



---

---

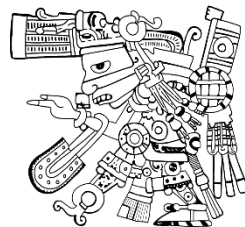
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**COLEGIO DE HISTORIA**

El miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca.  
Una aproximación al análisis de los ámbitos políticos, sociales y  
religiosos de la cultura náhuatl

**TESIS**  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN HISTORIA**

**PRESENTA**  
Angel Nemian Navarro Padilla

**DIRECTOR DE TESIS**  
Dr. Guilhem Olivier



Ciudad Universitaria, Cd. Mx. 2023



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.

**Todos los hombres tienen miedo. Todos. El que no tiene miedo  
no es normal; eso no tiene nada que ver con el valor.**

-Jean Paul Sartre, *Los caminos de la libertad* (1945)-

**A mi madre Araceli,  
mi primera maestra de Historia**

## Agradecimientos

A pesar de que estoy consciente de lo incierto del futuro, al llegar a este momento de mi vida admito que no lo hice solo, ya que hubo personas acompañándome a lo largo de este proceso. Esta es una pequeña forma de reconocérselos, porque si bien desconozco en qué depare este trabajo, me prometí poner sus nombres para que, aunque el tiempo pase, siempre se sepa quiénes fueron (y qué hicieron por mí).

Agradezco a mi familia. A mi madre Araceli, porque en sus acciones no dejó de preocuparse por sus hijos y procurar que nos volviéramos buenos estudiantes y adultos de provecho; hemos llegado a buen puerto espero, me tocará hacer el resto. A mi hermana Mítzi, por compartir su apoyo, risas y confidencialidad; y por dejarme hablarle de mis “fantasmas” a cada rato. A mi padre Ramón, porque a su manera procura demostrarme el afecto que me tiene. A Rafael, porque en poco tiempo se convirtió en un padre para mí y un ejemplo también. A Estela, por procurar escucharme, cobijarme y fortalecer a la familia. A quienes me enseñaron a hacer de mi pasión mi trabajo preferido: a mis tíos (Julio, Miguel, David, Rogelio, Fernando, Miguel), a mis tías (Mayte, Angélica, Susana, Margarita); y a mis primos (Ximena, Karla, Miguel, Iván, Belén, Daniel, Axel, Hafid). A quienes ya no están, pero no los olvido, porque con ellos me críe. Y por extraño que parezca, a mis mascotas, porque estuvieron conmigo mientras escribía.

Agradezco a mi otra familia. A Danae, mi colega y compañera, por su infinito afecto, comprensión, apoyo y motivación diariamente. A Laura, mi mejor amiga, por su invaluable amistad, confidencialidad, respaldo y diversión. A mis queridas amigas Giselle y Fernanda, por su incontable cariño y por motivarme a lograr mis metas. A mis amigos Ricardo y Ana, por darme la motivación para seguir y sus comentarios para mejorar. A mis colegas y amigos (Karen, Arcelia, Sendic, Jesús, Diego, Eugenia, Jessy, Lissy, Diego, Carlos), y demás compañeros no sólo de la carrera, porque me recibieron y dejaron aprender de ustedes; no cabrían todos sus nombres, pero los tengo presentes.

A mis maestros. A Guilhem Olivier, por creer en mí y decidir asesorarme; espero seguir aprendiendo (y un día colaborar) con usted. A Clementina Battcock, Elena Mazzetto, Hugo García y Sergio Ángel, porque a pesar de las situaciones no dejaron de enseñarme y corregirme; por hallar en sus ideas la misma emoción por hablar del miedo en la cultura náhuatl; y por ser mis sinodales también. A mis maestras y maestros, porque en sus clases y charlas no dejaron de enseñarme lo que saben, y también dejarme compartir lo que yo pensaba.

A Tezcatlipoca, por iniciar un camino.

*...in ixtli, in yóllotl*

## Índice

Introducción .....	1
Capítulo 1. La emoción del miedo en la cosmovisión náhuatl: una discusión teórico-metodológica.....	9
1.1 Breve historia de la Historia de las emociones. Una historiografía en construcción .....	9
1.2 El miedo: una emoción fisiológica, psicológica e histórico-cultural.....	16
1.3 Aspectos de la “Historiografía de tradición indígena” .....	29
1.4 Sobre la “cosmovisión mesoamericana” y sus componentes .....	36
Capítulo 2. Seis apariciones nocturnas de Tezcatlipoca .....	49
2.1 Atributos principales del dios Tezcatlipoca .....	49
2.2 Examen de los <i>tetzáhuatl</i> y su relación con el miedo .....	51
2.3 Los “fantasmas de Tezcatlipoca” en el Libro V de la <i>Historia general</i> de Sahagún .....	54
2.3.1 <i>Yohualtepuztli</i> . Nombre, características, comportamiento y significado .....	56
2.3.2 <i>Tlacanexquimilli</i> . Nombre, características, comportamiento y significado ..	64
2.3.3 <i>Tzontecomatl</i> . Nombre, características, comportamiento y significado.....	71
2.3.4 <i>Micqui</i> . Nombre, características, comportamiento y significado.....	74
2.3.5 <i>Cuitlapanton, cintanaton / Centlapachton</i> . Nombre, características, comportamiento y significado.....	77
2.3.6 <i>Quinametli</i> . Nombre, características, comportamiento y significado .....	86
2.4 Análisis de los espacios, tiempos y aspectos similares de las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca .....	91
2.5 ¿Qué son los “fantasmas” o “ilusiones” de Tezcatlipoca?.....	99
Capítulo 3. El miedo en el cuerpo indígena: síntomas, diagnóstico y terapéutica .....	109
3.1 Las concepciones de salud y enfermedad en la cosmovisión náhuatl.....	109
3.2 La enfermedad del miedo: sintomatología, diagnóstico y terapéutica.....	116
3.3 Las expresiones corporales del miedo como práctica cultural.....	131
3.4 La medicina náhuatl: religión, magia y adivinación .....	134
Capítulo 4. El discurso ideológico del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca como un fenómeno histórico-cultural .....	145

<b>4.1 La relación entre humanos y dioses: el <i>tetzáhuítl</i>, los <i>nanahualtin</i> de Tezcatlipoca y la determinación del destino.....</b>	<b>145</b>
<b>4.2 Dicotomía entre “hombre valiente” (<i>oquichtli</i>) y “hombre cobarde” (<i>mauhcatlacatl</i>). Estigmas sociales y comportamientos esperados según el género, la edad y la posición social en la cultura náhuatl .....</b>	<b>151</b>
<b>4.3 La emoción del miedo como discurso de poder de los grupos dirigentes de la sociedad.....</b>	<b>165</b>
<b>4.4 Aceptación discursiva del miedo en la ideología y dinámica social de los habitantes .....</b>	<b>188</b>
<b>4.5 Análisis de la idea del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca en la historiografía de tradición indígena y discrepancia respecto a las influencias occidentales .....</b>	<b>201</b>
<b>Conclusión .....</b>	<b>216</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>222</b>
<b>Imágenes .....</b>	<b>222</b>
<b>Diccionario.....</b>	<b>228</b>
<b>Conceptos. “Definiciones de miedo y de emociones vinculadas a él” según Jaime Echeverría García. ....</b>	<b>231</b>
<b>Las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca en el Libro V de la <i>Historia general</i> de fray Bernardino de Sahagún.....</b>	<b>232</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>243</b>

## Introducción

¿Por qué hacer una historia del miedo en la cultura náhuatl? ¿Por qué adentrarse en lo que se describe en el *corpus* documental como las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca? Quizás se trate de una curiosidad surgida poco después de leer la introducción de Jean Delumeau en su historia de *El miedo en Occidente*; misma que pudo no trascender más allá de una lectura durante mis clases universitarias. O bien, se pudiera tratar de la fascinación que tuve al estar sentado revisando el índice de la *Historia general* de Sahagún, y encontrarme de improviso con “unas fantasmas que se aparecían de noche”. Admito que después de la lectura de Delumeau, ya estaba decidido a hacer una historia del miedo en la cultura náhuatl, pero no sabía de qué podría hacerla. No obstante, después de un laborioso, pero emocionante proceso de análisis, diálogo y reflexión, comparto ahora los resultados de esta aproximación al estudio del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca y sus implicaciones políticas, sociales y religiosas en la cultura náhuatl. ¿No es acaso el miedo también un constructo social? ¿No existen diferentes tipos de miedo según cada sociedad?, es decir, ¿el miedo nahua es aplicable de manera automática para el resto de las sociedades mesoamericanas? Reconocer la existencia de miedos en una sociedad es también una oportunidad de comprender mejor a los actores históricos involucrados, ya que nada nos acerca mejor a nuestra propia humanidad, que cuando llega el momento de confrontarnos con aquello que más tememos.

Los “fantasmas” o “ilusiones” de Tezcatlipoca solían aparecerse por las noches para espantar a los antiguos nahuas, y sólo aquellos que tuvieran un comportamiento “valiente” se atrevían a confrontarlos, mientras que los “miedosos” salían huyendo de ese lugar. Lo anterior se halla descrito en el Libro V de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, y de ello fray Bernardino de Sahagún especificó las formas de estas apariciones y las consecuencias (benéficas y perjudiciales) que ocasionaban a las personas; también refirió el miedo que los indígenas tenían de dichas manifestaciones, y de cómo el comportamiento valiente (asociado con guerreros y sacerdotes) prevalecía frente a quienes tuviesen una personalidad temerosa.<sup>1</sup> A partir de las consideraciones expuestas, en esta tesis se analizarán

---

<sup>1</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2000, v. 1.



específicamente las formas y los significados de seis “apariciones nocturnas” relacionadas con el dios Tezcatlipoca (*yohualtepuztli*, *tlacanexquimilli*, *quinametli*, *cuitlapanton*, *cintanaton* / *centlapachton*, *tzontecomatl* y *micqui*) para examinar así las implicaciones políticas, sociales y religiosas que pudieron existir en relación con la idea del miedo que se tenía a dichas “apariciones nocturnas”, y con base en ello poder comprender, aunque sea en términos generales, cuál fue la concepción e importancia de esta emoción en los pueblos nahuas.<sup>2</sup>

Mi análisis se limita a la zona del Altiplano Central (o Centro de México) compuesta por cuatro unidades geográficas con tradiciones culturales similares: el valle de Morelos al sur, el Valle Puebla-Tlaxcala al oriente, la Cuenca de México al centro y el Valle de Toluca al occidente, es decir, los actuales estados de México, Hidalgo, Tlaxcala, Puebla, Morelos y la Ciudad de México. Asimismo, me enfocaré en el periodo Posclásico tardío (1200-1521 d.C.) debido a la atención historiográfica que tuvo en el conocimiento de la vida y la cultura de los antiguos nahuas, principalmente de los mexicas, texcocanos y tlaxcaltecas. Al respecto, autores como Alfredo López Austin y Leonardo López Luján señalaron: “Es enorme el valor de las fuentes documentales que describen, con un detalle que no tiene parangón en el resto de Mesoamérica, los acontecimientos políticos, costumbres, tradiciones, literatura, creencias y, en resumen, los más diversos temas de la vida pública y privada [...]”.<sup>3</sup>

En otro orden de ideas, por lo que se refiere a los estudios sobre las figuras nocturnas de Tezcatlipoca, hay que considerar los trabajos de Alfredo López Austin, como el artículo “El hacha nocturna”,<sup>4</sup> en donde se tradujo al español el capítulo tercero del Libro V del *Códice Florentino*, para así analizar el comportamiento que ésta tenía y cómo reaccionaba

---

<sup>2</sup> Si bien los mexicas han sido el grupo más representativo de la cultura náhuatl, no debemos olvidar que había otros pueblos ya presentes en la Cuenca de México al momento de su arribo: xochimilcas, chalcas, tepanecas, acolhuas, tlahuicas, tlaxcaltecas, etcétera. En ese sentido, atiendo a la definición que hizo Miguel León Portilla: “Se entiende aquí por ‘pueblos nahuas’ a los hablantes del náhuatl o de algunas de sus variantes (el náhuatl, el náhuatl...) Desde un punto de vista etnohistórico, se designa así a los grupos de esta lengua que, participando en diversas etapas de la evolución mesoamericana, desarrollaron elementos culturales propios, sobre todo en los varios centros a los que sucesivamente dieron origen en la región del altiplano central”. Miguel León Portilla, *Religión de los nicaraos: análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, p. 7.

<sup>3</sup> Sobre el desarrollo geográfico e histórico de Mesoamérica -y del Altiplano Central durante el Posclásico mesoamericano-, véase Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de cultura Económica, 2014, p. 198.

<sup>4</sup> Alfredo López Austin, “El hacha nocturna” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 4, 1963, p. 179-185.

quienes se la encontraban de noche. Sin embargo, es la obra *Augurios y abusiones*,<sup>5</sup> donde por vez primera se tradujeron y explicaron los “augurios y abusiones” que Bernardino de Sahagún registró en el *Códice Florentino* y en la *Historia general*, principalmente. López Austin explicó que, en los “augurios” (animales o “apariciones nocturnas” que consideraban negativos) estuvo implícito el interés de los nahuas por conocer el significado de lo que deparaba el futuro; en tanto que, las abusiones se referían a los atributos negativos de objetos o situaciones que no necesariamente los tenían, como el aroma de ciertas flores. Además de una traducción completa al español, esta obra cuenta también con notas explicativas del náhuatl sobre diferencias de términos, significados confusos u omisiones en el cotejo de fuentes.

Cabe mencionar el artículo “La traducción de Sahagún del Libro V del Códice Florentino”,<sup>6</sup> en donde se hizo un breve estudio comparativo entre el *Códice Florentino* (náhuatl) y la *Historia general* (español), ambas escritas por Sahagún y sus “informantes” indígenas. Con base en la traducción de López Austin en *Augurios y abusiones*, María José García Quintana propuso que Sahagún agregó partes al texto castellano que no aparecen en la versión náhuatl, y ello pudo deberse a la intención del fraile por ofrecer una explicación de la lengua náhuatl, o quizá también por las intervenciones hechas de sus informantes. La autora demostró que, en la descripción de las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, se notan alteraciones de vocablos difíciles, interpretaciones de significados e información adicional explicada sólo en la versión castellana. Asimismo, el texto cuestionó que estos “augurios y abusiones” sean ejemplos del “pensamiento popular”, puesto que, si dichos textos fueron elaborados por individuos pertenecientes a la “clase social culta”, cabría la posibilidad de que las ideas vertidas no sean las creencias y actitudes del común del pueblo en sí mismas, sino reinterpretaciones propuestas por otros; bastaría con analizar los personajes que intervienen o las formas de expresión utilizadas.

Sobre el estudio del dios mesoamericano, hay que tomar en cuenta también el artículo “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl”.<sup>7</sup> En este texto, Doris Heyden analizó el carácter tan

---

<sup>5</sup> Alfredo López Austin, *Augurios y abusiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, 220 p.

<sup>6</sup> María José García Quintana, “La traducción del Sahagún del Libro V del Códice Florentino” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 35, 2004, p. 226-249.

<sup>7</sup> Doris Heyden, “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 19, 1989, p. 83-93.

“complejo” del dios Tezcatlipoca a partir de los diferentes nombres y sus principales atributos. Se consideró que: “hay en Tezcatlipoca un aspecto positivo y uno negativo”. Por un lado, Tezcatlipoca poseía una parte positiva como primogénito de la pareja creadora Ometecuhli-Omecihuatl, pero también como un dios de la justicia que daba y quitaba las riquezas. Mientras que, en su aspecto negativo, Tezcatlipoca fue un hechicero asociado a la noche y al jaguar, y una divinidad que podía tomar muchas formas, una de ellas era “fantasmas” que solían espantar a los hombres de noche, y que se interpretaron como “mal agüeros”. De ello Heyden propuso que, para la organización del Estado, estos “fantasmas” les favorecieron para estimular a los hombres a que fuesen valientes en la guerra.

En la obra *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*,<sup>8</sup> Guilhem Olivier examinó las representaciones de este dios y ofreció además un estado de la cuestión sobre las principales fuentes y estudios de Tezcatlipoca. Específicamente, sobre las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, el autor propuso que, además de burlas y risas, en estas apariciones estaría la determinación del destino de los hombres que se hayan enfrentado o huido del dios. Olivier propone entonces que, frente al *nahualli* de Tezcatlipoca, si bien el arrojo valiente de los hombres es el comportamiento ideal -como enseñanza para los más jóvenes-, el significado último de éstas radica en la confirmación de un destino ya preestablecido. Además, el signo calendárico *ce miquiztli* era propicio para una “accesibilidad a lo nefasto”: momentos en los que actuaban los hechiceros nocturnos o se aparecían “el cráneo” o “el hacha nocturna”, pues se trataba de un signo con predisposición al miedo.

Por último, en el libro *Fantasmas de la Nueva España*,<sup>9</sup> Javier Ayala Calderón explicó, en términos históricos y culturales, los “fenómenos fantasmales” de lo que llamó el “imaginario sobrenatural de la Nueva España”. En cuanto al estudio del “imaginario espectral mesoamericano”, por un lado, Ayala Calderón propuso que las creencias prehispánicas en fantasmas manifestaban la aceptación del retorno de los difuntos entre los vivos, mientras que, sobre “las fantasmas de Sahagún” planteó que habría que desvincular a estos “muertos”

---

<sup>8</sup> Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p.

<sup>9</sup> Javier Ayala Calderón, *Fantasmas de la Nueva España. Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2019, 418 p.

de su relación con Tezcatlipoca, y considerarlos como “seres de ultratumba”; si bien acepta que pueden ser *tetzáhuil*,<sup>10</sup> no busca relacionarlos con esta deidad, sino como augurios de muerte por tratarse de difuntos específicos que han vuelto a la tierra.

Con base en lo arriba explicado, se puede observar cómo los estudios realizados sobre las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca han señalado el miedo que éstas generaban a quienes se las encontraban de noche, y las reacciones que llegaban a tener los individuos, según fuesen “valientes” o “cobardes”. Otros más se han abocado a la traducción y análisis semántico del libro quinto del *Códice Florentino*. No obstante, aún no se han analizado los usos y los significados que aquellos “fantasmas” tuvieron dentro de la sociedad nahua; ni las influencias occidentales en las interpretaciones y representaciones hechas sobre estas apariciones; tampoco se han dilucidado las causas y consecuencias que el miedo a estas figuras pudiera provocar (a nivel individual y colectivo) dentro de una organización social tan compleja como lo fue la sociedad nahua.

