Latin American Lore*. UCLA, Latin American Center, University of California, Los Angeles, vol. 12, núm. 2, pp. 107-139

- CALLEJA, Seve  
2005 *Desdichados monstruos. La imagen deformante y grotesca de "el otro"*. Ediciones de la Torre, Madrid, España, 156 pp.
- CARDÍN, Alberto  
1994 *Dialéctica y canibalismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 194 pp.
- 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 introductorio de Miguel León-Portilla, UNAM, IIF, IIH, Facsímiles de Lingüística y Filología nahuas:2
- 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.
- 1981 "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México I*. SEP, El Colegio de México, México, pp. 165-288
- 1998 "Los otopames en la historia antigua de Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Otopame*, UNAM, IIA, México, núm. 1, pp. 17-51
- CASAS, fray Bartolomé de las  
1967 *Apologética historia sumaria. Quanto a las qualidades 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 preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, IIH, UNAM, México, tomo II, 779 pp.
- CASAS, Gonzalo de las  
1994 "Los chichimecas", en *Lecturas Históricas Mexicanas. Tomo I*. Selección, prefacio, notas y tablas cronológicas de Ernesto de la Torre Villar, UNAM, México, pp. 310-315
- CASTELLÓN HUERTA, Blas Román  
1997 *Análisis estructural del ciclo de Quetzalcóatl. Una aproximación a la lógica del mito en el México antiguo*. INAH, Serie Historia, México, 269 pp.

CASTILLO FARRERAS, Víctor M.

1996 *Estructura económica de la sociedad mexicana, según las fuentes documentales*. UNAM, IIH, Serie Cultura Náhuatl, Monografías: 13, 196 pp.

CASTRO-LEAL, Marcia

1995 "Representación y sentido del cuerpo humano entre los huastecos prehispánicos", en *Antropología simbólica*, Marie Odile Marión (coord.), INAH, ENAH, CONACYT, México, pp. 53-64

CIUDAD REAL, Antonio

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. Edición, estudio preliminar, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, UNAM, IIH, México, Serie de historiadores y cronistas de Indias:6, tomo I, 272 pp.

CLENDINNEN, Inga

1998 *Los aztecas. Una interpretación*. Traducción de Alejandro Usigli, Editorial Patria, México, pp. 448

*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

*Codex Chimalpopoca*

1992 The text in náhuatl with a glossary and grammatical notes by John Bierhorst, University of Arizona, Tucson, 210 pp.

*Códice Borbónico*

1993 Manuscrito mexicano de la biblioteca del palais bourbon, comentarios de Francisco del Paso y Troncoso, SXXI, México

*Códice Borgia*

1980 Comentarios de Eduard Seler, traducción de Mariana Frenk, FCE, México

*Códice Carolino*

1967 Presentación de Ángel Ma. Garibay K. *Estudios de Cultura Náhuatl*. IIH, UNAM, México, vol. VII, pp. 11-58

*Códice Laud*

1966 Edición facsimilar, Akademische Druck Verlagsanstalt Graz, Austria

*Codex Magliabechiano*

1991 Facsímil del códice de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Akademische Druck, Graz, Austria

*Códice Mendocino o Colección de Mendoza*

1979 Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. Editado por José Ignacio Echegaray. Prefacio de Ernesto de la Torre Villar de la Academia Mexicana, correspondiente de la Real de Madrid, San Ángel Ediciones, S. A., México, 194 pp.

*Códice Nuttall (Lado 1: La vida de 8 Venado)*

2006 *Arqueología Mexicana*. Estudio introductorio e interpretación de láminas por Manuel A. Hermann Lejarazu, Editorial Raíces/INAH, Edición especial: códices, núm. 23, 103 pp.

*Códice Telleriano-Remensis*

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, 4 vols., 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 Biblioteca 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, 4 vols., México, vol. III, pp. 1-314

*Códice Xolotl*, véase DIBBLE

CORTÉS, José Miguel G.

1997 *Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte.* Anagrama, Colección Argumentos, España, 214 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, 157 pp.

1997 *Primer amoxtli libro. 3ª relación de las Différents histoires originales.* Estudio, paleografía, traducción, notas, repertorio y apéndice por 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.* Introducción, paleografía, traducción, notas, índice temático y onomástico y apéndices por Josefina García Quintana, UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes:11, México, 335 pp.