Surgen entonces las siguientes preguntas: ¿De qué manera interpretaron los pueblos nahuas el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca y qué implicaciones políticas, sociales y religiosas podemos asociar a partir del miedo a éstas? ¿Cuál es la idea del miedo que podemos hallar en las fuentes de tradición indígena y, a qué pudieran deberse tales representaciones? Mi hipótesis es que el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca fue una construcción histórico-cultural con implicaciones sociales y morales que tuvo la función de probar y exaltar el ideal de valentía entre los antiguos nahuas. Se trató de un discurso ideológico elaborado por los *pipiltin* (grupo dirigente de la sociedad), quienes emplearon el miedo a estas “apariciones nocturnas” y sus respectivos mecanismos defensivos, para reafirmarse en el ejercicio del poder, como herramienta ideológica de disciplinamiento social, a través de los ámbitos políticos, sociales y religiosos; y del que los habitantes -como sujetos sociales activos- asimilaron para integrar a sus parámetros culturales y dinámicas cotidianas.

En ese sentido, mi objetivo principal es analizar los usos y significados que los pueblos nahuas elaboraron sobre el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca a partir de las interpretaciones contenidas en la historiografía de tradición indígena, y de este modo profundizar en el estudio de la emoción del miedo -como un fenómeno histórico-

---

<sup>10</sup> Este concepto y sus implicaciones se analizarán en el segundo capítulo.

cultural inmerso en las relaciones sociales de los antiguos nahuas-. Asimismo, mis objetivos particulares son: 1. Identificar aquellos elementos teórico-metodológicos que posibiliten el estudio del miedo en la cosmovisión nahua; 2. Definir las formas y significados de cada “aparición nocturna” de Tezcatlipoca y explicar su relación con el miedo; 3. Describir los síntomas, diagnósticos y tratamientos de la emoción del miedo en el cuerpo indígena según lo refieren las fuentes; y 4. Examinar la idea del miedo en las fuentes escritas y de esta manera deducir a qué intereses responden dichas representaciones discursivas.

Esta investigación se va a realizar a partir de la Historia de las emociones, una perspectiva que autores como José Antonio Jara Fuente definió como “[...] la historia de los discursos de la emoción, la historia de cómo el ser humano ha percibido y manipulado la operatividad, la funcionalidad de las emociones para dotar de sentido y explicarse a sí mismo y a los demás lo que su existencia representaba... y permitirnos a nosotros comprender y explicar el cambio social que se produce a partir de esas pequeñas y grandes transformaciones en la comprensión y operatividad de lo emocional”.<sup>11</sup> Como herramienta metodológica, la Historia de las emociones me permite “liberar” al miedo de su concepción como irracional, y reconsiderarlo como un fenómeno que oscila entre un hecho natural y un constructo social, privilegiando así las dimensiones culturales e históricas de las emociones. Aclaro que, pretendo guiarme principalmente a partir de la propuesta de Jaime Echeverría García, quien planteó que el miedo en la cultura náhuatl fungió como un elemento de “socialización”, porque “pautó relaciones humanas de diversa índole y se estableció como un diferenciador de clases sociales, de género y de edad”.<sup>12</sup>

Igualmente, debo decir que si bien las fuentes para el estudio de la cultura náhuatl son diversas, para esta investigación he decidido limitarme al examen de la producción historiográfica en documentos escritos durante el siglo XVI y XVII en el centro de México. Sobre la lectura e interpretación de las fuentes escritas, como discursos que revelen las significaciones de la emoción del miedo para la cultura náhuatl, asumo la propuesta hecha por José Rubén Romero Galván de “historiografía novohispana de tradición indígena”, y su validez en la aproximación al conocimiento del pasado indígena mediante “testimonios

---

<sup>11</sup> José Antonio Jara Fuente (coord.), *Las emociones en la Historia. Una propuesta de divulgación*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2020, p. 10-11.

<sup>12</sup> Jaime Echeverría García, “Los miedos entre los antiguos nahuas”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 1.

originales sólidamente basados en la misma tradición”.<sup>13</sup> De estas obras de “tradición indígena”, y siguiendo la clasificación propuesta por Miguel Pastrana Flores,<sup>14</sup> planeo utilizar dos tipos de fuentes principalmente: a) Obras “de recopilación indígena”, obras lingüísticas y “crónicas religiosas”: trabajos hechos por religiosos hispanos como Diego Durán, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada que, con el objetivo de revelar prácticas idolátricas o dar cuenta del avance de la evangelización, se propusieron “rescatar y dar a conocer la forma de ver el mundo de los pueblos mesoamericanos”, a veces como antecedente de la religión cristiana; inclusive por medio de la lengua náhuatl; y b) Tratados, manuales y relaciones de idolatrías porque: “Debido a que los religiosos seculares encontraron la continuidad de muy diversas y antiguas prácticas religiosas, se vieron compelidos a denunciar y destruir lo que consideraban idolatrías”,<sup>15</sup> principalmente utilizaré a Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna y Pedro Ponce de León.

Ahora bien, este estudio está estructurado en cuatro capítulos. En el primero, “La emoción del miedo en la cosmovisión náhuatl: una discusión teórico-metodológica”, analizo las principales propuestas formuladas en torno a la Historia de las emociones, y las características generales de la emoción del miedo. Luego realizaré un breve análisis de las fuentes de “tradición indígena”, exponiendo su tipología y validez en la interpretación del tema central de esta tesis. Finalmente, expongo someramente qué es la “cosmovisión mesoamericana” y cómo es que sus antiguos usuarios comprendieron lo compleja y dinámica de su realidad.

En el segundo capítulo, “Seis apariciones nocturnas de Tezcatlipoca”, analizo los nombres y atributos principales del dios Tezcatlipoca. Luego profundizo en los nombres, características, significados y comportamientos (frente a “hombres valientes” u “hombres cobardes”) de cada “aparición nocturna” con base en el Libro V de la *Historia general de Sahagún* (*yohualtepuztli; tlacanexquimilli; tzontecomatl; micqui; cuitlapanton, cintanaton / centlapachton; y quinametli*). Lo anterior me permite discutir la validez de denominarlas

---

<sup>13</sup> José Rubén Romero Galván, “Introducción” en Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, v. 1, p. 9-20.

<sup>14</sup> Miguel Pastrana Flores, “Fuentes para el estudio de la religión náhuatl” en Silvia Limón Olvera, coordinadora, *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, p. 73-96; Miguel Pastrana Flores, “La historiografía de tradición indígena” en María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva, *Historia general ilustrada del Estado de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense / Gobierno del Estado de México, 2011, p. 55-85.

<sup>15</sup> Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 95-96.

“fantasmas” o “ilusiones”, según los principios de la cosmovisión mesoamericana y occidental, considerando que se tratan sobre todo de *tetzáhuítl* relacionados con la idea del miedo.

En el capítulo tercero, “El miedo en el cuerpo indígena: síntomas, diagnóstico y terapéutica”, examino el involucramiento del miedo en el cuerpo humano según las propias concepciones de los antiguos nahuas, sobre todo en las afectaciones que las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca provocaron frente a los “miedosos”. Al profundizar en lo que implicaba ser asustado (y qué tan graves eran sus consecuencias), y cómo era concebida la “enfermedad del miedo” y con qué lo remediaban -junto con las expresiones corporales-, pretendo evidenciar la relevancia que tuvo el miedo (en este caso provocado por las “apariciones nocturnas”) en la idea del cuerpo humano como una construcción histórico-cultural.

Finalmente, en el capítulo cuatro “El discurso ideológico del miedo a las ‘apariciones nocturnas’ de Tezcatlipoca como un fenómeno histórico-cultural”, profundizo en los usos y significados sociopolíticos e ideológicos vinculados al discurso del miedo a las “apariciones nocturnas” como una construcción histórico-cultural con implicaciones sociales y morales que tuvo la función de probar y exaltar el ideal de valentía entre los antiguos nahuas; un discurso que considero elaborado por los grupos dirigentes de la sociedad para reafirmarse en el ejercicio del poder, pero del que los habitantes también asimilaban a sus parámetros culturales y dinámicas cotidianas.

En conclusión, llevar a cabo este trabajo es pertinente ya que se propuso analizar los usos y significados sociopolíticos e ideológicos del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. Si tomamos en cuenta una serie de factores que competan a los ámbitos políticos, sociales y religiosos, podremos comprender que la emoción del miedo es un fenómeno histórico-cultural con características propias de cada sociedad. No obstante, al profundizar en este tipo de temas que competen al estudio de las emociones, no se busca replantear la historia solamente desde el miedo, sino de considerar otros puntos de vista que permitan analizar con qué elementos y de qué manera fue que se construyó la idea del miedo a determinados fenómenos, y en esa medida asimilar la importancia que jugó esta emoción dentro de las formas sociales y culturales de los antiguos nahuas.

# Capítulo 1. La emoción del miedo en la cosmovisión náhuatl: una discusión teórico-metodológica

## 1.1 Breve historia de la Historia de las emociones. Una historiografía en construcción

¿Qué es la Historia de las emociones? Autores como Peter Burke han señalado que la Historia de las emociones es un tipo de Historia Cultural,<sup>16</sup> porque busca distanciarse de aquellos enfoques que preponderaban los aspectos políticos, económicos y sociales.<sup>17</sup> Aunque podrían señalarse a ciertos interesados por las “emociones”, como Friedrich Nietzsche, Jacob Burckhardt, Johan Huizinga o Norbert Elias, la mayoría de los historiadores no se habían tomado en serio su estudio sino hasta la década de 1980, a excepción de ciertos círculos franceses.<sup>18</sup>

De hecho, hablando de la producción histórica en Francia, hay quienes reconocen a Lucien Febvre como uno de los precursores en apuntar la necesidad de un campo dedicado a la historia de las emociones. En 1941, Lucien Febvre abordó el concepto de “sensibilidad” y cómo era posible aplicarlo a los estudios históricos, destacando que no necesariamente las “emociones” se trataban de meras reacciones automáticas del organismo, sino que podían significarse a partir de la actividad intelectual y de las relaciones interindividuales en la sociedad, que definió como “vida emocional”; apeló a que este campo de investigación fuese valorado por el “historiador psicólogo” a través, claro está, de la aproximación entre la Historia y la Psicología.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Sería un acto engañoso pretender dar una definición factual de qué es y cómo trabaja la Historia Cultural ya que, según lo señaló Burke -reconocido historiador cultural-, para definir el método tendría que haber consenso del objeto; y de qué es la “cultura” no hay definición universal en realidad, pues el término varía según la sociedad y el momento histórico determinado. Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, traducción de Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, 2006, p. 45. Cfr. Peter Burke, *Formas de historia cultural*, traducción de Belén Urrutia, Madrid, Alianza Editorial, 2000, 307 p.

<sup>17</sup> Con su “redescubrimiento” hacia 1970, surgió la Nueva Historia Cultural (NHC) para distanciarse de la surgida a finales del siglo XVIII, pero ésta tendría que revitalizarse con el inicio del siglo XXI, siendo una de las posibilidades su continua expansión. De suerte que, la “historia cultural de las emociones” es otra de estas posibilidades de renovación. Además, la Historia Cultural se distingue de la Historia Intelectual, poniendo énfasis en las mentalidades, presuposiciones o sentimientos más que en las ideas y sistemas de pensamiento. Dice el autor de forma divertida: “La hermana mayor, la historia intelectual, es más seria y precisa, mientras que la menor [la historia cultural] es más vaga pero también más imaginativa”. Burke, *¿Qué es...*, p. 69-70, 127-152.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 134-136.

<sup>19</sup> Como previendo las oportunidades y los problemas de esta metodología, Lucien Febvre expresó: “La verdad es que intentar reconstruir la vida afectiva de un tiempo determinado es una tarea sumamente atractiva y terriblemente difícil. ¿Y entonces? El historiador no tiene derecho a desertar”. Washington Maciel da Silva,



En el estudio de la Historia de las emociones, hay dos perspectivas de análisis en oposición: una naturalista y universalista, y la otra histórica y cultural.<sup>20</sup> La tradición del primer enfoque, que afirma que las emociones son hechos instintivos y por lo tanto carentes de historia, se remite a autores como Aristóteles, René Descartes o David Hume, quienes reconocieron una ambigüedad entre las emociones y la razón, exhortando a que las primeras -ciegas e irracionales- quedaran sometidas por la segunda. Durante el siglo XIX, con los aportes de William James, Charles Darwin o John Dewey, persistió la idea de que las emociones son actos irracionales y universales, independientes de toda consideración social y cultural. En el siglo XX empezó a cambiar el enfoque de las emociones, vistas ahora como un componente fisiológico y cognitivo, junto con elementos de carácter moral, pedagógico y racional; fueron la Literatura, la Filosofía y la Psicología quienes comenzaron a prestar atención a las emociones. En resumen, a diferencia de la tradición positivista del siglo XIX, con la intromisión del psicoanálisis (y de las teorías cognitivas) a principios del siglo XX,<sup>21</sup> se logró que las emociones paulatinamente dejaran de verse como reacciones meramente fisiológicas ajenas a las condiciones sociales e históricas.<sup>22</sup>

En el otro enfoque de las emociones, que puede llamarse histórico-cultural, se privilegian las dimensiones culturales y temporales de determinada sociedad. Aprovecho este

---

“¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antaño? La sensibilidad de la historia de Lucien Febvre” en *Revista Somepso*, v. 6 (especial), n. 1, enero-junio, 2021, p. 199-213. Cfr. Jan Plamper, “Historia de las emociones: caminos y retos” en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, v. 36, 2014, p. 19; Rob Boddice, “The History of Emotions: Past, Present, Future” en *Revista de Estudios Sociales*, n. 62, 2017, p. 11.

<sup>20</sup> Juan Manuel Zaragoza Bernal, “Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión” en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, v. 65, n. 1, enero-junio, 2013, p. 2.

<sup>21</sup> Quizás valdría la pena revisar las propuestas que Lev Vigotsky desarrolló en torno a las emociones entre 1931 y 1933. Al respecto, Alejandro Escotto Córdova explicó que Vygotsky cuestionó las teorías psicológicas de su época acerca del reduccionismo fisiológico de las emociones, que autores como William James o Carl George Lange sostuvieron que únicamente podrían abordarse como componentes viscerales, musculares y vasculares del cuerpo humano. Por el contrario, desde una “Teoría histórico-cultural del psiquismo humano”, Vygotsky afirmó que las emociones no eran la suma de sensaciones y reacciones orgánicas, sino “una tendencia a actuar en una dirección determinada”. El libro *Teoría de las emociones* de Vygotski fue entonces -expresó Escotto Córdova- una crítica hacia “una visión del hombre como autómatas” (ideas que todavía prevalecen en las neurociencias modernas) y la negativa hacia el reduccionismo biológico de las emociones, que no tomaban en cuenta las motivaciones, pensamientos y sentimientos que el ser humano adquiere mediante su interrelación con la sociedad y la cultura. Lev Vigotsky, *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*, traducción de Judith Viaplana, Madrid, Akal, 2004, 260 p.; Alejandro Escotto Córdova, “Lev Vigotsky (2004), *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*, trad. Judith Viaplana, Madrid, Akal” en *Signos Lingüísticos*, v. 2, n. 4, julio-diciembre, 2006, p. 179-193.

<sup>22</sup> Leidy Paola Bolaños Florido, “El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX” en *Revista de Estudios Sociales*, n. 55, 2016, p. 3-6; Fina Antón Hurtado, “Antropología del miedo” en *Methados. Revista de Ciencias Sociales*, v. 3, n. 2, 2015, p. 264-265.

apartado para explicar algunas definiciones que ocuparé a lo largo del trabajo. Los antecedentes de esta postura se remiten a mediados del siglo XX con las ideas ya expuestas de Lucien Febvre (1941), y de Peter y Carol Stearns, quienes en 1985 propusieron el término de *emotionology* para explicar los factores sociales que determinan o delimitan -implícita o explícitamente- las formas en que se expresan las emociones.<sup>23</sup> Con el “resurgir” de la Historia de las emociones en el año 2000,<sup>24</sup> la “madurez” de ésta vino de la mano de William Reddy y su obra *The Navigation of Feeling* (2001), quien buscaba generar una teoría de las emociones mediante el acercamiento a las ciencias cognitivas y a la filosofía del lenguaje, y de la que resultaron los conceptos de “*emotives*”, “régimen emocional”, “libertad emocional”, “refugio emocional” y “navegación emocional”.<sup>25</sup> Al respecto, Reddy se posicionó por una interpretación cognoscitiva de las emociones, considerándoseles como hábitos que podían enseñarse y alterarse por medio de la toma consciente de decisiones.

---

<sup>23</sup> Para ambos autores el pensamiento de una emoción no era igual que la experiencia de ésta. En concreto, la definición de *emotionology* -como algo diferente a la “emoción”- fue: “Las actitudes o estándares que una sociedad, o un grupo definible dentro de una sociedad, mantiene hacia las emociones básicas y su expresión adecuada; formas en que las instituciones reflejan y fomentan estas actitudes en la conducta humana, por ejemplo, las prácticas de cortejo como expresión de la valoración del efecto en el matrimonio, o los talleres de personal como reflejo de la valoración de la ira en las relaciones laborales.” Peter N. Stearns y Carol Z. Stearns, “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards” en *The American Historical Review*, v. 90, n. 4, 1985, p. 813-836. La traducción es propia.

<sup>24</sup> Aclaro que, estoy hablando de la atención prestada por la disciplina histórica, sin embargo, hay que tomar en cuenta que el trabajo realizado por la “antropología de las emociones”, corriente emergente de la Antropología estadounidense (y que ha retomado ideas de Clifford Geertz y de la etnología francesa y estadounidense), ha respaldado que las emociones no sólo son componentes fisiológicos y universales, como lo plantearon la teoría naturalista de William James (en el siglo XIX) y Paul Ekman (en el siglo XX), sino que también están influidas por los pensamientos y juicios de valor culturalmente establecidos por cada sociedad. Entre los exponentes de la “antropología de las emociones” destacan Michelle Rosaldo, Catherine Lutz y Geoffrey White, Abu-Lughod, David Le Breton, entre otros. Bolaños Florido, “El estudio...”, p. 9. Cfr. Antón Hurtado, “Antropología...”; David Le Breton, “Por una antropología de las emociones” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, v. 4, n. 10, diciembre-marzo, 2012, p. 67-78.