DÁVALOS LÓPEZ, Enrique

1998a "Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores", tesis de maestría en Historia de México, UNAM, FFL, México, 186 pp.

1998b "La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general" en *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales.* Ivonne Szasz y Susana Lerner (compls.), Colmex, México, pp. 71-106

DAVIES, Nigel

1977 *The Toltecs. Until the fall of Tula.* University of Oklahoma Press: Norman, USA, 533 pp.

1980 *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan.* University of Oklahoma Press: Norman, USA, 401 pp.

DELUMEAU, Jean

2005 *El miedo en Occidente (siglos XIV.XVIII) Una ciudad sitiada.* Versión castellana de Mauro Armiño, revisada por Francisco Gutiérrez, Taurus, 655 pp.

DETIENNE, Marcel

1982 *La muerte de Dionisios.* Versión castellana de Juan José Herrera, Taurus, Ensayistas:226, Madrid, 181 pp.

DEVEREUX, Georges

1965 “La Psychanalyse et l’Histoire. Une Application a l’Histoire de Sparte”, en *Annales*, vol. 20, núm. 1, pp. 18-44

DÍAZ INFANTE, Fernando

1963 *Quetzalcoatl (Ensayo psicoanalítico del mito nahua).* Cuadernos de la facultad de filosofía, letras y ciencias, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 93 pp.

DIBBLE, Charles E.

1951 *Códice Xolotl.* UNAM, University of Utah, México, Primera Serie, No. 22, 166 pp.

*Diccionario de la Lengua Española*

1981 Real Academia Española, España, tomo IV

DI GIACOMO, J. P.

1987 “Teoría y métodos de análisis de las representaciones sociales”, en *Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social.* Darío Páez y cols., Editorial Fundamentos, Madrid, España, pp. 278-295

DOUGLAS, Mary

1978 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología.* Versión española de Carmen Criado, Alianza, Madrid, 192 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

DUVERGER, Christian

1993 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Traducción de Juan José Utrilla, FCE, México, 233 pp.

ECHEVERRÍA GARCÍA, Jaime

2005 “El significado de la locura entre los nahuas prehispánicos”. Tesis de Licenciatura en Arqueología, INAH, ENAH, SEP, México, 170 pp.

ELÍAS, Norbert

1987 *El proceso de la civilización. Investigaciones siociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo, FCE, España, 581 pp.

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

1992 “La cultura popular de los antiguos nahuas en la obra de fray Bernardino de Sahagún”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, IIE, México, núm. 63, pp. 25-34

1993 “*Calpulli: ética y parentesco*”, en *Historia de la familia*. Pilar Gonzalbo (comp.), Instituto Mora, UAM, Antologías Universitarias, Nuevos enfoques en ciencias sociales, México, pp. 95-105

1994 “Caminos y caminantes del México prehispánico”, en *Encuentros y desencuentros en las artes*. XIV Coloquio Internacional de Historia del Arte, edición a cargo de Pablo Escalante Gonzalbo, UNAM, IIE, Estudios de Arte y Estética, 34, México, pp. 177-193

1996 “Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (el cuerpo y el proceso de civilización)”, en *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. Seminario de historia de la familia, Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (coords.), COLMEX, UNAM, México, pp. 443-457

1998 “Los otomíes”, en *Historia general del Estado de México. Vol. 2 Época prehispánica y siglo XVI*. Rosaura Hernández Rodríguez

- (coord.), Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense, A. C., Zinacantepec, Estado de México, pp. 163-185
- 2002 “Primer espejo”, en *Espejo mexicano*. Enrique Florescano (coord.), CONACULTA, Fundación Miguel Alemán, A. C., FCE, México, pp. 48-71
- 2004a “La ciudad, la gente y las costumbres”, 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. 199-230
- 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
- 2008 “Humanismo y arte cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las elites nahuas del siglo XVI”, en *El arte cristiano indígena del siglo XVI y sus modelos europeos*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, Cuernavaca
- FAGETTI, Antonella  
1995 “La mujer es como la calabaza: exégesis del ser y el cuerpo femenino”, en *Antropología Simbólica*. Marie Odile Marión (coord.), INAH, ENAH, CONACYT, México, pp. 79-108
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo  
1944-1945 *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Prólogo de J. Natalicio González, notas de José Amador de los Ríos, Editorial Guaranía, Asunción de Paraguay, 14v.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio  
1998 “Extranjeros en medio de nosotros: lógica de la exclusión y del reconocimiento”, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, núm. 1, pp. 99-120
- FERNÁNDEZ RIVAS, Lidia y Ma. Eugenia RUIZ VELASCO  
2002 “Del miedo y la locura”, en *Los dominios del miedo*. Isabel Jáidar Matalobos (coord.), UAM-X, México, pp. 53-76

FLORES GARCÍA, Irad

2007 "Género y cosmovisión en la escultura huasteca prehispánica". Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH, México, 176 pp.

FOUCAULT, Michel

2001 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, S. XXI, México, 314 pp.

FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER

1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. William Morrow, Nueva York, 543 pp.

FREUD, Sigmund

2000 *Tótem y tabú*, 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. 7-164

2001a "Sobre psicoanálisis (1913 [1911])", en *Obras completas. Volumen XII Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)*. 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. 207-216

2001b "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

2001c "Sobre la conquista del fuego (1932 [1931])", en *Obras completas. Volumen XXII Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*. 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. 169-178

2003a *Lo inconciente (1915)*, en *Obras completas. Volumen XIV Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*. 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. 153-213

2003b *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

2003c *El yo y el ello (1923)*, en *Obras completas. Volumen XIX (1923-1925) El yo y el ello 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. 1-66

FUENTE, Beatriz de la

2006 “La escultura huasteca”, en *Arqueología Mexicana*. Editorial Raíces/INAH, México, mayo-junio, vol. XIV, núm. 79, pp. 46-53

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.

1997 “Lo sagrado a flor de piel. Los indios otomíes frente al extranjero”, en *Diógenes*, núm. 166, Coordinación de Humanidades, UNAM, México

GARCÍA DE LEÓN, Antonio

1969 “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 8, pp. 279-311

GARCÍA PAYÓN, José

1976 “La Huasteca”, en *Los señoríos y estados militaristas. México, panorama histórico y cultural, IX*. Coordinador de la serie: Ignacio Bernal, coordinador del volumen: Román Piña Chán, INAH, México, pp. 245-290

GARCÍA-PELAYO Y GROSS, Ramón

1990 *Larousse. Diccionario enciclopédico de la lengua española*. Ediciones Larousse, México, tomo 1, 462 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

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1995 *Comentarios reales de los Incas*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, FCE, México, tomo II

GARIBAY K., Ángel Ma.

1943-44 “Huehuetlatolli, Documento A”, en *Tlalocan. A Journal of Source Material on the Native Cultures of Mexico*, The house of Tlaloc, USA, vol. 1, págs. 31-53, 81-107

1947 “Paralipómenos de Sahagún”, en *Tlalocan. A Journal of Source Material on the Native Cultures of Mexico*, The house of Tlaloc, USA, vol. II, núm. 3, pp. 235-254

GEREMEK, Bronislaw

1999 “El marginado”, en *El hombre medieval*. Jacques Le Goff (ed.), versión española de Julio Martínez Mesanza, Alianza Editorial, Madrid, España, pp. 359-386

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

GRAHAM SUMNER, William

1960 *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs Mores, and Morals*. The New American Library of World Literature, U.S.A, 605 pp.

GRAULICH, Michel

1974 “Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XI, UNAM, IIH, México, pp. 311-354

- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Traducción de Ángel Barral Gómez, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, España, 503 pp.
- 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
- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. INI, México, 459 pp.
- GREY, Jeffrey Alan  
1993 *La psicología del miedo y el estrés*. Traducción de César Ávila y otros, Editorial Labor, Barcelona, 380 pp.
- GRUZINSKI, Serge  
1979 “La mère dévorante: alcoolisme, sexualité et déculturation chez les mexicas (1500-1550)”, en *Cahiers des Amériques Latines*. Institute des Hautes Études de l’Amérique Latine, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, Paris, núm. 20, pp. 5-36
- 1980 “Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco en los albores de la conquista o la pluralidad de los discursos”, en *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*. Departamento de Investigaciones Históricas, INAH, México, Cuadernos de Trabajo núm. 35, pp. 19-73
- GUI TERAS HOLMES, Calixta  
1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Traducción de Carlo Antonio Castro, FCE, México, 302 pp.
- GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio  
2002 “El otomí, ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí”, en *Episodios novohispanos de la historia otomí*. Rosa Brambila Paz (Coordinadora), Biblioteca de los pueblos indígenas. Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, Estado de México, pp. 15-45
- HARTOG, François  
2003 *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Traducción de Daniel Zadunaisky, revisión del griego César Guelerman, FCE, México, 363 pp.