<sup>25</sup> Según las explicaciones de Javier Moscoso y Jan Plamper, lo que Reddy hizo fue analizar cómo los “objetivos emocionales” o “*emotives*”, como una codificada manifestación emocional, pueden tener efecto en el sentimiento que vive un individuo, logrando que un discurso superficial pueda ser tomado en cuenta para la experiencia de dicha emoción. Como todo lo que implica la experiencia de la felicidad cuando alguien dice: “soy feliz”, por ejemplo. Otro concepto clave en Reddy es “régimen emocional”, como “el conjunto de emociones normativas y de rituales oficiales, prácticas y ‘emotives’ que expresan y se nos inculcan; un fundamento necesario de cualquier régimen político estable”. Los sentimientos (o emociones) -o *emotives*- que impone un “régimen emocional” genera un “sufrimiento emocional” si los individuos no se acoplan, sin embargo, existen espacios o prácticas desde dónde hacerle frente a esta situación (“refugio emocional”), logrando una mayor “libertad emocional” entre los ideales del Estado y las respuestas de los habitantes; a estos espacios de rompimiento con el “régimen emocional” hegemónico se le conoce como “navegación emocional”. William M. Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 128-129. La traducción es propia. Cfr. Plamper, “Historia de...”, p. 24-25; Javier Moscoso, “La historia de las emociones, ¿de qué es historia?” en *Vínculos de Historia*, n. 4, 2015, p. 20-22.

Además, el autor caracterizó la expresión emocional como un tipo de emisión lingüística - siendo traducción y creación- para desarrollar una teoría de la historia capaz de explicar cómo es que las emociones se construyen y manejan.<sup>26</sup>

No obstante, hubo autores como Joanna Bourke o Monique Sheer que no estuvieron de acuerdo con la propuesta de Reddy,<sup>27</sup> principalmente en dos sentidos: por un lado, no aceptaban el “imperialismo lingüístico” del concepto *emotive*, es decir, el peso que se le dio a las expresiones emocionales como meramente lingüísticas, sin considerar las prácticas corporales no verbales (como sonreír o llorar); por el otro, criticaron la idea de “régimen emocional” por estar basado en un modelo político de los estados-nación modernos.<sup>28</sup> Como alternativa a la propuesta de “régimen emocional”, Barbara Rosenwein planteó el término de “comunidades emocionales” como “grupos en los cuales las personas se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran –o desvirtúan– emociones iguales o relacionadas”.<sup>29</sup> La idea de “comunidades emocionales”, según Rosenwein, permitiría a los investigadores acercarse a la comprensión de los “sistemas de sentimientos”<sup>30</sup> en sociedades premodernas -una de las críticas a Reddy-, en ese caso durante la Edad Media. Además, al hablar de “comunidades” se da ese salto de lo individual (como la psichistoria) a lo colectivo en cuanto a las posibilidades de estudiar las emociones dentro de una sociedad determinada;

---

<sup>26</sup> Moscoso, “La historia de...”, p. 21-22.

<sup>27</sup> Al respecto, Joanna Bourke propuso un modelo llamado “aesthesiología” para analizar el papel de las emociones -el miedo en concreto- en las relaciones interpersonales y sus nexos con el poder, retomando una dimensión política de dicha emoción. Mientras que, Monique Sheer, desde una consideración “bourdieuliana”, señaló a las emociones como “prácticas” para entenderlas como disposiciones corporales condicionadas culturalmente, de modo que, referirse a “prácticas emocionales” implicaba considerar las disposiciones corporales que se provocan, pero siempre condicionadas a la cultura e historia de una sociedad específica. Joanna Bourke, *Fear. A Cultural History*, Shoemaker Hoard, Estados Unidos, 2016, 500 p.; Monique Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion" en *History and Theory*, v. 51, n. 2, 2012, p. 193-220. Cfr. María Bjerg, “Una genealogía de la historia de las emociones” en *Quinto Sol. Revista de Historia*, v. 23, n. 1, enero-abril, 2019, p. 11.

<sup>28</sup> Un fenómeno de difícil aplicación para sociedades cuya organización estatal no alcanzaba a penetrar el tejido social; o de no tomar en cuenta las variaciones locales frente al gobierno central. *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>29</sup> Barbara H. Rosenwein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Cornell University Press, Nueva York, 2006, p. 2.

<sup>30</sup> Dijo Rosenwein: “Pero el investigador que los mira busca sobre todo descubrir sistemas de sentimiento, para establecer lo que estas comunidades (y los individuos dentro de ellos) definen y evalúan como valiosos o perjudicial para ellos (porque se tratan de esas cosas con que las personas expresan emociones); las emociones que ellos valoran, devalúan o ignoran; la naturaleza de los lazos afectivos entre las personas que reconocen; y los modos de expresión emocional que esperan, alientan, toleran y deploran”. Barbara H. Rosenwein, “Problems and Methods in the History of Emotions” en *Passions in Context. Journal of the History and Philosophy of the Emotions*, v. 1, n. 1, 2010, p. 11. La traducción es propia.

Rosenwein se mostró en contra de una idea ahistórica de las emociones como básicas y universales, problematizando que cada sociedad ha definido (y modificado) las expresiones socioemocionales a través de su historia.<sup>31</sup> Sin embargo, ha habido críticas hacia el término de “comunidades emocionales”:<sup>32</sup> por un lado, el concepto es vago e impreciso, ya que le han criticado a la autora la equiparación que hizo con las “comunidades sociales” (familias, barrios, sindicatos, instituciones académicas, monasterios, fábricas, etcétera), como si al existir la segunda se diera por hecho la primera; por el otro, hay una rigidez del concepto que no contempla las diferencias entre el individuo y la comunidad a la que pertenece, dando una falsa idea de relación unívoca sin variables importantes. Aun así es valioso el hecho de que Rosenwein señalase el papel que juegan las emociones en la conformación de las comunidades.<sup>33</sup>

Hay que señalar que, en América Latina y México el estudio de las “sensibilidades”<sup>34</sup> se caracteriza por: a) la relación entre las emociones y el discurso político, y b) el énfasis en la relación entre el cuerpo humano y la afectividad. Para Zaragoza Bernal y Javier Moscoso, la preocupación iberoamericana por la percepción del observador y la relevancia social, manifiesta el tránsito que América Latina comenzaba hacia una “historia del bienestar”.<sup>35</sup> Por su parte, María Bjerg consideró que en América Latina no es posible hablar todavía de una “historiografía de las emociones” sino más bien de la atención de éstas en disciplinas como la Antropología, la Sociología y la Historia (ésta última con menor constancia). No obstante, en ambos trabajos se refieren la existencia de centros de estudio latinoamericanos dedicados (o interesados) al estudio de las emociones.<sup>36</sup> Recientemente, Margarita Garrido Otoyá habló

---

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Aunque no se trata de una crítica tal cual, hay autoras como Myriam Jimeno o Lynn Stephen, por ejemplo, que le han dado una nueva interpretación al término de “comunidades emocionales”; la primera le dio un enfoque más político al analizar la violencia, la memoria y la justicia en Colombia, mientras que Stephen lo hizo como la renovación de la “memoria traumática” de las víctimas del terremoto de la ciudad de México en 1985. Cfr. Morna Macleod y Natalia De Marinis (coords.), *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*, México / Bogotá, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2019, 236 p.

<sup>33</sup> Juan Manuel Zaragoza y Javier Moscoso, “Presentación: Comunidades emocionales y cambio social” en *Revista de Estudios Sociales*, n. 62, 2017, p. 4-5; Zaragoza Bernal, “Historia de las...”, p. 4-5; Plamper, “Historia de...”, p. 24; Moscoso, “La historia de...”, p. 16; Bjerg, “Una genealogía de...”, p. 10.

<sup>34</sup> En Francia y América Latina, escribió Javier Moscoso y Zaragoza Bernal, la Historia de las emociones se conoce también como “Historia de las sensibilidades”. Javier Moscoso Sanabria y Juan Manuel Zaragoza Bernal, “Historias del bienestar. Desde la historia de las emociones a las políticas de la experiencia” en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, v. 36, 2014, p. 74.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

<sup>36</sup> Bjerg, “Una genealogía de...”, p. 11.

sobre los enfoques y los problemas que surgen desde América Latina sobre este tema.<sup>37</sup> Expresó que los primeros estudios sobre las emociones eran cercanos a la tradición francesa, tales como el amor, el dolor y especialmente la historia de los miedos en la vida cotidiana.<sup>38</sup> La autora cuestionó que la relevancia de las emociones en la Historia ha tenido “una recepción más bien tibia en la historiografía latinoamericana” debido a la desconexión entre investigadores latinoamericanos y el desconocimiento de las propuestas y metodologías hechas al respecto.<sup>39</sup>

Complemento las ideas anteriores con las propuestas de Jaime Echeverría García y Miriam López Hernández sobre la emoción del miedo en la cultura náhuatl.<sup>40</sup> Por un lado, Echeverría García planteó que la emoción del miedo fungió como un fundamento de socialización en el establecimiento de relaciones humanas y de diferenciadores sociales (clase social, género y edad). Según el autor, el miedo se relacionaba con la idea del peligro, ya que como fines culturales ambos eran parte de la estrategia de poder de la clase gobernante y sacerdotal para conducir al pueblo hacia determinados ámbitos o espacios que convinieran a los primeros, y que simultáneamente se implementaban medidas defensivas capaces de neutralizar o aminorar dichos peligros; prácticas eficaces que reforzaron la imagen del sacerdote como intermediario entre el espacio sagrado y humano.<sup>41</sup> Por el otro, Miriam López

---

<sup>37</sup> Margarita Garrido Otoyá, “Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina” en *Historia Crítica*, n. 78, 2020, p. 9-23.

<sup>38</sup> Con base en estas reflexiones, Garrido Otoyá apuntó que los estudios sobre las emociones en América Latina son de carácter interdisciplinar, principalmente entre la Sociología, la Antropología política e histórica y recientemente la Psicología; dando apertura a prometedores campos como las Artes, la Arquitectura o la Literatura.

<sup>39</sup> Sobre el estado de los estudios históricos en México y América Latina, quiero mencionar la existencia del Seminario de Historia de las Emociones (SEHIEM) en la UNAM, coordinado por Estela Roselló, Mauricio Sánchez Menchero y Susana Sosenski; y del 1er Encuentro de la Sociedad Iberoamericana de Historia de las Emociones y la Experiencia, realizado entre el 27 y 29 de septiembre de 2022 en la UNAM.

<sup>40</sup> Cabe decir que, en el estudio del miedo en la cultura náhuatl, Echeverría García sólo encontró el texto de Nicolas Balutet, “La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas” (2009), donde se examinó el miedo que los hombres mexicas sentían por las mujeres durante la fiesta de Ochpaniztli, dada la inversión sexual de éstas y su detentación del poder. También refirió su capítulo “El miedo al otro entre los nahuas prehispánicos” en la obra *Una historia de los usos del miedo* (2009) y su tesis de maestría “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas” (2009), en las que abordó el tema de la alteridad y el cómo la sociedad nahua justificó actitudes de vergüenza y horror hacia figuras del “otro” como el extranjero o el marginado. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 25-26.

<sup>41</sup> Jaime Echeverría García, “El miedo al otro entre los nahuas prehispánicos” en Gonzalbo Aizpuru, *Una historia de...*, p. 37-54; Jaime Echeverría García, “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, 388 p.; Echeverría García, “Los miedos entre...”; Jaime Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo XVI” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 48, julio-diciembre, 2014, p. 177-212; Jaime Echeverría García, “La construcción del cuerpo del ‘otro’: el loco, el miedoso y el extranjero

ha estudiado el miedo que los antiguos nahuas tuvieron hacia la mujer. En el entendido de que “la ideología de género determina la experiencia emocional”, la autora argumentó que la creencia sobre la peligrosidad de las mujeres mexicas (en sus artefactos, procesos biológicos -menstruación-, o actitudes “seductoras”) reflejaba las intenciones de los hombres por asociarlas a una esfera de daño y así relegarlas al espacio privado y con un estatus subordinado.<sup>42</sup> Además, ambos investigadores han analizado el miedo a los fenómenos naturales y la expresión corporal del miedo entre los antiguos nahuas.<sup>43</sup>

Conviene tener presente ciertos trabajos sobre las emociones en Mesoamérica, pese a que no abordan la emoción del miedo entre los nahuas. Echeverría García destacó algunos como: “Decorous bodies and disordered passions: representations of emotion among the Classic Maya” de Stephen D. Houston, que abordó la representación material del miedo entre los mayas del Clásico (250-850 d.C.); “La casa, el cuerpo y las emociones” de Pablo Escalante Gonzalbo, donde se analizaron el llanto y la risa entre los antiguos nahuas; y la tesis doctoral de Gabriel Bourdin Rivero, “El léxico de las emociones en el maya yucateco”, quien realizó un estudio lingüístico sobre los conceptos de emoción en el vocabulario maya yucateco colonial (publicado en 2014 bajo el título *Las emociones entre los mayas. El léxico de las emociones en el maya yucateco*).<sup>44</sup> A esta lista agregaría el artículo de Elena Mazzetto, “Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos”, donde la autora analizó cómo el “humor y el llanto ritual”, es decir, “el conjunto de actitudes, alegres o tristes, expresadas por ejemplo a través de la risa y las lágrimas en un contexto ritual determinado”, desarrollaron técnicas de “diversión divina” durante la fiesta de Ochpaniztli.<sup>45</sup>

---

entre los antiguos nahuas” en *Cuiculco. Revista de Ciencias Antropológicas*, México, v. 24, n. 70, septiembre-diciembre, 2017, p. 139-170.

<sup>42</sup> Miriam López Hernández, “El miedo a la mujer en la cultura azteca” en Rocío Enríquez Rosas y Oliva López Sánchez (coords.), *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, Jalisco / México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Nacional Autónoma de México, Facultades de Estudios Superiores Iztacala, 2014, p. 349- 370.

<sup>43</sup> Jaime Echeverría García y Miriam López Hernández, “El miedo a los fenómenos naturales entre los nahuas”, conferencia presentada en la XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Puebla de Zaragoza, Puebla, 12 al 16 de junio de 2010; Jaime Echeverría García y Miriam López Hernández, “La expresión corporal del miedo entre los antiguos nahuas” en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, v. 47, n. 1, 2013, p. 143-166.

<sup>44</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 23-26.

<sup>45</sup> Elena Mazzetto, “Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 51, 2021, p. 59-82.

Así como los trabajos etnográficos de autores como Juan Antonio Flores Martos y de Deira Jiménez Balam, Teresita Castillo León y Lilia Calvalcante.<sup>46</sup>

A manera de cierre quisiera aclarar que, el llevar a cabo este breve resumen sobre la Historia de las emociones no sólo ha sido con la intención de explicitar los conceptos y enfoques que estaré retomando a lo largo del trabajo, sino también para señalar el compromiso y la seriedad con que antropólogos, sociólogos o historiadores han colaborado en la discusión historiográfica por construir una teoría y metodología abocada al estudio de las experiencias emocionales en la sociedad, ya que la Historia de las emociones, a pesar de sus inconvenientes y dificultades, ofrece nuevos caminos de interpretación en la comprensión histórica. ¿Cuál es mi convicción al hacer una historia cultural del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca? Es cierto, la Historia de las emociones es todavía una metodología en construcción, y que habrá quienes no se convenzan y nieguen las posibilidades reales de estudiar tal asunto como las emociones.<sup>47</sup> Pero, como dirían Javier Moscoso y Juan Manuel Zaragoza: “Si la historia de las emociones fuera una moda, como sostienen algunos académicos, habría que concluir que se trata de una moda necesaria que, al tiempo que saca a la luz la historia olvidada del pasado, abre nuevas perspectivas a las humanidades del presente”.<sup>48</sup>

## **1.2 El miedo: una emoción fisiológica, psicológica e histórico-cultural**

Aunque en este trabajo pretendo centrar mi análisis en el carácter cultural del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, no puedo omitir que dicha emoción posee también elementos biológicos y psicológicos indiscutibles, mismos que bien podrían conjuntarse con

---

<sup>46</sup> Juan Antonio Flores Martos, “Emociones y salud intercultural. De Aguirre Beltrán a las etnografías contemporáneas en Mesoamérica” en *Boletín Americanista*, n. 74, 2017, p. 53-67; Deira Jiménez-Balam, Teresita Castillo-León y Lilia Calvalcante, “Las emociones entre los mayas. Significados y normas culturales de expresión-supresión” en *Península*, v. 15, n. 1, enero-junio, 2020, p. 41-65.

<sup>47</sup> Por cierto que, a aquellos escépticos y poco imaginativos, Lucien Febvre les contestó: “La sensibilidad en la historia, un buen tema para eminentes aficionados... Rápido, volvamos a la *historia real*, ¿no es ese el sentimiento? A las circunstancias que rodearon el caso Pritchard. A la cuestión de los Santos Lugares. A la cotización de almacenes de sal en 1563. Eso es historia. La historia que debemos enseñar a nuestros hijos en las aulas y nuestros alumnos en las universidades. Pero la historia del odio, la historia del miedo, la historia de la crueldad, la historia del amor, ¡por el amor de Dios, dejad de molestarnos con esa palabrería! Pero el tema de tal charla vacía, que tiene tan poco que ver con la humanidad, mañana finalmente habrá convertido nuestro universo en un apestoso pozo de cadáveres”. Lucien Febvre, “Sensibility and history: how to reconstitute the emotional life of the past” en Peter Burke (ed.), *A New Kind of History*, Nueva York, Harper&Row, 1973, p. 26. La traducción es propia.

<sup>48</sup> Moscoso y Zaragoza, “Historias del bienestar...”, p. 84.

los de carácter social y cultural. Aclaro que, mi intención al abordar este tema desde la Historia de las emociones es con una perspectiva moderada, manifestando que ambas partes deben ser tomadas en cuenta para la comprensión de la emoción del miedo (y de las otras en general).