HELLER, Agnes

1989 *Teoría de los sentimientos*. Traducción de Francisco Cusó, Editorial Fontamara, S. A., México, 313 pp.

HERNÁNDEZ, Francisco

1986 *Antigüedades de la Nueva España*. Edición de Ascensión H. de León-Portilla, Historia 16, Crónicas de América 28, 254 pp.

HERZLICH, Claudine

1975 “La representación social: sentido del concepto”, en *Introducción a la psicología social*. Conjunto dirigido por Serge Moscovici, Editorial Planeta, Barcelona, 1975, pp. 389-415

HILTON, K. Simon

1969 “Relatos Tarahumaras”, en *Tlalocan*. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México, The house of Tlaloc, USA, vol. VI, núm. 1, pp. 76-88

*Historia de los mexicanos por sus pinturas*

1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., Editorial Porrúa, “Sepan cuantos...”, Núm. 37, México, pp. 23-79

*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

*Historia Tolteca-Chichimeca*

1989 Paul Kirchoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. CIESAS, FCE, Gobierno del Estado de Puebla, México

HURBON, Laënnec

1993 *El bárbaro imaginario*. Traducción de Jorge Padín Videla, FCE, México, 224 pp.

JÁIDAR MATALOBOS, Isabel

2002 “De espanto y otros sustos”, en *Los dominios del miedo*. Isabel Jáidar Matalobos (coord.), UAM-X, México, pp. 103-123

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto

1939 “Origen y significación del nombre “otomí”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (Antes “Revista Mexicana de Estudios Históricos”). Sociedad Mexicana de Antropología, México, tomo tercero, pp. 62-68

JODELET, Denise

2003a “Pensamiento social e historicidad”, en *Relaciones* 93, invierno 2003, vol. XXIV *La representación en las ciencias sociales*. El Colegio de Michoacán, Michoacán, pp. 99-111

2003b Entrevista a Denise Jodelet, realizada el 24 de octubre de 2002 por Óscar Rodríguez Cerda, en *Relaciones* 93, invierno 2003, vol. XXIV *La representación en las ciencias sociales*. El Colegio de Michoacán, Michoacán, pp. 117-132

JOHANSSON, Patrick

1991 “El *cuecuechcuicatl*: canto travieso de los aztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, UNAM, IIH, pp. 83-97

2002 “*Cuecuechcuicatl*, “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 “Erotismo y sexualidad entre los huastecos”, en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces/INAH, México, mayo-junio, vol. XIV, núm. 79, pp. 58-65

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 Suplementa, Actas del simposio del 47° Congreso Internacional de Americanistas, julio 7-11, New Orleans, E. U., Buenos Aires, vol. II, pp.

KIRCHHOFF, Paul

1948 “Civilizing the Chichimecas: A Chapter in the cultura history of ancient Mexico”, en *Some Educational and Anthropological Aspects of Latin America, Latin American Studies V*. The University of Texas, Institute of Latin-American Studies, pp. 80-85

1985 “El Imperio Tolteca y su caída”, en *Mesoamérica y en centro de México. Una antología*. Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (recopiladores). INAH, Colección Biblioteca del INAH, México, pp. 249-272

2002 “Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México antiguo”, en *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanos, Volumen 1 Aspectos Generales*. UNAM, IIA. Editores Carlos García Mora, Linda Manzanilla, Jesús Monjarás.Ruiz, pp. 79-82

KLEIN, Cecelia F.