Coincido entonces con aquellos estudiosos que no se convencen del hecho de que las emociones deban ser analizadas a partir de sus extremos (naturalista-sociocultural).<sup>49</sup> Autores como Freddy Timmermann López, reconocen la existencia de un sustrato biológico en las emociones como un sistema -no necesariamente sincrónico- de respuestas cognitivas, fisiológicas y conductuales para adaptar al organismo a las exigencias ambientales, sin embargo, también rescata la capacidad de respuesta de la humanidad frente a contextos cambiantes y diferenciados a lo largo de su historia. En ese sentido, Timmermann expresó que: “Las emociones ‘nos alertan sobre las cosas que importan y por qué importan’ siendo creadas y sostenidas en interacciones intersubjetivas, desencadenándose por cogniciones, basándose en un objeto intencional, considerando su juicio evaluativo. Están ligadas al orden social en una comunidad, pues implican la asunción de patrones socioculturales determinados por la experiencia, manifestados en situaciones sociales específicas”.<sup>50</sup>

Por consiguiente, quiero hacer constar algunos elementos biológicos y psicológicos del miedo. Freddy Timmermann López por ejemplo, señaló que el elemento central del miedo es la experimentación de una situación de inseguridad, cuya duración temporal transita hacia la búsqueda de un contexto de seguridad. De ahí que su definición de miedo fue: “[...] una experiencia que genera un efecto emocional variable debido a la interpretación de una

---

<sup>49</sup> En el estudio de la historia de las emociones destacan los aportes de autores como Peter N. y Carl Z. Stearns, Mariano Chóliz, Barbara Rosenwein, Carlos Belmonte, Victoria Camps, Fernando Maureira y Crystian Sánchez, Mabel Moraña, Juan Manuel Zaragoza, Jan Plamper; Norbert Lechner, Fernando Escalante, Alí Lara y Giazú Domínguez, Wolfgang Sofsky, Zygmunt Bauman, Carlo Mongardini, Gabriel Kessler, Maximiliano Korstaje, Francisco Ortega, Daniel Feierstein; Jean Delumeau, Claudia Rosas Lauro, Luis Monitz, Pierre Flottes, Javier Rosas Moscoso, Joanna Bourke, Frank Anskernit, Carlo Ginzburg y Steve Stern. Freddy Timmermann López, “Miedo, emoción e historiografía” en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, v. 19, n. 1, 2015, p. 159-177.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 161-162, 164. Tal perspectiva sigue teniendo vigencia, pues José Antonio Jara Fuente, al reconocer que las emociones están involucradas en todos los aspectos de la existencia (desde los más privados hasta los colectivos) y del ámbito sociopolítico en la construcción del humano y sus relaciones sociales, retomó que: “Las emociones no son, pues, sólo nociones que conceptualizan –en términos cognitivos– las ‘alteraciones del ánimo’ que aquellas representan. Son imágenes, son discurso. Pero es cierto que también son expresiones, constructos no pacíficos en la historia del ser humano, es decir, términos en evolución tanto en cuanto a su contenido como a la propia consideración emocional de la noción”. Cfr. Jara Fuente, *Las emociones en...*, p. 10-11.



vivencia, objeto o situación como potencialmente peligroso, cuando su control o anulación es incierta”. El miedo, según el autor, es un estado psicofisiológico de alarma que hace que el organismo reaccione para defenderse ante el peligro, y el cerebro (en la región del diencefalo-mesencefálica, específicamente en el hipotálamo) active los sistemas neurovegetativos, cardiovasculares y respiratorios: hay secreciones vasomotoras, de adrenalina; modificaciones urinarias y menstruales; tensión muscular, dilatación de pupilas, entre otros. A ello se suma que la modificación racional en la percepción del objeto, vivencia e información causante de la incertidumbre, inseguridad y hasta dolor, volviéndose necesaria la liberación de ese malestar, proceso que el autor denominó -según Daniel Feirstein- como *desensibilización* (que transita entre la *habitación*, *sensibilización* y condicionamiento, para llegar al apaciguamiento).<sup>51</sup>

En el artículo “Ansiedad y miedo: su valor adaptativo y maladaptaciones”,<sup>52</sup> los autores señalaron que el conjunto de respuestas emitidas frente a un peligro real o potencial se conoce como “Estado de Ansiedad”, y está presente en los componentes conductuales y sustratos neurales del área cerebral de todas las especies. Ante un peligro potencial ocurre una “evaluación de riesgo” que remite a la existencia de una amenaza remota, sin embargo, frente al peligro presente y próximo, “el conjunto de respuestas y sensaciones predominantes se denomina *miedo*”; aunque las “respuestas fisiológicas” de miedo y ansiedad sean similares, las “respuestas comportamentales” pueden ser diferentes.<sup>53</sup> Pese a la diversidad de respuestas y elementos, para los autores el miedo y la ansiedad cumplen la misma función: “impedir que los organismos entren en contacto directo con los peligros del ambiente”. En el caso de la ansiedad, frente a una amenaza potencial, el sistema límbico (amígdala y sistema septo-hipocampal), conocido como “sistema de inhibición comportamental”, se encarga de evaluar el peligro. Mientras que, el miedo, como respuesta a una amenaza real y próxima, conforma el “sistema de activación comportamental” (formado por hipotálamo, amígdala y sustancia

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 163-173.

<sup>52</sup> Andrea Milena Becerra-García *et al.*, “Ansiedad y miedo: su valor adaptativo y maladaptaciones” en *Revista Latinoamericana de Psicología*, v. 39, n. 1, 2007, p. 75-81.

<sup>53</sup> Como se explica en el trabajo, la distancia de la amenaza determina el comportamiento, las estructuras involucradas y la emoción resultante: 1. Potencial. a) comportamiento: evaluación de riesgo, b) estructuras críticas: amígdala, sistema septo-hipocampal, c) emoción: ansiedad; 2. Distante. a) comportamiento: congelamiento, b) estructuras críticas: amígdala, sustancia gris, periacueductal ventral, c) emoción: miedo; 3. Próxima. a) comportamiento: huida, amenaza y lucha, b) estructuras críticas: amígdala, sustancia gris, periacueductal dorsal, c) emoción: pánico.

gris periacueductal) que controla las respuestas de lucha o huida. En síntesis, el “estado de ansiedad”, es un estado emocional resultante de las necesidades adaptativas que garantizan la supervivencia de los individuos, permitiéndoles enfrentarse a situaciones amenazadoras y potencialmente peligrosas; situaciones que pueden ir desde un estado de alerta hasta respuestas vigorosas relacionadas con el miedo y el pánico.

De igual forma, en “La dinámica del miedo: la cascada defensiva”,<sup>54</sup> los autores abordaron las reacciones defensivas del miedo y la ansiedad, postulando la existencia de dos fases:<sup>55</sup> la “fase defensiva atencional”, que interrumpe la atención de la actividad inmediata y analiza el peligro latente; y la “fase defensiva motivacional”, que prepara al organismo para la lucha o huida. En el modelo de “la cascada defensiva” se puso énfasis en que la respuesta cardíaca de defensa suele tener distintos ritmos (acelerativos y desacelerativos) mediados también por el sistema nervioso (simpático y parasimpático). Téngase presente que, “El concepto de defensa hace referencia a la reacción fisiológica de los organismos ante la presencia de peligro o amenaza”,<sup>56</sup> cuyas reacciones comunes suelen ser inmovilidad, sobresalto o desmayo. En ese sentido, para los autores “El miedo y la ansiedad son las respuestas emocionales ante la presencia o amenaza estando, por tanto, estrechamente relacionadas con el concepto de defensa”.<sup>57</sup>

Ahora bien, una vez expuestos los elementos biológicos y psicológicos del miedo, paso a abordar el carácter histórico y cultural que algunos autores se han planteado sobre esta emoción en particular. Quiero comenzar con una obra que considero fundamental al proponer una discusión histórica sobre este asunto: *El miedo en Occidente*.<sup>58</sup> Según Jean Delumeau, “el miedo es, en este caso, el hábito que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal o cual amenaza (real o imaginaria)”<sup>59</sup> y éste ha estado en constante diálogo con los individuos y colectividades a través de la historia. El miedo es un componente de la experiencia humana,

---

<sup>54</sup> Jaime Vila *et al.*, “La dinámica del miedo: la cascada defensiva” en *Escritos de Psicología*, v. 3, n. 1, 2009, p. 37-42.

<sup>55</sup> Al hablar de un modelo de “la cascada defensiva”, los autores sostuvieron que en dichas reacciones defensivas predominan “factores atencionales” dirigidos a la detección y análisis de posibles amenazas y posteriormente “factores motivacionales” que faciliten las acciones de lucha o huida. Mismas que varían en función del tipo y severidad el peligro, la proximidad espacial y temporal, y el éxito o fracaso latente.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, traducción de Mauro Armiño, Barcelona, Taurus, 2019, 614 p.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 22.

señaló Delumeau, y está relacionado con la necesidad de seguridad (base de la afectividad y moralidad humanas): “La inseguridad es símbolo de muerte y la seguridad símbolo de la vida”;<sup>60</sup> claro que, una dosis de miedo siempre es necesaria, a menos que cause estados patológicos y de bloqueos. Para Delumeau, plantear una *transposición* del miedo singular al colectivo, implicaba reconocer el primer nivel como una “emoción choque” precedida de sorpresa y que provoca la toma de conciencia de un peligro latente que amenaza la conservación.<sup>61</sup> No obstante, “miedo” y “angustia” son dos polos del mismo fenómeno, y a éstos se vinculan otros hechos psíquicos: por un lado, temor, espanto, pavor y terror se asocian con el miedo; por el otro, inquietud, ansiedad y melancolía se colocan con la angustia. Dijo Delumeau: “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 la vive como una espera dolorosa ante un peligro tanto más temible cuanto que no está claramente identificado: es un sentimiento global de inseguridad”.<sup>62</sup> Los miedos repetidos pueden crear estados de inadaptación social relacionados con malestares profundos y agresividad debido al profundo sentimiento de inseguridad que se sufre. Pero, es también cierto que éste está limitado a la desaparición de la amenaza, y la mejor forma de combatirlo es reconociendo el objeto determinado que causa dicha inseguridad. Al reflexionar sobre ello, Delumeau señaló que Occidente había logrado vencer su angustia -objeto desconocido- al nombrar sus miedos, incluso fabricándolos si era necesario, ya que la “objetivación del miedo” implica también averiguar sobre los mecanismos necesarios para combatirlos.<sup>63</sup>

En la obra *El miedo en el Perú*, Claudia Rosas Lauro habló sobre el miedo y su asociación con el deseo de seguridad, y cómo resultaba ser un elemento integrador en el análisis histórico (aplicado al contexto peruano en particular). La autora planteó también que el estudio de la emoción del miedo “[...] no nace de una moda intelectual sino de la necesidad de identificar nuevos elementos que promuevan una mejor comprensión de las causas y los

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>61</sup> En este nivel de análisis se tiene que hablar de las funciones del hipotálamo, comportamientos somáticos, sistemas endocrinos, corazón, cambios de respiración y de vasos sanguíneos, glándulas, estómago, entre otros.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 5-23 Cfr. Jean Delumeau “Miedos de ayer y hoy” y “Seguridad”: Historia de una palabra y de un concepto” en Jean Delumeau *et al.*, *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región, 2002, p. 9-24, 71-84.

<sup>63</sup> Un aspecto interesante es cómo “los directores de conciencia de la colectividad” (en el caso de Occidente, la Iglesia) delinearón los “miedos reflejos” para hacer que la sociedad compartiera sus propios temores y colaboraran en la eliminación de ellos, o al menos intentar combatirlos; esos miedos son diferentes a los “miedos espontáneos” (permanentes y cíclicos) relacionados sobre todo con la naturaleza. *Ibid.*, p. 23-33.

efectos de los conflictos y la violencia en nuestra historia”.<sup>64</sup> En el primer capítulo de esta obra, Fernando Rosas Moscoso hizo una reflexión teórica sobre los lineamientos generales del estudio del miedo en la historia. El autor partió de la consideración de que el miedo está en relación con los individuos y con las sociedades en su conjunto y su conciencia de peligro (y respectiva necesidad de seguridad): “Es conveniente incorporar en la naturaleza del miedo la noción de seguridad, pues en el deseo fundamental de alcanzar ese estado tanto el individuo como las sociedades se encuentran en una tensión que la realidad, a través de múltiples manifestaciones, convierte en inseguridad”.<sup>65</sup> Aclaró Rosas Moscoso que, “Cuanto mayor sea el control que se ejerza sobre la realidad circundante o que se tenga sobre sus interpretaciones, menor será el contacto con el temor y el miedo”; por cierto que, el miedo difiere de la ansiedad, siendo el primero de un origen identificado, y el segundo de origen desconocido: “[...] una situación de angustia colectiva puede tener la necesidad imperiosa de concretarse en miedo para así restablecer un equilibrio con la realidad”.<sup>66</sup>

El enfoque que el autor propuso fue conjuntar la Historia y la Psicología, porque esta disciplina proporciona los elementos teóricos sobre la consciencia y la conducta en el análisis histórico,<sup>67</sup> así como con la Antropología, para “descomponer” el temor según las memorias y experiencias de un grupo humano.<sup>68</sup> En la definición histórica del miedo, Fernando Moscoso asumió que era necesario determinar ciertos elementos: dimensiones, influencia o impacto; algo difícil ya que el miedo tiene dos planos o niveles, la objetivación y expresión concreta, y las manifestaciones subyacentes (en éste ocurren las tensiones cotidianas o expresiones psicológicas proyectivas), el autor se centró en el primero de estos planos.<sup>69</sup> Otra

---

<sup>64</sup> Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p. 15-17.

<sup>65</sup> Fernando Rosas Moscoso, “El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio” en Rosas Lauro, *El miedo en...*, p. 24.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 23-32.

<sup>67</sup> Expresó Fernando Moscoso: “Desde esta perspectiva, las reacciones personales o individuales son postergadas frente a los comportamientos colectivos, aunque sin abandonar totalmente lo individual, pues con su casuística es posible iluminar mejor determinados análisis del comportamiento colectivo”. *Ibid.*, p. 24.

<sup>68</sup> Se aclara que, “no se debe olvidar o dejar de lado totalmente la expresión individual del temor, pues además en sus raíces específicas también existe una interacción con elementos colectivos presentes”. *Ibidem*.

<sup>69</sup> De las expresiones del miedo colectivo en la determinación histórica, Rosas Moscoso señaló las siguientes variables: a) *extensión*, contexto espacial (campo o urbe, región o país); b) *duración*, desde miedos ancestrales a expresiones momentáneas de corta duración; c) *penetración*, impacto en sectores o sociedad total; d) *confrontación*, niveles de asimilación, rechazo o supuesta indiferencia; e) *resistencia*, enfrentamiento con el “objeto generador de miedo” (desde explicaciones hasta actos violentas); y f) *universalización*, convergencia e interacción entre los factores mencionados. De dichos factores propuestos, Javier Moscoso especificó: “Con la aplicación de estos instrumentos de análisis teórico será posible advertir nuevos aspectos de procesos históricos

tarea que se propuso Fernando Moscoso fue ofrecer una tipología de los miedos colectivos, para ello consideró medular el principio de *subversión*, ya que se relacionaba con las manifestaciones concretas de miedo: “Toda subversión del orden, de lo pertinente o propio de un contexto o una realidad, encierra un sentimiento de inseguridad que ineludiblemente se liga a la ansiedad y el miedo”.<sup>70</sup>

Retomando la historiografía mexicana de la historia del miedo, a partir de las obras coordinadas por Pilar Gonzalbo Aizpuru,<sup>71</sup> no sólo hay que considerar el miedo de los individuos como reacciones biológicas, también como experiencias y expresiones sociales, es decir, los “miedos colectivos” (“las consecuencias de los sentimientos de temor, miedo o angustia, con fundamentos reales o ficticios, sobre las formas de comportamiento y de relación de los individuos que vivieron en diferentes épocas”)<sup>72</sup> y sus usos (“los miedos pudieron ser usados y resultaron útiles para alguien”).<sup>73</sup> El miedo,<sup>74</sup> “la más antigua de las emociones”, tiene un impacto en la vida sociocultural de las sociedades a través del tiempo. Miedo, peligro y poder están relacionados igualmente: “Puesto que el peligro es la proximidad de lo temible, el control del peligro o la capacidad de medir los riesgos en cualquier situación son cualidades que consolidan las posiciones de dominio”.<sup>75</sup> Frente a las creencias y consecuencias -sean reales o imaginarias- del miedo, la sociedad también diseñó los mecanismos para atenuarlos o minimizarlos, creando así cierto grado de seguridad; manipulados inclusive con fines didácticos y moralizantes por ciertas personas o grupos. En

---

que involucren el miedo como elemento vertebrador; o que, siendo un factor aparentemente periférico, adquiera su real dimensión en una revisión profunda y renovada”. *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>70</sup> Del intento por clasificar las diferentes manifestaciones del miedo resultaron: a) subversión del orden natural (fuerzas de la naturaleza, siniestros); b) subversión de la salud (enfermedad, discapacidad, hambre, muerte); c) subversión del orden político (autoridad, agentes subversivos, del otro, delincuencia); d) subversión del orden espiritual (del orden religioso, ideológica); e) subversión de la realidad (realidad trastornada, del más allá); y f) subversión globalizada (nuclear, ecológica, terrorista). *Ibid.*, p. 27-31.

<sup>71</sup> Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru (coords.), *Los miedos en la historia*, México, El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, 428 p.; Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septien (edits.), *Una Historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos / Universidad Iberoamericana, 2009, 327 p.

<sup>72</sup> Gonzalbo Aizpuru, *Una Historia de...*, p. 10.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Como también se dijo, se diferenciaron entre “miedos naturales” y “miedos culturales”, sin embargo, “En la diversidad de los miedos no es sencillo discernir los miedos naturales y los culturales, porque los miedos culturales tienen su origen en miedos reales; y, sin embargo, podemos hablar de los miedos dirigidos, así como podemos distinguir los miedos instintivos de aquellos que han sido previamente conceptualizados y asimilados”. Gonzalbo Aizpuru, *Una Historia de...*, p. 32; Speckman Guerra, *Los miedos en...*, p. 10-11.