- 1995 "Wild Woman in Colonial Mexico: An Encounter of European and Aztec Concepts of the Other", en *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*. Edited with an d introduction by Claire Farago, Yale University Press, New Haven and London, pp. 245-264
- 2001 "None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology", en *Gender in Prehispanic America*. Cecelia Klein (ed.), Dumbarton Oaks, USA, pp. 183-253

KOSELLECK, Reinhart

- 1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción de Norberto Smilg, Paidós Básica, Barcelona, 368 pp.

KRICKEBERG, Walter

- 1995 *Las antiguas culturas mexicanas*. Traducción de Sita Garst y Jasmin Reuter, FCE, México, 476 pp.

KRISTEVA, Julia

- 1991 *Extranjeros para nosotros mismos*. Traducción de Xavier Gispert, Plaza & Janes Editores, S. A. España, 238 pp.

KROTZ, Esteban

- 1994 "Alteridad y pregunta antropológica", en *Alteridades*, año 4, núm. 8, UAM-I, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, México, pp. 5-11

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, 221 pp.

LAPLANTINE, François

- 1979 *Introducción a la etnopsiquiatría*. Traducción de Hugo Acevedo, Gedisa, España, 131 pp.

LAUNEY, Michel

- 1980 *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*. L'Harmattan, Paris, 2 vols.

LEÓN, Nicolás

- 1991 *Los popolocas*. Museo Amparo, Nuevas Lecturas Históricas de Puebla 1, México, 49 pp.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1959 “La historia del Tohuenyo -Narración Erótica Náhuatl-”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl, México, vol. I, pp. 95-112
- 1965 “Los huastecos según los informantes de Sahagún”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. UNAM, IIH, México, vol. V, pp. 15-29
- 1967 “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. IIH, UNAM, México, vol. VII, pp. 59-86
- 1980 “La curiosa historia del Tohuenyo”, en *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. FCE, México, pp. 373-384
- 2006 *Obras de Miguel León-Portilla. Tomo III. Herencia cultural de México*. UNAM, IIH, El Colegio Nacional, México, 286 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

- 1970 *Antropología estructural*. Editorial de Ciencias Sociales, Instituto del Libro, La Habana, 371 pp.
- 1983 *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducción de Marie Thérèse Cevasco, Paidós, México, 575 pp.
- 1997 *El totemismo en la actualidad*. Traducción de Francisco González Aramburo, FCE, Breviarios, Colombia, 157 pp.
- 2005 *La vía de las máscaras, edición revisada, aumentada y prolongada por tres excursiones*. Traducción de J. Almela, SXXI, México, 211 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

LIZÁRRAGA, Reginaldo de

2002 *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Edición de Ignacio Ballesteros, Editorial Dastin, Crónicas de América 44, 475 pp.

LIZARRAGA CRUCHAGA, Xabier

2003 "Civilización y locura: emergencias de la desmesura *sapiens*", en *Antropología física: disciplina plural*. Josefina Mansilla Lory y Xabier Lizarraga Cruchaga (coords.), INAH, México, pp. 299-314

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1974 "Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los Códices Matritense y Florentino", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, vol. XI, pp. 45-135

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

1985c "Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico", en *Mesoamérica y en centro de México. Una antología*. Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (recopiladores). INAH, Colección Biblioteca del INAH, México, pp. 197-234

1985d *La educación de los antiguos nahuas*. SEP, Ediciones El Caballito, vol. 2, 160 pp.

1989 "Aztecas, mexicas, tenochcas y nahuas", en *Memoranda*, Revista de la Subdirección General de Servicios Sociales y Culturales del ISSSTE, México, núm. 3, noviembre-diciembre, pp. 5-9

1991 "El nombre de los tarascos", en *Ojarasca*, antes *México Indígena*, Pro-México Indígena, A. C., México, octubre, núm. 1, pp. 25-27

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

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México, 261 pp.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* UNAM, IIA, México, 2 tomos

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.* El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas y FCE, México, 168 pp.

LUNA ZAMORA, Rogelio

2005 *Sociología del miedo. Un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales.* Universidad de Guadalajara, México, 198 pp.