<sup>75</sup> Gonzalbo Aizpuru, *Una Historia de...*, p. 22.

conclusión, “Por eso hablamos de ‘los miedos’ en plural, porque no tratamos de la respuesta espontánea ante peligros inmediatos, como mecanismo de defensa propio de la naturaleza humana, sino de las muy variadas formas de manifestación de temores, casi siempre mantenidos en periodos de tiempo prolongados y como consecuencia de particulares circunstancias mentales, sociales, políticas y económicas”.<sup>76</sup>

Aunque el enfoque de este trabajo sea diferente, cabe señalar la reciente publicación de Fausta Gantús Inurreta, Gabriela Rodríguez Rial y Alicia Salmerón, *El miedo: la más política de las pasiones. Argentina y México, siglos XVIII-XX*.<sup>77</sup> En esta obra las coordinadoras señalaron su interés -como lo sugiere el título- por abordar el carácter emocional de la política. Resulta que, el miedo (“la más política de las emociones”, como afirmaba Thomas Hobbes) tendría que considerarse como un fenómeno político socialmente construido que crea y cohesiona comunidades: “[...] los miedos se construyen, experimentan y utilizan de distinta manera, de acuerdo con culturas, experiencias comunitarias, coyunturas y habilidades para articularlos”.<sup>78</sup> Como un esfuerzo por “pensar la política desde el miedo”, el abordaje de la historiografía mexicana y argentina desde “las pasiones políticas puede aportar a la comprensión de la historia política”, ello bajo la hipótesis de que los “miedos que son utilizados por la autoridad y las elites como instrumento de gobierno y control social, pero también de los cuales se sirven sus opositores para resistir o derrocar poderosos”.<sup>79</sup> En resumen, este trabajo se interesó por las “emociones políticas”, ya que el ámbito político es inseparable del social: “Las emociones políticas se examinan así, con la mirada puesta en las prácticas y culturas políticas, con sus valores y códigos de comportamiento, claves para entender acciones individuales y colectivas que ponen en juego relaciones de poder”.<sup>80</sup>

Sobre la importancia social del miedo y su relación con la cultura náhuatl, Jaime Echeverría propuso que se trató de un fundamento de la *socialización*,<sup>81</sup> porque “pautó

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>77</sup> Fausta Gantús, Gabriela Rodríguez Rial y Alicia Salmerón (coords.), *El miedo: la más política de las pasiones. Argentina y México, siglos XVIII-XX*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / Universidad Autónoma de Zacatecas, 2021, 210 p.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>81</sup> El papel que Echeverría García le dio a la “socialización emocional” (“proceso por el cual el niño es introducido en una vida emocional constituida por el discurso de los adultos”), según Catherine Lutz, fue la significación emocional socialmente establecida con que se transmiten pautas de comportamientos sancionados por códigos morales y sociales. De igual forma, en el artículo “El miedo a la mujer en la cultura azteca”, Miriam López Hernández señaló que las emociones son “mediadoras de la acción social”, generan identidades en los

relaciones humanas de diversa índole y se estableció como un diferenciador de clases sociales, de género y de edad”; lo que “no implica afirmar que ellos vivían aterrorizados”. Según el autor, la idea de peligro es tanto una fuente de miedo como un fin cultural,<sup>82</sup> peligro frente al que los antiguos nahuas tuvieron una visión intervencionista diseñando los mecanismos defensivos para aminorar el miedo y contrarrestar sus efectos; Echeverría García argumentó que el rito, el mito y el calendario ritual proporcionaban esa seguridad psicológica y social.<sup>83</sup> El miedo, como hecho natural y social (de un objeto conocido), es también un producto emergente de la vida social con significaciones socioculturales, en la construcción de un sentido del peligro y un escenario propicio para la protección.<sup>84</sup> Con base en lo anterior, planteó que: “La emoción del miedo se construye como una estructura de control y ordenamiento social que se ancla y reproduce en los diferentes niveles institucionales y de la interacción social. De esta manera, el miedo es uno de los fundamentos de la cohesión social, pues se haya inserto en lo más profundo del sistema normativo social y moral, en los comportamientos y los modales, siendo muchas veces el núcleo de tales aspectos”.<sup>85</sup> Por su parte, Miriam López expresó que: “El miedo es una construcción cultural que dota de significado a eventos, acciones y pensamientos. [...] la persona que percibe un peligro [o

---

sujetos y establecen relaciones entre los géneros. Mediante una “socialización emocional” -que también retomó de Catherine Lutz-, se transmiten las pautas de comportamiento sancionadas por códigos morales y sociales, así como la distribución del poder y estructuras ideológicas. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 17; López Hernández, “El miedo a...”, p. 350-351.

<sup>82</sup> Entiéndase “fuente inductora de miedo” como: “Es aquel fenómeno, cosa o ser que ha sido definido culturalmente como peligroso por ser causante de un daño inmediato o venidero”. Al hablar de la importancia cultural del miedo, el autor consideró que dicha emoción se involucraba con los sistemas morales locales, como aquellos comportamientos considerados peligrosos: “En sí, la retórica del miedo es utilizada para crear afirmaciones sobre la moralidad del hablante”. *Ibid.*, p. 5, 17-18

<sup>83</sup> Es importante expresar su hipótesis: “La construcción de peligros entre los nahuas se dispuso como una estrategia de poder de la clase gobernante y la casta sacerdotal para conducir al pueblo en diferentes ámbitos y espacios, y dirigirlo hacia la consumación de sus aspiraciones. A la par que se fabricaba el peligro se implementaba la medida defensiva contra él, de tal manera que ambos compartieron una lógica interna basada en la cosmovisión. La puesta en práctica de dichas medidas proporcionaba un sentimiento de seguridad en el pueblo ante la amenaza del miedo. Asimismo, su eficacia reforzaba la confianza depositada en los sacerdotes y su reconocimiento como mediadores entre lo sagrado y lo humano, que en última instancia derivó en el acrecentamiento de la figura de poder del sacerdote”. *Ibid.*, p. 2.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

<sup>85</sup> Otra aclaración importante es la diferencia entre *sentimiento* y *emoción*: “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”. De ello se derivan las siguientes reflexiones, si los *sentimientos* han existido siempre, idénticos y universales a través de la humanidad, las *emociones* se caracterizan por ser: a) “puramente sociales”, carecen de bases biológicas; b) idiosincráticas, no todas están presentes en todas las culturas; c) son cognoscitivas y situacionales; y d) no requieren estímulos, pueden venir del pasado o del futuro. Echeverría García, “Representación y miedo...”, p. 47, 53-60.

presume de su existencia] reacciona de determinada forma [...] de acuerdo con la cultura y los códigos [genéricos] de la misma. [...] Cabe señalarse que el miedo previene la violación de las normas, así actúa como un regulador del comportamiento”.<sup>86</sup>

Aprovecho para señalar que yo también parto, al igual que Jaime Echeverría y Miriam López, desde un constructivismo moderado. Según Rosario Cubero Pérez, el modelo del constructivismo parte del supuesto de que los individuos son “agentes activos” que interpretan el conocimiento y la concepción del mundo,<sup>87</sup> siendo la realidad una *construcción* relativa, subjetiva y social situada en un contexto cultural e histórico particular. Dijo Cubero Pérez: “De acuerdo con lo que venimos describiendo, podemos resumir que el constructivismo propone una alternativa al concepto mismo de conocimiento y de conocer, en la que el conocimiento no es un objeto o un objetivo finito, sino una acción o un proceso de construcción situada y social. El proceso de conocer, entonces, se concibe y se explica en función de su carácter funcional, distribuido, contextualizado e interactivo”.<sup>88</sup> Entonces, al proponer un constructivismo se implica que el conocimiento es provisional, de múltiples construcciones y concebido a través de negociaciones (comunicación) dentro de la propia comunidad. Ahora bien, el constructivismo moderado propone que existe una realidad pese a que no podamos tener conocimiento cabal de ésta.<sup>89</sup> Este tipo de enfoque pone énfasis en lo social como unidad de análisis (en cómo el sujeto logra insertarse en su realidad mediante la interpretación del mundo e interacción con los demás) y en el conocimiento como un

---

<sup>86</sup> Según Miriam López, con el estudio de las emociones (del miedo) se pueden determinar a lo que la sociedad en conjunto teme, a lo que le resulta culturalmente significativo. López Hernández, “El miedo a...”, p. 350-351.

<sup>87</sup> Como “agentes activos” las personas no sólo son receptores sino que evalúan e interpretan la información que reciben del mundo para significar su propia experiencia; lo que no implica suponer que cada individuo debe construir y defenderse ante el mundo, pues el aprendizaje (o *apropiación*) de la cultura requiere de la participación conjunta de la sociedad; la apropiación de los signos culturales es también un proceso social y comunicativo. La idea de *apropiación*, retomada por Lev Vygotski o Aleksei Leontiev por ejemplo, refiere a la reconstrucción de los individuos de las facultades y modos de comportamiento desarrollados históricamente: “En ese sentido, los seres humanos, más que adaptarse a los fenómenos que los rodean, los hacen suyos, o lo que es igual, se los apropian”. Rosario Cubero Pérez, “Elementos básicos para un constructivismo social” en *Avances en Psicología Latinoamericana*, v. 23, 2005, p. 48.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>89</sup> Aquí se encuentran el constructivismo social, sociocognitivo o sociocultural, basado en las ideas de Vygotski, quien propuso entender el desarrollo cognitivo de los individuos a partir del contexto histórico y cultural en que estaban inmersos. Por otro lado, el constructivismo radical, basado principalmente en las teorías de Piaget, señala la imposibilidad de que exista algo como “realidad”, siendo más bien producto de una invención.



proceso de construcción -aunque exista un orden externo- (volviendo así a la posición activa del sujeto junto a la comunidad).<sup>90</sup>

Si bien acepto el constructivismo moderado como la existencia de una realidad en que el individuo y la comunidad tratan de *apropiar*, de aprender (y aprehender) mediante sus constantes relaciones cotidianas y culturales a través del tiempo. Reafirmo el hecho de que la Historia de las emociones debe tener también una orientación moderada para considerar tanto los aspectos biológicos y psicológicos así como los elementos sociales y culturales, sin que ello implique remitirse a los extremos naturalistas o socioculturales. De modo que, la emoción del miedo tiene que ser comprendida desde ambos elementos (aunque me vaya a centrar en el aspecto cultural según lo señalé). Finalmente, hay también un constructivismo moderado al considerar que el miedo es tanto significado como corporalidad, tal como lo planteó Jaime Echeverría.<sup>91</sup> ¿Qué implica hablar del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca como un fenómeno histórico-cultural inmerso en las relaciones sociales de los antiguos nahuas? Retomando nuevamente a Jaime Echeverría García (y que utilizó porque sus propuestas no se alejan de los otros autores ya mencionados): 1) Se le dota de historicidad (especificidad y cambio); 2) La relación entre biología y cultura se vuelve más dinámica, porque la primera es resignificada por la segunda; 3) Se le atribuye un radio de acción amplio en la cultura (al situarlo en los sistemas normativos, social y moral); y 4) Se establece como criterio diferenciador (de posición social, de edad y de género); lo que para Jaime Echeverría pone en evidencia la relación entre el miedo y el poder.<sup>92</sup>

Antes de terminar, me parece prudente exponer, a pesar de que no haré un análisis filológico debido a mis pocos conocimientos actuales, aquellos conceptos en náhuatl relacionados con la emoción del miedo. En los diccionarios náhuatl-español de Alonso de Molina y Rémi Simeón, así como en el Gran Diccionario Náhuatl,<sup>93</sup> la idea de “miedo” quedó

---

<sup>90</sup> Mariano Andrés Castellaro, “Definiciones teóricas y áreas de investigación propuestas desde el constructivismo, en publicaciones latinoamericanas de psicología y educación presentes en la Base de Datos REDALYC” en *LIBERABIT. Revista Peruana de Psicología*, v. 18, n. 2, 2012, p. 131-146.

<sup>91</sup> En palabras de Joanna Bourke: “La emoción del miedo es fundamentalmente sobre el cuerpo. El miedo es sentido, y aunque la emoción del miedo no puede ser reducida a la sensación de miedo, no se presenta sin dicha sensación. La sensación de miedo puede ser independiente de la construcción social”. *Apud.* en Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 18.

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> En el caso del diccionario de Molina, utilicé la edición preparada por Marc Thouvenot. Marc Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2014, p. 178; Rémi Simeón,

registrada con el término *mauhcayotl*. Igualmente se refieren sustantivos: *mauhcatlacatl* (“cobarde o medroso”), *mauhcatlacayotl* (“cobardía o falta de ánimo”), *mauhcatlayecoani* (“cobarde en la guerra”), *mauhcayollo* (“medroso por naturaleza”), *mauhcazonec* (“cobarde o temeroso”), *mauiçauhçayotl* (“cosa maravillosa, sorprendente”). También adjetivos: *mauhcamicqui* (“amortecido de temor o espanto”), *mauhcanemi* (“medroso por naturaleza, temeroso”), *mauhcayollotl* (“poquedad de ánimo”), *mauhcazonequiliztica* (“cobardemente”), *mauhqui* (“temeroso”), *mauiçauhca* (“maravillosamente”). Así como verbos: *mauhcaaxixa* (“cagarse de miedo”), *mauhcachiquilitzatzitzi* (“dar grandes gritos de temor”), *mauhcaicac* (“asistir o estar en la presencia de los grandes”), *mauhcamiqui* (“mearse de miedo”, “amortecerse de miedo”), *mauhcaquiza* (“caminar con temor”), *mauhcatlatoa* (“hablar con temor”), *mauhcazonequi* (“mearse de miedo”), *mauhcaitta* (“ver a alguien con temor”), *mauhcanemi* (“vivir con temor”), *mauiçaquilia* (“aterrorizar a alguien”).<sup>94</sup>

En el primer capítulo de su tesis doctoral,<sup>95</sup> Jaime Echeverría analizó cómo la lengua náhuatl remitía a conceptos vinculados con la emoción del miedo. Aclaró que la diferencia entre *susto* y *espanto* es que: “El susto es el miedo súbito por algo imprevisto; en tanto que el espanto es un miedo muy intenso igualmente caracterizado por ser repentino e inesperado, y que deja un estado de intranquilidad. [...] el espanto es la enfermedad causada por un susto”,<sup>96</sup> sin embargo en los vocabularios de la lengua náhuatl aparecen empleados indistintamente. Para Jaime Echeverría, el verbo *mahui* (“temer”) indica la sensación general de miedo, de cuya raíz (*mahui*) se derivan *mahuiztli* (miedo) o *mauhqui* (“miedoso o cobarde”).<sup>97</sup> Además, el autor propuso que el miedo se relacionaba con las ideas de respeto

---

*Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1992, p. 262-265; GDN, “miedo”, consultado el 7 de octubre de 2022, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=miedo&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=espanol&queryLimiteRegistros=50>.

<sup>94</sup> Si bien algunas de estas nociones aparecen de nuevo en los capítulos siguientes (y en el anexo del presente trabajo), cabe aclarar que esta información la he obtenido del primer capítulo de la tesis doctoral de Jaime Echeverría García, quien sí hizo un análisis filológico de los “concepto de miedo en náhuatl” y a la que remito para una mejor comprensión del asunto en cuestión. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 27-51.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 28-29. De manera similar, Miriam Castaldo, al estudiar a la comunidad nahua de Santa María de la Encarnación Xoyatla, Puebla, señaló que autores como Tobie Nathan o Yolanda Sasson diferenciaron entre *susto* y *espanto*, el primero como sobresalto físico de sorpresa, y el segundo tan grave como capaz de causar la pérdida de sustancia anímica. Cfr. Miriam Castaldo, “Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno” en *Dimensión Antropológica*, v. 32, año 11, septiembre-diciembre, 2004, p. 29-66.

<sup>97</sup> Otros conceptos se derivan de *mahuiztli*, como *mahuiztic* (“maravilloso, hazañoso, heroico, admirable, noble, digno de estima, poderoso”), *mahuizotl* (honor, gloria, dignidad).

y honra, un tipo de “miedo reverencial” a los dioses y dignatarios que evidenciaba su idea de peligrosidad y respeto. También con la grima, una sensación de desagrado vinculada al asco y al horror relacionado con ruidos, objetos u olores pestilentes. Y con la vergüenza, una emoción con funciones pedagógicas y de control social, y que relacionada con el miedo enfatizaba su carácter moral, pues en ciertos casos -y esto es importante- actuar con miedo era un acto vergonzoso porque transgredía las normas sociales.<sup>98</sup> A partir de su trabajo dio algunas definiciones del miedo y de emociones vinculadas a éste con base en los datos nahuas: “miedo”, “susto o espanto”, “horror o grima”, “vergüenza”, “temor reverencial” y “terror sagrado”.<sup>99</sup>

En conclusión, puede ser que la historiografía de la emoción del miedo haya sido poco tratada -ya no tanto según se ha visto- por la confusión entre miedo y cobardía, valor y temeridad como lo señaló Jean Delumeau; y que ese silencio se deba a la exaltación del *heroísmo*, imagen idealizada de los hombres -del género masculino en realidad. Hablando de la exaltación del *heroísmo* masculino, me pregunto si acaso existe una imagen de los antiguos nahuas que podría afectarse si se hiciera un estudio del miedo. De cualquier manera, es tiempo ya de aproximarnos a otro tipo de estudios, igual de complejos pero necesarios, que sumen a la comprensión del devenir humano a través del tiempo. Porque así como lo dijo Lucien Febvre en su momento: “No se trata [...] de reconstruir la historia a partir de la sola necesidad de seguridad [...] se trata, esencialmente, de poner en su sitio, digamos de restituir su parte legítima a un complejo de sentimientos que, teniendo en cuenta latitudes y épocas, no ha podido no jugar en la historia de las sociedades humanas cercanas y familiares a nosotros un papel capital”.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Dijo Echeverría: “Avergonzarse era un acto de moralidad. Ruborizarse y mostrar una actitud tímida frente a los demás era un hecho deseado, pues demostraba el respeto que se tenía ante la gente de reverencia. Por otro lado, ser avergonzado evidenciaba la condición de inmoralidad y de maldad en que vivía la persona. Y hacer esto del conocimiento de todos mediante un rasgo visible, enfatizaba el carácter reprensivo del acto de avergonzar y exponía al transgresor al repudio colectivo. Tal situación pretendía tener un impacto social: orientar la conducta de la gente y advertir sobre su desviación. La respuesta corporal que mostraba el avergonzado era el encogimiento y el enrojecimiento, como ya se ha comentado, pero también el hipo y el sollozo, [...]”. *Ibid.*, p. 48.