MacCORMACK, Carol

1980 “Nature, cultura and gender: a critique”, en *Nature, Culture and Gender.* Editado por Carol P. MacCormack y Marilyn Strathern, Cambridge University Press, UK

MÁLAGA, Maite y Ana PULIDO

2004 “Días de guerra. Vivir la conquista”, 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. 341-366

MANNONI, Pierre

1984 *El miedo.* Traducción de Marcos Lara, FCE, México, 162 pp.

*Mapa Quinatzin*

2004 *Códice Mapa Quinatzin. Justicia y derechos humanos en el México antiguo.* Mohar Betancourt, Luz María, CNDH, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México, 333 pp.

*Mapa Tlotzin*

1886 Joseph Marius Alexis Aubin, “Mapa Tlotzin. Historia de los reyes y de los estados soberanos de Acolhuacan”, en *Anales del Museo Nacional.* Época 1ª, tomo III, núm. 61, México, pp. 304-320

MARINA, José Antonio y Marisa LÓPEZ PENAS

2005 *Diccionario de los sentimientos.* Anagrama, 469 pp.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

1963 “La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas”, en Cuadernos Americanos, núm. 4, UNAM, Instituto de Historia, Sobretiro de: Cuadernos Americanos, pp. 175-183

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

*Matrícula de Huexotzinco*

1974 Hanns J. Prem (ed.), kommentar-hieroglyphenglossar Hanns J. Prem; einleitend Pedro Carrasco, Graz, Austria: Akademische druck-u. Verlagsanstalt, 718 pp.

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

MICHELET, Dominique

1989 “Histoire, mythe et apologue: notes de lecture sur la seconde partie de la Relación [...] de Michoacán”, en *Enquêtes Sur L'Amérique Moyenne*. Mélanges offerts a Guy Stresser-Péan. CEMCA, INAH, CONACULTA, México, pp. 105-113

MILLER, Walter S.

1956 *Cuentos mixtes*. INI, Biblioteca de Folklore Indígena, México, 285 pp.

MOHAR B., Luz María

2000 “Los delitos y castigos entre acolhuas y mexicas. Comparación de dos documentos”, en *Códices y Documentos sobre México*. Constanza Vega Sosa (coord.), INAH, Colección Científica, Serie Historia, México, pp. 227-242

MOLINA, fray Alonso de

2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. Editorial Porrúa, S. A., México

MONTEMAYOR, Carlos (coord.)

2007 *Diccionario del náhuatl en el español de México*. UNAM, Gobierno del Distrito Federal, México, 440 pp.

- MONTIEL MENDOZA, Mireya  
2004 "Estudio osteológico de los entierros de Tantoc". Tesis de Licenciatura en Antropología Física, ENAH, México, 154 pp.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús  
1964 *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. INAH, Departamento de Investigaciones Antropológicas, México, 203 pp.
- MORALES, Ana María  
1993 "Los gigantes en la literatura artúrica", en *Voces de la Edad Media* (Actas de las Terceras Jornadas Medievales). Concepción Company, Aurelio González, Lilian von der Walde y Concepción Abellán (eds.), UNAM, IIF, Publicaciones *Medievalia*, 6, pp. 179-186
- MORENO, Roberto  
1966 "Las ahuianime", en *Historia nueva I*, México, nov., pp. 13-29
- MOSCOVICI, Serge  
1979 *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Traducción de Nilda María Finetti, Huemul, Buenos Aires, 366 pp.
- 1981 "On social representation", en *Social cognition. Perspectives in everyday life*. J.P. Forgas (Comp.), Academic Press, Londres
- (MOTOLINÍA) BENAVENTE, Fray Toribio de  
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición, notas, estudio analítico e índice analítico por Edmundo O'Gorman, UNAM, IIH, México, Serie de historiadores y cronistas de Indias:2, 591 pp.
- 1996 *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, México, Biblioteca Novohispana: 3, 588 pp.
- 2007 *Historia de los indios de Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, Editorial Porrúa, México, "Sepan cuantos...", núm. 129, 354 pp.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

1984 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Edición de René Acuña. UNAM, IIA, México, vol. 4, pp. 23-285

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.

2000 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Edición de René Acuña. El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Biblioteca Tlaxcalteca San Luis Potosí, México, 337 pp.

NICHOLSON, Henry B.

1991 "The Oclli Cult in Late Pre-Hispanic Central Mexico", en *To Change Place. Aztec Ritual Landscape*. David Carrasco (coord.), Colorado Press, Colorado, pp.158-187

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

NAVARRETE LINARES, Federico

2000 "Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México". Tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Mesoamericanos, UNAM, FFyL, División de Posgrado, pp. 551

NOGUERA, Eduardo

1946 "Xochiquétzal", en *México prehispánico*. Jorge A. Vivó (ed.), Editorial Emma Hurtado, México, pp. 481-484

OLIVA, Giovanni Anello

1998 *Historia del Reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la compañía de Jesús*. Edición, prólogo y notas de Carlos M. Gálvez Peña, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

OLIVIER, Guilhem

1992 "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'", en *Historia*, México, vol. 28, pp. 47-63

- 2000a “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en *El héroe entre el mito y la historia*. Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), UNAM, CEMCA, México, pp. 101-121
- 2000b “¿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.
- 2006 “Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la conquista de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, IIH, México, vol. 37, pp. 169-192
- 2007 “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”. Ponencia presentada en el seminario *Nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*, Museo del Templo Mayor, 19 al 21 de septiembre, pp. 1-19
- 2008 “Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique”, en *Journal de la Société des Américanistes*. Société des Américanistes, France, 94-1, pp. 191-230
- PÁEZ, Darío  
1987 “Características, funciones y procesos de formación de las representaciones sociales”, en *Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social*. Darío Páez y cols., Editorial Fundamentos, Madrid, España, pp. 297-317
- PÁEZ, Darío y Sabino AYESTARAN  
1987 “Representaciones sociales y estereotipos grupales”, en *Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social*. Darío Paéz y cols., Editorial Fundamentos, Madrid, España, pp. 221-262
- PASTRANA FLORES, G. Miguel  
1999 “Los presagios de la conquista como forma de conciencia histórica”, en *Estudios Michoacanos VIII*. Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coords.), El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, Zamora, Michoacán, pp. 127-142

PENAGOS BELMAN, Esperanza

2000 "El consumo del maíz en la construcción de la persona mazateca", en *Cuicuilco*. ENAH, México, enero-abril, vol. 7, núm. 8, pp. 1-8

PITT-RIVERS, Julian

1979 *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Crítica, Barcelona, 266 pp.

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

*Popol Vuh*

2005 Traducido del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos. FCE, México, Colección Popular núm. 11, 185 pp.

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

*(Relación de Michoacán) Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacan, hecha al Ilustrísimo Señor Don Antonio de Mendoza, Virrey y Gobernador desta Nueva España por su Majestad*

1989 Edición de Leoncio Cabrero, HISTORIA 16, Crónicas de América 52, España, 303 pp.

OBREGÓN, Luis

1949 *Relación de Zempoala y su partido, 1580*, en *Tlalocan*. La casa de Tlaloc, México, vol. 3. núm. 1, pp. 29-41

REYES GARCÍA, Luis y Lina Odena GÜEMES

2001 "La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca", en *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*. INAH, UNAM, Editorial Porrúa, S.A., pp. 237-276

- RÍO, Elizabeth del  
1973 *Bases psicodinámicas de la cultura azteca*. B. Costa-Amic, Editor, México, 350 pp.
- ROBELO, Cecilio A.  
2001 *Diccionario de Mitología Nahoá*. Editorial Porrúa, México, 851 pp.
- ROJAS, Gabriel de  
1985 “Relación de Cholula”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Edición de René Acuña. UNAM, IIA, México, tomo II, vol. 5, pp. 123-145
- ROSS, Kurt (comentarios)  
1985 *El Códice Mendoza. Un inestimable manuscrito azteca*. Traducción de Marta I. Guastavino y Alejo Torres, Ediciones del Serbal, S. A., Barcelona, 121 pp.
- SAHAGÚN, Bernardino de  
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 and The Museum of New Mexico, number 13, 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 and The Museum of 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 and The Museum of New Mexico, number 9, part VII, 260 pp.
- 1969b *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición con numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., Editorial Porrúa, S. A., México, Biblioteca Porrúa:11, tomo IV, 380 pp.
- 1969c *Augurios y abusiones*. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin. UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes:7, México, 220 pp.
- 1979 *Códice Florentino*. Secretaría de Gobernación, México, 3 vols.