<sup>99</sup> Estas definiciones se encuentran en el Anexo de este trabajo.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 6-7.

### 1.3 Aspectos de la “Historiografía de tradición indígena”

Este apartado estará dedicado a dar una breve exposición sobre el tipo de fuentes con que pretendo acercarme al estudio de la emoción del miedo en la cultura náhuatl.<sup>101</sup> Comienzo por señalar que, en el estudio de la religión de los antiguos nahuas -y del mundo prehispánico en general-, Miguel Pastrana planteo cuatro grupos de fuentes para el estudio de la historia y la cultura náhuatl: 1. Arqueológicas; 2. Iconográficas; 3. Etnológicas; y 4. Registro gráfico. *Grosso modo*, las primeras refieren a los restos materiales y biológicos de una cultura (junto con los informes hechos a partir de éstos). Las segundas son todas las obras plásticas precolombinas que se valen de la expresión visual para comunicar un mensaje. De las fuentes etnológicas, que estudian la cultura material e ideal de grupos indígenas del siglo XX y actuales, han tenido cierta reticencia dado que se duda de la posibilidad de conocer el pasado mesoamericano mediante fuentes de creación contemporánea.<sup>102</sup> Sin embargo, son las fuentes de “registro gráfico” -dentro de las que se encuentran documentos escritos (ya sea en español, náhuatl o latín)- las que representan “las fuentes más ricas en información y las que profundizan más en los conceptos indígenas”, ya que muchas de estas obras fueron elaboradas expresamente para dar cuenta del pasado de los grupos nahuas.<sup>103</sup>

Cabe aclarar que, las fuentes de “registro gráfico” han sido denominadas como “historiografía de tradición indígena” porque remite a “toda la producción histórica desarrollada por indígenas o elaborada con base en sus tradiciones”.<sup>104</sup> Por “historiografía” entiéndase el “conjunto de obras históricas que narran un cierto tópico o tema del pasado humano”; puesto que, una cosa es la *historia* (que “se refiere a lo pasado, a lo ya acontecido”),

---

<sup>101</sup> Por “fuente” entiendo “todo aquel material que, a través de su análisis y el uso de ciertas técnicas, guiadas por el planteamiento de preguntas de investigación, proporcione información pertinente y aprovechable para el conocimiento de un determinado objeto de estudio”. Además, de que las “fuentes” son también procesos históricos que reflejan el contexto en que se elaboraron y los criterios e interpretación de sus autores. Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 74-75.

<sup>102</sup> Para resolver la problemática de la profunda transformación de la cultura náhuatl a través del tiempo, Pastrana Flores apeló a la “analogía etnológica” para resolver estos escollos del investigador, y que éste pueda hacer uso de fuentes etnográficas en el entendido de que se contienen información acerca de una “tradicción cultural” de “larga duración”. Asimismo, este asunto sobre la validez de utilizar este tipo de fuentes ya había sido tratado por Alfredo López Austin en su obra *Cuerpo humano e ideología*. Cfr. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, v. 1, p. 31-38.

<sup>103</sup> Agregó el autor sobre la importancia de los documentos escritos: “Su registro específico de la lengua es importantísimo porque siendo ésta vehículo de ideología, permite acercarse más profundamente al pensamiento indígena; lo mismo pasa con lo pictográfico que igualmente transmite ideas y conceptos”. Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 76-80.

<sup>104</sup> Pastrana Flores, “La historiografía de...”, p. 55.

y otra es la *historiografía* (“lo que se sabe acerca del pasado”).<sup>105</sup> En general, la *historiografía* se caracteriza por la voluntad de historiar (es decir, la plena intencionalidad de referirse al pasado); por tratar de asuntos humanos -que no excluye la relación con lo divino-; por ser narraciones estructuradas sobre procesos ya terminados; por proponer una interpretación (explicación o razón de ser de los acontecimientos); entre otros.<sup>106</sup> Sobre la “historiografía de tradición indígena” Miguel Pastrana dijo: “Se compone de diversos discursos sobre el pasado prehispánico y colonial de los pueblos indios elaborado por ellos mismos, o trasladado y recopilado por autores españoles, quienes consideraron las tradiciones indígenas fuentes verídicas y confiables de información”.<sup>107</sup>

Al respecto, José Rubén Romero Galván partió de la idea de que el recuerdo del pasado -un pasado que no es estático y que se considera trascendente-, motiva en el ser humano la necesidad de dejar registro de ello, un registro del pasado que da cuenta del presente desde dónde se recuerda además (e incluso nos habla del presente del investigador que estará leyéndolo). Por ello, al proponer la categoría de “historiografía novohispana de tradición indígena” se refirió a “la manera de concebir y registrar la historia entre los pueblos indígenas de la región que por tres siglos se llamó Nueva España”. Este proceso historiográfico permitiría reconocer las diferentes formas de registro y transmisión de la historia, y de observar la concepción que de ésta se tuvo al entrar en contacto las visiones europeas con las de tradición indígena.<sup>108</sup>

De las fuentes de “tradición indígena” podemos señalar los tallados sobre rocas o la manufactura de códices en pieles de animales o textiles vegetales, sin embargo, después de la conquista española, en la primera mitad del siglo XVI, hubo un parteaguas en el proceso historiográfico dado el contexto en que los indígenas trataron de encontrar su lugar en el

---

<sup>105</sup> *Ibidem*. Cfr. José Gaos, “Notas sobre la historiografía” en *Historia Mexicana*, v. 9, n. 4, abril-junio, 1960, p. 481-508.

<sup>106</sup> Es importante mencionar que, pese al referente etimológico de “grafía”, el autor también engloba a los textos orales y visuales como “historiográficos” porque contienen formas de registrar y narrar el pasado sin hacer uso de caracteres. Dice Miguel Pastrana: “Circunscribir los dominios de la historia de las representaciones colectivas del pasado humano sólo a lo escrito redundaría en una inútil mutilación de las fuentes y dejaría en la penumbra importantes áreas de discursos históricos que deben su condición de documentos escritos a meros accidentes, como el interés de un antropólogo o de un fraile”. *Ibid.*, p. 61.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Igual defensa hizo Romero Galván de una historiografía que no se debe limitar al discurso escrito, llamando a “reconocer la existencia de discursos historiográficos no escritos, pero sustentados fielmente por la memoria, a través de los cuales dieron cuenta del pasado los hombres de las comunidades ágrafas”. Romero Galván, “Introducción...”, v.1, p. 13.

nuevo orden, echando mano del recuerdo del pasado prehispánico.<sup>109</sup> Este panorama lo complementa Miguel Pastrana al señalar que autores indígenas, mestizos, castizos o españoles se basaron en la antigua tradición indígena para elaborar sus obras,<sup>110</sup> y que se trató de una producción historiográfica (sea de tradición indígena o española) de carácter histórico, es decir, que estuvo enmarcada en un proceso de transformación entre el mundo mesoamericano y novohispano.<sup>111</sup>

Fue una situación compleja la que atravesó la producción historiográfica entre mediados del siglo XVI y principios del XVII (y hasta el siglo XVIII incluso) por tratarse de al menos tres procesos conjuntos: 1. La continuación de las antiguas formas de registro; 2. La preservación de los contenidos tradicionales en sus propios formatos; y 3. La adecuación a las nuevas circunstancias -nuevos formatos o formas de registro-. De modo que, para una mejor comprensión de los materiales disponibles, retomaré la propuesta de Miguel Pastrana (y Romero Galván) para clasificarlos: códices (pictográficos, anotados y transcritos),<sup>112</sup> “obras de recopilación de la tradición indígena”, “obras parahistoriográficas” e historiadores indios y mestizos.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 14-15.

<sup>110</sup> En ese sentido, la “historiografía de tradición indígena” se desarrolla a partir de dos grandes visiones del pasado: por un lado, impera la constante relación entre los seres humanos y los dioses; por el otro, hay un acentuado “sociocentrismo”, o sea, “el particularismo de la historia centrada en un solo pueblo y en un grupo social específico, que siempre es el dominante”. Este último aspecto, de que se tratan de “historias de poder”, lo comparte Romero Galván al señalar que suele ser el grupo dominante quien elabora el texto historiográfico, volviendo éste una representación idealizada de la sociedad según la perspectiva de dicho grupo, “el texto historiográfico es un fenómeno discursivo profundamente cargado de ideología”, diría Romero Galván. Pastrana Flores, “La historiografía de...”, p. 61; Romero Galván, “Introducción...”, v. 1, p. 11, 14-15.

<sup>111</sup> Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 85; Pastrana Flores, “La historiografía de...”, p. 62.

<sup>112</sup> Aunque no recurro a este tipo de fuentes, cabe señalar que como un antiguo sistema de registro histórico, los códices hacían un uso combinado de tres tipos de glifos para el registro de ideas y conceptos: 1. Pictográfico, que representaba objetos; 2. Ideográfico, que representaba ideas y conceptos; y 3. Fonéticos, que representaba sonidos silábicos o alfabéticos. Sobre los “códices coloniales”, los códices anotados se caracterizaron por haber sido elaborados durante el periodo novohispano; continuar la tradición mesoamericana (aunque ya tuviesen influencia europea en los estilos, técnicas o materiales empleados); y porque cuentan con anotaciones en español o en lengua indígena (de ahí su nombre). Mientras que, los códices transcritos fueron documentos, escritos en español o lengua indígena, en los que se traspasaba la información de los códices pictográficos. En ambos casos, la autoría era anónima y colectiva y los destinatarios eran generalmente o los propios indígenas -como resguardo de su propia tradición- o funcionarios y religiosos españoles -como parte del proceso de evangelización o peticiones al nuevo orden político-. Además del análisis que hicieron Miguel Pastrana y Romero Galván, refiero el trabajo “El registro de la historia” en donde Carlos Martínez Marín examina los principales elementos y situaciones relacionadas con la producción de códices en Mesoamérica (y Nueva España). Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 86-88; Pastrana Flores, “La historiografía de...”, p. 62-70; Romero Galván, “Introducción...”, v. 1, p. 14-16. *Cfr.* Carlos Martínez Marín, “El registro de la historia” en *Historiografía mexicana...*, v. 1, p. 21-50.

<sup>113</sup> El término de “producción parahistoriográfica” fue propuesto por Álvaro Matute para hablar de aquella obra que “contiene elementos historiográficos, pero no todos los requeridos”. Miguel Pastrana retomó esta propuesta

Hubo autores que, habiendo nacido en España, al llegar a la Nueva España se interesaron -por distintas razones- en investigar la cultura indígena a través de testimonios orales y documentos propios de los nativos. Es cierto, sus obras fueron elaboradas a partir de formatos y pensamientos occidentales, sin embargo, contienen elementos propios de la cultura mesoamericana debido a las “fuentes” que utilizaron en dicha investigación. Para conjuntar este tipo de trabajos, Miguel Pastrana propuso la categoría de “historiografía de recopilación de la tradición indígena”, y que define de la siguiente manera: “es aquella historiografía elaborada por españoles pero que recoge, compila, traduce información y discursos de tradición indígena. Son obras que pretenden, más allá del origen étnico del autor, rescatar y dar a conocer la forma de ver el mundo de los pueblos mesoamericanos”.<sup>114</sup> Dentro de esta categoría historiográfica hay que mencionar a fray Bernardino de Sahagún, fray Diego Durán, fray Diego de Landa y al oidor Alonso de Zurita, principalmente.<sup>115</sup> Este tipo de obras, así como los trabajos de los historiadores indígenas y mestizos, han sido denominadas por José Rubén Romero Galván como “historias de síntesis”: “Se trataba de verdaderas historias de síntesis compuestas con base en información proveniente tanto de códices pictográficos, de otros anotados y de otros más ya transcritos, como de información que recibieron de boca de los ancianos de sus señoríos de origen. [...] Tales historias fueron escritas siguiendo, en términos generales, los lineamientos de las obras europeas de contenido histórico”.<sup>116</sup>

Otro tipo de fuentes competen a las “obras parahistoriográficas”, es decir, “aquellas que tienen algunas de las características de la producción historiográfica, pero no todas”. En este caso Miguel Pastrana destacó dos tipos de escritos: los tratados y manuales de idolatrías y los títulos primordiales. Los segundos fueron documentos elaborados entre el siglo XVII y

---

para no descartar trabajos como los tratados y manuales de idolatrías o los títulos primordiales, que propiamente no tienen una voluntad de historiar, pero que contienen información útil sobre el contexto analizado. Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 86; Pastrana Flores, “La historiografía de...”, p. 61; Romero Galván, “Introducción...”, v. 1, p. 12-18.

<sup>114</sup> Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 89.

<sup>115</sup> En el caso de los tres primeros, que eran hombres religiosos, no hay que olvidar que sus obras (e interpretaciones igualmente) están permeadas por un contexto en que las órdenes mendicantes buscaban consolidar el proceso de evangelización. Para ello era necesario erradicar las “idolatrías”, así que, al querer conocer la historia y cultura de los pueblos indígenas -incluso su lengua-, estuvo el objetivo de poder identificarlas y erradicarlas sin contratiempos. Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 88-89; Pastrana Flores, “La historiografía de...”, p. 80-83. Cfr. Josefina García Quintana, “Fray Bernardino de Sahagún” en *Historiografía mexicana...*, v. 1, p. 197-228; José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo, “Fray Diego Durán” en *Historiografía mexicana...*, v. 1, p. 229-258; María de Lourdes Ibarra Herreras, “Juan de Torquemada” en *Historiografía mexicana...*, v. 2, p. 827-852.

<sup>116</sup> Romero Galván, “Introducción...”, v. 1, p. 16-17.

XVIII con que los pueblos indígenas fundamentaron la propiedad de sus tierras y trataron de defender ante las autoridades españolas; son documentos “parahistoriográficos” porque no tenían el objetivo de contar una historia para el porvenir, sino para defender sus tierras en su presente inmediato. Pero, me interesa más hablar sobre los primeros, porque son los que ocuparé en este trabajo. Los “Tratados, manuales y relaciones idolátricas” fueron obras escritas también entre el siglo XVII y XVIII, pero con el objetivo de denunciar la continuación de antiguas prácticas religiosas -consideradas “idolatrías” para los cristianos-, y así destruirlas de forma más eficaz. Aquí destacan los trabajos de Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna y Pedro Ponce de León;<sup>117</sup> a quienes Miguel Pastrana comparó con autores como Sahagún y Durán, dado el interés por recopilar información sobre los indígenas para combatir las idolatrías -diferentes claro, porque en los segundos llegó a haber un genuino interés “humanista” por su tema de investigación-.<sup>118</sup>

Cabe mencionar las obras de historiadores indios y mestizos principalmente, a quienes denominaron como “cronistas de tradición indígena”. Fueron hombres descendientes de los antiguos linajes gobernantes que trataron de conjuntar dos visiones culturales en las que habían sido educados, por un lado la tradición mesoamericana de la que eran herederos, y por el otro, una formación intelectual española y cristiana. En sus obras de autoría individual, formatos europeos (disposición en libro y capítulos) y escritas en español o lengua indígena, se contiene aun así las antiguas tradiciones mesoamericanas, pues obtuvieron su información de códices -antiguos y coloniales- y de boca de los ancianos conocedores de la cultura prehispánica. Entre los autores más importantes destacan Cristóbal del Castillo, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain, Hernando Alvarado Tezozómoc, Juan Bautista Pomar, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo, entre otros.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Aunque no es propiamente un tratado, Miguel Pastrana destacó la importancia de consultar los procesos inquisitoriales resguardados por el Archivo General de la Nación en México; algunos compilados en la obra *Procesos contra indios idolatras y hechiceros* de Luis Gonzáles Obregón.

<sup>118</sup> Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 95-96; Pastrana Flores, “La historiografía de...”, p. 83-84. Cfr. Noemí Quezada, “Hernando Ruíz de Alarcón y su persecución de idolatrías” en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, v. 8, 1980, p. 323-354; Ana Silvia Valdés Borja, “Jacinto de la Serna” en *Historiografía mexicana...*, v. 2, p. 1433-1455.

<sup>119</sup> Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 88-89; Pastrana Flores, “La historiografía de...”, p. 72-80; Romero Galván, “Introducción...”, v. 1, p. 16-17. Cfr. Federico Navarrete Linares, “Las Historias de Cristóbal del Castillo” en *Historiografía mexicana...*, v. 1, p. 281-300; José Rubén Romero Galván, “Chimalpain Cuauhtlehuantzin” en *Historiografía mexicana...*, v. 1, p. 331-350; José Rubén Romero Galván, “Hernando Alvarado Tezozómoc” en *Historiografía mexicana...*, v. 1, p. 313-330; José Rubén Romero Galván, “Fernando



Para terminar este apartado quiero dejar clara mi posición respecto del por qué este tipo de fuentes son válidas para aproximarme al estudio de la cultura náhuatl. Imagino que habrá quienes duden acerca de la verosimilitud de sus contenidos, ya sea porque éstas fuesen escritas en tiempos novohispanos, o porque sus autores hayan sido españoles (o educados en una cultura europea). La duda es legítima pero no es reciente en realidad, existe al menos desde el siglo XVI. Por ejemplo, Miguel Pastrana puso el caso de cuando José de Acosta le cuestionó a su hermano de hábito Juan de Tovar, cómo era posible que los “indios” pudieran conservar memoria sobre su historia y cultura sin aparente escritura, y cómo es que se podía creer en la información que obtenía, tanto como para considerarlas “fuentes” en sus trabajos.<sup>120</sup> Para autorizarse y a su obra, Tovar refirió que reunió códices pictográficos (“librerías” con “caracteres y hieroglíficas”), pidiéndole a ancianos indios que le explicaran su contenido pues éste no los entendía; consultó obras de sus compañeros como Diego Durán; y reconoció su propia experiencia como válida.<sup>121</sup> Este método de investigación -recopilación de códices y consulta a ancianos indígenas, principalmente- fue empleado por otros autores, siendo fray Bernardino de Sahagún su máximo exponente, y ello hacen que sus trabajos descansen “en antiguas y bien estructuradas instituciones indígenas por preservar los más diversos conocimientos”.<sup>122</sup>

Si bien la tradición escrita (códices) y oral (memoria) -aunque no dependientes mutuamente- remiten a una antigua institución nahua preocupada por el registro y el resguardo del pasado, Miguel Pastrana también explicó que la conservación de ese antiguo conocimiento existió junto a la generación de nuevos documentos durante el contexto novohispano, tales como los “códices coloniales” por ejemplo. Las obras hechas por autores españoles -o educados en esta cultura- efectivamente contienen formatos, estructuras y hasta interpretaciones occidentales, sin embargo, ésta no puede entenderse como una

---

de Alva Ixtlilxóchitl” en *Historiografía mexicana...*, v. 1, p. 351-366; Rosaura Hernández R., “Diego Muñoz Camargo” en *Historiografía mexicana...*, v. 1, 301-312.

<sup>120</sup> Las preguntas de Acosta a Tovar fueron: “¿qué certidumbre y autoridad tienen esta relación o historia?”; “¿cómo pudieron los indios sin escritura, pues no la usaron, conservar por tanto tiempo la memoria de tantas y tan variadas cosas?”; y “¿cómo se puede creer que las oraciones (o arengas) que se refieren en esta *Historia* las hayan hecho los antiguos retóricos que en ellas se refieren?”. Miguel Pastrana, “Correspondencia entre los padres José de Acosta y Juan de Tovar” en *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, v. 63, enero-abril, 2002, p. 31-34.

<sup>121</sup> Refirió Tovar: “Y ésta es la autoridad que esto tiene, que para mí es mucha, porque demás de que lo vi en sus mismos libros, lo traté [...] con todos los ancianos que supe sabían de eso, y ninguno discrepaba, como cosa muy notoria entre ellos”. *Apud.* en Pastrana Flores, “Fuentes para el...”, p. 82.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 80-83.

“tergiversación del pensamiento indígena prehispánico durante la Colonia”, sino como la “reinterpretación del pasado y la cultura náhuatl en las condiciones de la Nueva España”.<sup>123</sup> Fueron procesos que siguieron estando presentes de manera simultánea y de forma muy heterogénea, por lo que hay que considerar la historiografía (novohispana) de tradición indígena como un fenómeno historiográfico cambiante y coexistente, y que pese a estar estructurado en paradigmas de la cosmovisión europea, es una “manera de conocer el pasado indígena la indagación en testimonios originales sólidamente basados en la misma tradición”, diría Romero Galván.<sup>124</sup>

No considero, como quienes dudan rotundamente la posibilidad de conocer el pasado prehispánico, que autores como fray Bernardino de Sahagún hayan sido capaces de inventarse formas de ver el mundo tan complejas y en una lengua tan compleja también, como lo fue el náhuatl.<sup>125</sup> Y no porque su propia cultura fuese menor a ésta, sino porque ni siquiera era este su objetivo. Algunos querían erradicarlo (como los religiosos o perseguidores de idólatras), otros más buscaban reutilizarlo (como los historiadores descendientes de gobernantes), pero todos compartieron ese interés por conocerlo lo mejor posible. Mi posición está del lado de José Rubén Romero Galván y Miguel Pastrana, porque yo también pienso que la “historiografía de tradición indígena” es válida -junto con las otras categorías descritas arriba- para utilizarse en la elaboración de cualquier trabajo que tenga por intención hablar sobre la historia y la cultura de los pueblos mesoamericanos, en este caso del miedo que los antiguos nahuas tuvieron de las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. Claro que, la información requiere de ser analizada para diferenciar los tipos de contenidos implícitos (sean europeos o mesoamericanos) y las intenciones de quienes elaboraron dichos discursos.

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 80-85.

<sup>124</sup> Romero Galván, “Introducción...”, v. 1, p. 18.

<sup>125</sup> Y en realidad Sahagún expresó todo lo contrario. Por ejemplo, esto es lo que dijo el fraile sobre el Libro VI, que trata “De la Retórica y Filosofía moral y Teología de la gente mexicana”: “En este libro se verá muy claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros, antes de éste y después de éste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían”. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2016, p. 285.

#### 1.4 Sobre la “cosmovisión mesoamericana” y sus componentes

En este apartado me centraré en lo relacionado a la “cosmovisión mesoamericana” y sus principales componentes, pues es indispensable vislumbrar cómo es que los antiguos nahuas asimilaron la realidad que habitaron y el papel que jugaron los dioses como Tezcatlipoca; de hecho, muchos de los elementos derivados del tema central de esta tesis -sino es que todos- difícilmente podrían entenderse sin tener claro este asunto en particular.<sup>126</sup>

Una de las primeras definiciones que López Austin hizo de “cosmovisión” fue: “Por *cosmovisión* puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos<sup>127</sup> relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”.<sup>128</sup> Así, al hablar de *cosmovisión* el autor consideró que se trata de un producto cultural colectivo de relativa congruencia, y que evoluciona conforme las necesidades del grupo lo demanden a través del tiempo,<sup>129</sup> sin embargo, no debe verse la cosmovisión como un mero agregado de sistemas, sino como un *macrosistema* que, mediante ligas de congruencia, ordena, ubica y asimila a éstos.<sup>130</sup> No es

---

<sup>126</sup> La elección que hago para explicar la “cosmovisión mesoamericana” a partir de las propuestas de Alfredo López Austin no significa que sea el único que se haya interesado por dichos temas; incluso en los trabajos que voy a citar, el autor refirió las propuestas igualmente válidas de sus demás colegas. Me decido por López Austin porque lo considero un autor amable y claro con sus lectores a la hora de explicar este asunto tan complejo. López Austin, *Cuerpo humano...*; Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 261 p.; Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 514 p.; Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana” en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 471-507; Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 47-65; Alfredo López Austin, “Sobre el concepto de cosmovisión” en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historias de las Américas / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, p. 17-51.

<sup>127</sup> Páginas anteriores, como tratándose de círculos concéntricos, el autor explicó que la *ideología* es un “conjunto [sistemático] de representaciones, ideas y creencias”, y que agrupadas originan un *sistema ideológico*, que “se caracteriza como un conjunto articulado de elementos ideológicos delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo”. Del mismo modo, el *complejo ideológico* es “el conjunto articulado de las cosmovisiones de los diversos grupos que, en una época dada, integran una sociedad”. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 16-24.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>129</sup> La construcción de la cosmovisión no requiere (ni tampoco es posible) de “una mente individual de comprensión totalizadora”. Aunque es común que los grupos en el poder pretendan dominar esa cosmovisión, y que al modificarla o adaptarla en su beneficio, parezca universalmente válida y conveniente para toda la sociedad. No obstante, ello lo logran debido a que estos “complejos ideológicos” suelen basarse en la “tradicción cultural” (creencias comunes) que comparte toda esa colectividad. *Ibid.*, p. 21-25.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 58.

tampoco un sistema perfecto -pues tiene contradicciones, lagunas, excepciones, absurdos, etcétera-, pero son construcciones que no responden sólo a una necesidad intelectual, sino aquello con que el ser humano pretende ajustarse a su presente y confiar en que existe una regularidad en el universo; ya que en la comprensión descansa la eficacia de sus acciones.<sup>131</sup>

Años más tarde complementaría su definición sobre *cosmovisión* al plantearla como “un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración”.<sup>132</sup> Con ello, López Austin reafirmó su propuesta de que la *cosmovisión* es un conjunto estructurado -de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones- que se transforman a lo largo de los siglos (por ello es un *hecho histórico*). Si bien la *cosmovisión* mesoamericana se encuentra inmersa en ritmos de transformación de muy “larga duración”, hay en ésta un “núcleo duro”<sup>133</sup> muy resistente al cambio -aunque no invulnerable- que, dadas las similitudes (antecedentes históricos comunes, contexto histórico, predominio de sociedades, creaciones coincidentes) hacen que los pueblos mesoamericanos participen de una misma tradición<sup>134</sup>; ésta perteneciente a un gran sistema (heterogéneo y cambiante quizá) con el que estos grupos humanos crearon visiones comunes del cosmos.<sup>135</sup>

Con base en lo anterior, y para una mejor comprensión, he decidido agrupar los principales elementos que López Austin señaló de la *cosmovisión* a partir de cuatro grupos: espacio, tiempo, dioses y humanidad. Con ello será posible entender la forma en que los antiguos nahuas concebían el universo; pero que se compartían, aunque con diferentes nombres, entre todos los pueblos mesoamericanos.

---

<sup>131</sup> López Austin, *Los mitos del...*, p. 215-216, 228-229, 233.

<sup>132</sup> López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 13.

<sup>133</sup> Por “núcleo duro” entiéndase: “[...] un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural”. López Austin, “El núcleo duro...”, p. 59.

<sup>134</sup> Por *tradicición* (cultural) entiéndase: “[...] un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia”. *Apud.* en *Ibid.*, p. 51.

<sup>135</sup> Al hablar de la religión y el mito, por ejemplo, López Austin apuntó que, junto a las historias locales, existió una historia común en los pueblos mesoamericanos que les permitió construir una *cosmovisión* en donde las variantes adquieren peculiaridades extraordinarias. Asimismo, en otro artículo, el autor destacó la fuerte unidad de las concepciones de los pueblos de Mesoamérica (junto con la diversidad de sus expresiones), siendo una característica propia de las “sociedades tradicionales” sobre todo. López Austin, *Los mitos del...*, p. 29-31; López Austin, “La *cosmovisión*...”, p. 472-473.

a) **Espacio.** Comienzo por señalar que la geometría del universo quedaba dividida en tres partes,<sup>136</sup> todas estas eran sostenidas por cuatro postes, árboles o cerros -dioses en realidad- (distribuidos en cada punto de la superficie terrestre) por el que los dioses transitaban (en forma descendente o ascendente según su procedencia). De lo anterior habría que diferenciar dos ámbitos espacio-temporales: el tiempo-espacio superior / inferior de los dioses y el mundo de los hombres, a éstos López Austin los llamó “el divino o *anécumeno* y el mundano o *ecúmeno*”, ambos coexistentes, pero el primero creador del segundo y que continuará después de la destrucción del otro.<sup>137</sup> Mientras el *anécumeno* sólo es habitado por dioses y fuerzas, el *ecúmeno* es también ocupado por las criaturas (seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, astros, entre otros) y en el que los dioses (y fuerzas) pueden transitar (de forma permanente o temporal) en momentos y por umbrales precisos.<sup>138</sup> Además, coexisten dos tipos de fuerzas opuestas complementarias que explican la diversidad, el orden y el movimiento del cosmos: la parte caliente, luminosa, masculina, etc., y la parte fría, oscura, femenina, etc.<sup>139</sup> Ambas fuerzas arriban, entrecruzadas en forma helicoidal

---

<sup>136</sup> *Chicnauhtopan* (“Los nueve que están sobre nosotros”), con trece pisos -nueve cielos superiores y cuatro inferiores-; *Tlalticpac* (“En la superficie de la Tierra”); y *Chicnauhmicltan* (“Los nueve lugares de la muerte”), con nueve pisos. Sobre por qué se habla de trece o cuatro pisos, el autor señaló que tal división debió responder a la necesidad que tuvo el ser humano de interponer cuatro pisos entre la tierra y el cielo, que al sumarse dan como resultado trece. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 60.

<sup>137</sup> Los mitos nahuas hablan de una bestia cocodriliana, una diosa llamada Cipactli o Tlaltecuhli que fue partida por la mitad por otros dioses para crear la tierra y el cielo, y que quedó sostenida por cuatro postes que evitarían que ésta se volviera a unir. Otro mito habla de un gran diluvio, en dónde literalmente “se cayó el cielo”, y que los dioses colocaron dichos postes para separarlo nuevamente de la tierra. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 60-68; López Austin, *Los mitos del...*, p. 84-87; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 19-20; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 486; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 26.

<sup>138</sup> No podríamos hablar, sin embargo, de un mundo de los dioses, pues como lo señaló el autor, éstos no se limitaban al ámbito *anécumeno* sino que también ocupaban el mundo del hombre. López Austin, “La cosmovisión...”, p. 478; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 26. Cfr. Alfredo López Austin, “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma” en *Juegos de tiempos*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2018, p. 163.

<sup>139</sup> La clasificación binaria del universo, y presente en todos los seres sobrenaturales (cada dios tenía su contraparte) y criaturas, es un elemento fundamental para comprender el pensamiento mesoamericano. Al respecto de estos pares de oposición, López Austin hizo algunas precisiones: 1. Los seres adquieren esta “calidad” a través del constante enfrentamiento de fuerzas divinas; 2. No hay seres absolutos ni puros; 3. La oposición dual se manifiesta en los múltiples ámbitos de la realidad; 4. La clasificación de algo no remite directamente a características perceptibles; 5. Las determinaciones pueden ser relativas y graduales, pues los criterios son variables; 6. Una calidad esencial no determina la proporción y distribución de ésta; 7. La formación de los pares de oposición es de diversos tipos (contradictorios, contrarios, complementarios, asociados, asimétricos). Durante el siglo XVI el morfema *namic* remitía a dicha naturaleza de opuestos complementarios. López Austin, *Los mitos del...*, p. 217-233.

(*malinalli*), a la superficie terrestre a través de los árboles cósmicos existentes: la parte caliente -originada en el mundo superior- desciende, mientras que la parte fría -surgida del mundo inferior- asciende, posibilitando en su encuentro que existan situaciones como el surgimiento del tiempo en el mundo de los humanos, ello como muestra de la existencia y dinamismo del cosmos.<sup>140</sup>

- b) Tiempo.** Previo a la creación del mundo, los dioses habitaban en el tiempo-espacio del *anécumeno* en constante “ocio divino”, sin embargo, empezaron a ocurrir hechos caóticos y violentos -que algunos mitos atribuyen a los “pecados” cometidos por los dioses y por ello fueron expulsados- causando que éstos debieran ocupar la superficie (y las profundidades) de la Tierra, de ahí que los dioses sean los creadores del tiempo y espacio en el *ecúmeno*.<sup>141</sup> Lo anterior nos permite hablar entonces de la existencia de tres tiempos: el tiempo de los dioses o *intrascendencia divina*, el tiempo de la aventura mítica o *trascendencia divina* y el tiempo de la creación del mundo o *tiempo del hombre*.<sup>142</sup> Los dioses son tiempo, y viajan por turnos a través de los postes o árboles cósmicos en forma helicoidal (porque unos ascienden y otros descienden) y llegan a la tierra en un estricto orden levógiro (este, norte, oeste, sur...) donde luchan para mantener el dominio e imponerse sobre los demás, causando con sus luchas los cambios y flujos del tiempo y el destino (que no es sino la combinación y enfrentamiento de

---

<sup>140</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 60-68; López Austin, *Los mitos del...*, p. 74-75, 84-86; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 20-21; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 489; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 27-28.

<sup>141</sup> Para puntualizar este proceso de la creación del *ecúmeno*, Alfredo López Austin dividía el ámbito *anecuménico* entre la “dimensión del ocio divino” (caracterizada por la intrascendencia de las acciones) y la “dimensión mítica” (en dónde los mitos -como procesos divinos- explicaban el nacimiento de las “criaturas”). Asimismo, la “dimensión mítica” se dividía entre a) la “zona procesual preparatoria” y b) la “zona liminal”. A pesar de que en ambas se desarrolla la transformación de los dioses hacia sus características definidas, en la primera zona todavía tenían la capacidad de transformación y comunicación constantes, pero en la segunda zona el nuevo orden -promovido después de la creación del Sol- obligó a los dioses a sacrificarse para resucitar como “creadores-criaturas” y adecuarse a los órdenes espaciales y temporales en el recién surgido tiempo-espacio *ecúmeno*. López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 165-169, 182-197.

<sup>142</sup> En *Mitos del tlacuache*, López Austin explicó que, en el primer tiempo, los dioses existían sin la necesidad de actuar, sin que existiera el “tiempo” (pues pasado, presente y futuro coexistían), ni la necesidad de crear nada. Luego, debido a sus transgresiones se inició un tránsito violento hacia la compleja aventura mítica (concebida como un proceso de transformación), este es el segundo tiempo. Con el nacimiento del Sol -que marcó la separación del *otro tiempo*-, éste impuso las secuencias temporales y los dioses llegaron a un punto culminante de sus transformaciones, muriendo y resucitando en “criaturas” con características particulares e incambiables, surgiendo así el tercer tiempo, el *tiempo del hombre*, que es cuando se da “el tiempo de la creación y la creación del tiempo”, diría el autor. López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 21-22; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 484-485; López Austin, *Los mitos del...*, p. 59-65.

flujos temporales e influencias divinas).<sup>143</sup> Si el dominio de los dioses en el mundo de los hombres es limitado y específico, pues nuevas fuerzas arriban para desplazarlos (la existencia de cinco “soles” es muestra de la alternancia de dominio, por ejemplo),<sup>144</sup> la creación del calendario permite a los seres humanos poder explicar los constantes flujos de dioses-fuerza-tiempo-destino que afectan y transforman al mundo y a sus habitantes.<sup>145</sup>

- c) **Dioses.** Los “seres sobrenaturales”<sup>146</sup> -dioses y fuerzas- están constituidos sólo por un “tipo de sustancia”: “materia ligera” (sutil, indestructible e imperceptible para los seres humanos en condiciones normales de vigilia), sin embargo, con la salida prístina del Sol (y la creación del *ecúmeno* o mundo de los hombres), los dioses que mueren para renacer como “criaturas” y dar paso al ámbito mundano, adquieren una corteza dura, pesada y perecedera (“materia pesada”) que sí es perceptible para los hombres (del que ellos mismos forman parte); esta corteza dura se queda en la tierra cuando mueren, y la parte sutil se reintegra al dios en su totalidad. En ellos no hay pureza de componentes, es una compleja mezcla de

---

<sup>143</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 69-74; López Austin, *Los mitos del...*, p. 75, 153-157; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 28-29.

<sup>144</sup> El mito más conocido sobre este asunto se encuentra en la *Leyenda de soles*, de éste López Austin explicó que, los antiguos nahuas concebían la existencia de “soles” para aludir al dominio que un dios tenía sobre el mundo, y que al término de su dominio otro dios llegó para reemplazarlo violentamente, causando un desequilibrio y la subsecuente imposición de un nuevo orden. Existieron cuatro “soles” antes de que la humanidad “verdadera” (antes no eran tal cual humanos) pudiera habitar en el “Quinto Sol”, sin embargo, éste también llegará a su fin como los anteriores, y con ello el fin de la humanidad. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 75; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 487-489. *Cfr.* Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2002, p.174-185.