- 1985 *Educación mexicana. Antología de documentos sahaduntinos.* Selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario de Alfredo López Austin, UNAM, IIA, México, pp. 273
- 1993 *Oraciones, adagios, adivinaciones 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, México, 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 la Nueva España.* Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, CONACULTA, Cien de México, México, 3 tomos
- SANDSTROM, ALAN R.  
 1996 "Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico", en *Ethnology*. The University of Pittsburgh, vol. XXXV, núm. 3, summer, pp. 161-180
- SEDEÑO, Livia y María Elena Becerril  
 1985 *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro.* FCE, México, 253 pp.
- SELER, Eduard  
 1980 *Comentarios al Códice Borgia.* Traducción de Mariana Frenk, FCE, México, 2 tomos
- SIMÉON, Rémi  
 2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana.* Traducción de Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI, México, 783 pp.
- SOLÍS OLGUÍN, Felipe  
 2004 "El imaginario mexicano en torno a la sexualidad del México prehispánico. El mítico salón secreto del viejo Museo Nacional", en *Arqueología mexicana*. Editorial Raíces/INAH, México, enero-febrero, vol. XI, núm. 65, pp. 60-63

SOUSTELLE, Jacques

1998 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*. Traducción de Carlos Villegas, FCE, México, 283 pp.

SPRANZ, Bodo

1993 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*. Traducción de María Martínez Peñaloza, FCE, México, 513 pp.

STRATHERN, Marilyn

1980 "No nature, no culture: the Hagen case", en *Nature, Culture and Gender*. Editado por Carol P. MacCormack y Marilyn Strathern, Cambridge University Press, UK

STRESSER-PÉAN, Guy

2006 "La Huasteca: historia y cultura", en *Arqueología Mexicana*. Editorial Raíces/INAH, México, mayo-junio, vol. XIV, núm. 79, pp. 32-39

TAGGART, James M.

1977 "Metaphors and Symbols of Deviance in Nahuatl Narratives", en *Journal of Latin American Lore*. University of California, Los Angeles, U. S. A., vol. 3, núm. 2, pp. 279-307

1982 "Animal Metaphors in Spanish and Mexican Oral Tradition", en *Journal of American Folklore*. American Folklore Society, Washington, D. C., vol. 95, núm. 377, pp. 280-303

THOMPSON, Eric

1986 *Historia y religión de los mayas*. Traducción de Félix Blanco, Siglo XXI, México, pp. 485

*Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)*

2007 *Arqueología Mexicana*. Texto de Patrick Johansson K., Editorial Raíces/INAH, Edición especial: códices, diciembre, núm. 26, 74 pp.

TORQUEMADA, 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

VAN ZANTWIJK, Rudolf

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

VARGAS ISLA, Lilia Esther

2002 “El miedo entre los cuerpos”, en *Los dominios del miedo*. Isabel Jáidar Matalobos (coord.), UAM-X, México, pp. 165-186

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Traducción de Catherine V. Howard, The University of Chicago Press, 407 pp.

VEYTIA, Mariano

1944 *Historia antigua de México*. Editorial Leyenda, S. A., México, tomo I, 403 pp.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto

1963 *Los tepehuas*. Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, Jalapa, Ver, México, 308 pp.

1972 *Mitos tepehuas*. SEP-Setentas, México, núm. 27, 156 pp.

WOOD, Stephanie

2000 “¿El otro otro? Interpretando imágenes y descripciones de españoles en los códices y textos indígenas”, en *Códices y Documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*. Constanza Vega Sosa (coord.), INAH, Serie Historia, México, 2000, pp. 165-196

WRIGHT CARR, David Charles

2005 “Hñahñu, ñuhu, ñhato, ñuhmu. Precisiones sobre el término “otomí”, en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces S. A. de C.V., INAH, México, mayo-junio, vol. XIII, núm. 73, pp. 19

Páginas de internet

Secretaría de Asuntos Indígenas, en

<http://www.oaxaca.gob.mx/?P=Comunidad&b=Nahuatl>

“Reina el miedo en Zongolica”. *El Sol de Orizaba*, 11 de marzo de 2007, en <http://www.oem.com.mx/elsoldeorizaba/notas/n199907.htm>