<sup>145</sup> Según López Austin, el tiempo era sagrado, y los “sacerdotes” debían calcular las acciones de los dioses (que son también tiempo) de acuerdo con las múltiples combinaciones existentes (treceñas, veintenas, *tonalpohualli* [260 días], *xihuitl* [365 días], *xiuhpohualli* [“siglo”, 52 años], etc.), para así conocer las influencias de los dioses y evitar (o propiciar) las consecuencias para la humanidad mediante ritos o buenas conductas. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 72-74; López Austin, *Los mitos del...*, p. 65-70; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 493-495.

<sup>146</sup> Sobre lo inapropiado de hablar del “mundo de los dioses”, López Austin explicó que hacer una distinción entre *naturaleza/sobrenaturaleza, sagrado/profano* no es del todo correcta ya que: 1. El hombre, que reconoció la existencia de un espacio oculto, invisible y de difícil acceso, creía poder comprender y acceder al ámbito *anecuménico*; y 2. Dioses y fuerzas están sujetos a las leyes que regían el cosmos, principalmente al orden calendárico y la alternancia de dominio. No obstante, dado que se trata de un lenguaje de uso común, el autor aclaró que, al hablar de lo “sobrenatural”, éste deberá entenderse a partir de los elementos propios de los seres en cuestión (ser imperceptibles, ocultos, maravillosos y peligrosos). En otra perspectiva, por “sobrenaturaleza” también podemos entender la condición derivada de la reducción visual del ser humano y no de un sector particular del cosmos: “La sobrenaturaleza se imaginaba material, potencialmente visible tangible, audible. Era remota para el hombre por las limitaciones del hombre; pero éste se hallaba inmerso en ella”. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 441-442; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 477-478.

diversas proporciones de “calidades de la sustancia” (fría, húmeda, oscura, ...; y caliente, seca, luminosa, ...) que se refleja en sus representaciones y atributos expuestos. Tienen la oportunidad de estar simultáneamente en todos lados debido a sus capacidades de fraccionarse y reincorporarse, así como de fisionarse y fusionarse,<sup>147</sup> para ocupar todos los ámbitos del universo y formar a todas las criaturas que lo habitan. Aunque los dioses son seres invisibles -no inmatriciales-, inmortales y diversos entre sí, tampoco son absolutamente buenos ni malos, más bien poseen una personalidad (razón, voluntad, pasiones y capacidad de comunicarse) que los vuelve carentes y con poderes delimitados por las leyes del cosmos. Debido a su arbitrio y apetencia, los seres humanos pueden tener relaciones de intercambio con ellos así como de convencimiento a través de actos propiciatorios y determinadas conductas. Asimismo, entre sus principales funciones estaban: 1. Integradores del cosmos (creadores y piezas del cosmos, regentes y guardianes); 2. Dinamizadores del cosmos (esencia de las fuerzas naturales, alternadores y componentes del tiempo); 3. Rectores del mundo (creadores, formadores y perpetuadores de las criaturas,<sup>148</sup> generadores de los ciclos y gobernantes), y 4. Rectores de la existencia humana (“patronos” -creadores, formadores, guías y protectores-,<sup>149</sup> invasores del cuerpo -temporal o permanentemente-, justicieros y rectores del “más allá”).<sup>150</sup> De manera que, por

---

<sup>147</sup> *Grosso modo* al fraccionarse las partes de los dioses mesoamericanos, éstas eran cada una igual a la totalidad de cuando se reincorporaban, lo que les permitía estar en varios sitios al mismo tiempo y en igual proporción. Mientras que, en la fisión de un dios, cada parte tenía características y atributos propios, mismos que se combinaban en la fusión de éste, o sea, un dios fusionado poseía los atributos de los dioses en que se fisionaba. López Austin, *Los mitos del...*, p. 176-179, 190-197; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 485-486; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 25-28. Cfr. Alfredo López Austin, “Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica” en *Anales de Antropología*, v. 20, n. 2, 1983, p. 75-87.

<sup>148</sup> Los dioses son “creador-criatura” de todos los seres mundanos, quienes al sacrificarse con la salida del Sol en el tiempo de la aventura mítica, renacieron en “criaturas” con características determinadas e irremplazables. De hecho, los “dioses patronos” de los seres humanos son también llamados “semillas de los hombres” por imprimir en ellos parte de su esencia para lograr darles existencia. López Austin, “La cosmovisión...”, p. 479; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 30.

<sup>149</sup> El “dios tutelar” o *calpultéotl* (“dios del *calpulli*”) generaba una fuerte cohesión entre los miembros del *calpulli* (unidad básica de organización sociopolítica con tendencias parentales y endogámicas) -en el capítulo cuarto dedico un espacio para describir el *calpulli*- porque sus miembros reconocían un origen común con éste, quien también les había proporcionado un territorio y oficio especializado. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 75-81.

<sup>150</sup> López Austin, *Los mitos del...*, p. 137-191; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 22-27; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 485-486; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 27-31; López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 161-197.



encima de su apariencia extraordinaria, los dioses tienen conductas demasiado humanas. Son “antropozoicos” porque “poseen en buena parte una existencia con atributos equivalentes a los presentes en la vida humana”, sobre todo en el ámbito social, tienen necesidades, buscan satisfacerse, deben saber esperar, tienen que trabajar y se fatigan; pueden amar, odiar, apetecer, perdonar, vengarse de las ofensas e incumplimientos.<sup>151</sup> Por ello, consideraré como “dios” a “todo aquel ser sobrenatural que, existiendo antes de la formación del mundo, ejerce su acción sobre lo perceptible gracias a una personalidad que lo dota de inteligencia y voluntad, sentimientos y capacidad de comunicación”.<sup>152</sup>

**d) Humanidad.** Sabiendo que los dioses son “creadores-criaturas”, porque luego de sacrificarse renacieron “encapsulados” por una “sustancia pesada” (corpórea, dura, perceptible, sujeta al desgaste y la destrucción), se puede decir que a todas las “criaturas” (seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, etcétera) del *ecúmeno* se les atribuye una doble naturaleza de calidades opuestas: “materia ligera” (fina, sutil e indestructible) y “materia pesada” (densa y perecedera). Claro que, de entre todas las “criaturas” que existen, la humanidad es la más compleja que habita en el *ecúmeno*.<sup>153</sup> Todos los seres humanos están compuestos por diversos elementos: a) Poseen “caracteres esenciales generales” que le pertenecen sólo a la humanidad; b) Tienen también “caracteres esenciales particulares”, que los diferencia entre grupos, etnias o familias, es decir, que al mismo tiempo que los mitos explican la creación de la humanidad en general, también los había aquellos que particularizaban a cierto grupos dotándolos de “identidad” propia.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Alfredo López Austin, “Rasgos de la tradición religiosa mesoamericana” en Félix Báez-Jorge e Isabel Lagarriga Attias (coords.), *Los rumbos del pensamiento. Homenaje a Yólotl González Torres*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 45.

<sup>152</sup> Alfredo López Austin, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el posclásico Tardío” en Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, p. 45.

<sup>153</sup> En *Los mitos del tlacuache*, López Austin hizo la aclaración de que, en el tiempo primigenio -en el tiempo del mito- todavía no existen los seres humanos tal cual, sino que se tratan de los “antepasados” (seres con capacidades similares a las humanas). Es hasta la primera salida del Sol, con el advenimiento del “tiempo del hombre”, que los seres adquieren sus características definitivas dando origen a la humanidad en su totalidad. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 197-262; López Austin, *Los mitos del...*, p. 53-57; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 17-18, 24, 30, 35-39; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 486-487; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 27.

<sup>154</sup> Alfredo López Austin pone el ejemplo de cómo los nahuas atribuían a Quetzalcóatl la creación de la humanidad, pero que Otómitl había creados a los grupos otomíes (con su etnia y lengua particular), y todavía

Por último, hay un tercer compuesto a considerar, pues existen las c) “entidades anímicas o almas en el hombre” (*tonalli*, *teyolía* e *ihíyotl*) y de éstas se derivaban: 1. Un primer grupo son las “identitarias”, porque integraban al ser humano dentro de su grupo particular, o sea, los mencionados “caracteres esenciales particulares”; y 2. El otro grupo era el de las “almas individualizantes” que penetraban después del nacimiento para otorgar al ser humano su propia calidad de persona, es decir, su individualidad.<sup>155</sup> Ahora bien, debido a las características de los dioses, los antiguos nahuas creyeron poder propiciarlos, convencerlos o amenazarlos. A veces podían hacerlo hombres comunes, pero generalmente eran “especialistas” -apoyados por los aparatos del gobierno- los que manifestaron tener la capacidad para enfrentarse a la peligrosa comunicación con los dioses. Ya fuesen con rituales religiosos -que actuaban con actitud propiciatoria y subordinada- o con magia y adivinación -que presionaban o amenazaban a los dioses-, los “sacerdotes”, “magos” y “médicos” indígenas aseguraban ejercer acciones simultáneas sobre las partes perceptibles e imperceptibles que rodean a todo el mundo (y a sus seres), para remediar los contagios, propiciar las ofrendas o aumentar el poder de las esencias. Es necesario aclarar que, los “especialistas” actuaban de dos formas: podían aumentar sus capacidades perceptivas para observar lo “sobrenatural” que había en el mundo, es decir, la parte imperceptible de las cosas; o bien lograban trascender los límites de su mundo para entrar en contacto con el exclusivo de los dioses. Entre las principales formas de entablar relación con los dioses (para pedir su intervención propiciatoria o remedidora),

---

más específico, a Cóyotl Ináhuatl se le reconocía como el antepasado común de los artesanos de plumas en uno de los barrios de México-Tenochtitlan. El autor explicó que, mediante el “desdoblamiento” de los dioses -que estos en particular los nahuas denominaban *calpullteotl* (“patrono del *calpulli*)- podían ser capaces de crear los diferentes grupos humanos existentes junto con su lengua, costumbres, cultos y oficios singulares, es decir, eran sus creadores -*tlacaxinachtli* (“semilla de hombres”) y protectores también. López Austin, “Características generales...”, p. 48; López Austin, “Rasgos de la...”, p. 47.

<sup>155</sup> Sobre las diferentes “almas” que componen al ser humano conviene agregar lo siguiente: 1. Dentro de las “características identitarias” -que son innatas al ser humano- se hallan las de carácter universal, las de diferenciación grupal y las sexuales; todas ellas se alojaban en el *teyolía* (centro principal de la inteligencia y los sentimientos). 2. Dentro de las “características individuales” -que se van adquiriendo- se encuentran las que determinan el vigor, el crecimiento y el poder generativo; el destino y la posición social; y las transformaciones y adiciones anímicas posibles durante la vida de la persona. En el primer grupo se encuentra en el *ihíyotl*, el segundo en el *tonalli*; mientras que el último lo forman las intrusiones y posesiones divinas que podrían ocurrir. A propósito de lo anterior, estas “entidades anímicas” (*tonalli*, *teyolía* e *ihíyotl*) serán explicadas en el capítulo tercero del presente trabajo. López Austin, “Características generales...”, p. 66.

los “especialistas” aconsejaban a las personas el uso de oblacones, lustraciones, penitencias, confesiones, ritos, fiestas, etcétera. En resumen, los seres humanos concibieron que el mundo estaba fuertemente animado por los dioses, que son causa y consecuencia de lo que ocurre en lo perceptible e imperceptible de las cosas y fenómenos; y aunque temieran el poder de éstos,<sup>156</sup> no por ello dejaron de intentar comunicarse y mantener una relación -asimétrica si se quiere- entre ambas partes.<sup>157</sup>

La cosmovisión, como un complejo macrosistema, difícilmente se puede comprender sin reconocer la participación de los seres humanos, quienes en su necesidad por aprehender el universo, se nos revelan como productores y producto de su cultura, demostrándose así la íntima articulación de ésta con los procesos sociales e históricos del grupo en particular; sin embargo, no se puede esperar que exista una congruencia total del sistema, sino que se trata de un fenómeno histórico con contradicciones, tensiones y asimetrías.<sup>158</sup>

Hay dos formas en que se construye la cosmovisión: a) como producto de las relaciones cotidianas de los seres humanos -entre ellos y su medio-, del que resulta una creación colectiva y racional, aunque inconsciente, de sistemas particulares y globales; y b) como una obra consciente y sistematizadora de pensadores individuales. Admito que coincido en que, si bien no puede negarse la participación de los “reguladores de sistemas”, la primera forma -en que las sociedades construyen su cosmovisión a través de sus vivencias y necesidades diversificadas-, es superior y demuestra que este “conjunto sistémico” se dinamiza con los flujos y reflujos de la dinámica holística de la colectividad. Mi posición sobre este asunto es que la cosmovisión no se puede reducir a un mero ejercicio del poder,

---

<sup>156</sup> Era la invisibilidad de los dioses (junto con su capacidad de intervenir los procesos perceptibles) lo que causaba miedo a los mesoamericanos. Dice López Austin: “Los seres invisibles causan temor. Los invisibles están en todo lugar”. Los “invisibles” se ocultan, ofenden y se burlan de la humanidad porque son poderosos y dignos de respeto, así lo reflejan los conceptos de *tezáhuitl* y *mahuític*, por ejemplo. López Austin, *Los mitos del...*, p. 149-150, 165-171.

<sup>157</sup> López Austin, *Los mitos del...*, p. 94-99; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 31-34, 40; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 495-500; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 30-32.

<sup>158</sup> Aunque, frente a quienes dudan que las sociedades sean capaces de ordenar y dar coherencia a la visión que se han hecho del mundo, atribuyéndoles este orden a la intervención de modelos teóricos por parte de etnólogos o historiadores, López Austin defendió que la congruencia relativa de la cosmovisión no significaba que, como unidad cultural colectiva, ésta careciera de altos niveles de coherencia y racionalidad, independientemente de si sus hacedores eran plenamente consciente de su participación. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 469-470; López Austin, *Los mitos del...*, p. 250, 395; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 14-15.

pues está presente en todos los ámbitos del ser humano y persiste, hablando de la cosmovisión mesoamericana, aún después de la desaparición de los aparatos gubernamentales y sus representantes oficiales -sabios, sacerdotes, calendario, rituales-, al resguardo del ámbito doméstico, por ejemplo.<sup>159</sup> Además, no hay que olvidar que la cosmovisión no es tampoco un producto acabado, sino que está en constante transformación y recomposición que se va integrando a los actos mentales de los individuos mediante los procesos de comunicación.<sup>160</sup>

Con base en lo anterior, y de las últimas definiciones que hizo López Austin, llamémosle *cosmovisión* (o “red intersubjetiva de actos mentales”) al: “Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de, actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística”.<sup>161</sup> Aunque no voy a ignorar las demás definiciones de *cosmovisión* -que de hecho retomaré en los siguientes capítulos-, esta última propuesta me parece indicada para dar cierre al presente apartado, porque engloba aquellos elementos que el autor estuvo retomando a lo largo de sus vida profesional: que se trata de un producto de la sociedad no necesariamente consciente de su participación (hecho histórico); que son actos mentales de muy larga duración (y resistentes al cambio); que es una red de elementos culturales de relativa coherencia; y que nos hablan de cómo las sociedades pretenden comprender en su totalidad las formas en que funciona el universo, sin descartar por ello la modificación o pérdida de elementos en el proceso. Como una “red intersubjetiva de actos

---

<sup>159</sup> López Austin apuntó que, la preocupación por el orden del mundo no es producto de una mera necesidad intelectual, ya que por encima de todo es la base de la acción racional de los seres humanos. Esta consideración se aplicaría al hablar del mito y el rito (vehículos de expresión de la cosmovisión) por ejemplo, porque quizás podrán tener funciones dentro del poder, pero ambos son antes que nada bases para la comprensión cotidiana. De hecho, el “mito” como “un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración”, se articula en función de dos niveles de consideración, como la concepción del origen y naturaleza los dioses (y su intervención sobre los procesos humanos), y la constitución de relatos -generalmente orales- que explican el actuar de estas fuerzas sobre los actos sociales. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 470-477, 481; López Austin, *Los mitos del...*, p. 142-143, 228-230, 451-452; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 15-16; López Austin, “La cosmovisión...”, p. 472, 476; López Austin, “El núcleo duro...”, p. 48-50, 54-55, 63-64; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 33-36.

<sup>160</sup> Retomando la vinculación entre cosmovisión y el “núcleo duro”, el autor señaló que ese “núcleo duro” no funge como una entidad absoluta, sino como radios de interrelación. Que la flexibilidad y el carácter adaptativo de la cosmovisión es lo que permite que aquellos elementos de mayor generalidad y jerarquía logren resistir al paso del tiempo, mientras que, los menos fundantes queden expuestos a la modificación o eliminación durante el desarrollo histórico de las sociedades. López Austin, “El núcleo duro...”, p. 52, 61-64; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 40-43.

<sup>161</sup> López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 45.

mentales”, la *cosmovisión* es un reflejo de las preocupaciones del ser humano para dar respuesta a sus inquietudes por aprehender holística y racionalmente su lugar en este mundo y también para dar significación a su propia existencia.<sup>162</sup>

A manera de conclusión conviene tener presente una serie de elementos vistos en este capítulo, pues con estas consideraciones es que pretendo adentrarme en el estudio del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, y de sus implicaciones políticas, sociales y religiosas dentro de la cultura náhuatl.

1. La “historia cultural de las emociones” ha ido evolucionando desde la década de los 80 del siglo XX; exceptuando claro los acercamientos previos de círculos académicos franceses, como Lucien Febvre. En general, quienes han reflexionado sobre las posibilidades de estudiar las expresiones emocionales en sociedades determinadas a través del tiempo, se han decantado por una visión histórico-cultural sobre la perspectiva naturalista y universalista. Así como la Historia de las emociones es todavía una metodología en construcción y con muchas posibilidades, no cabe duda de que, junto a los desarrollos europeos o estadounidenses, la “historiografía de las emociones” latinoamericanas y mexicanas seguirán aportando -desde sus propios enfoques e intereses- valiosas ideas sobre qué es una emoción y cómo han ido evolucionando en la humanidad.

2. El miedo es la experimentación de una situación de inseguridad frente a la amenaza (real o imaginaria) de un objeto o situación peligrosa. Como un proceso biológico (neuronal) y psicológico, el sentimiento del miedo -como experiencia fisiológica- alerta al cerebro para preparar al organismo en la lucha o huida como modo de defensa. Pero, como un fenómeno social y cultural, la emoción del miedo -como una experiencia colectiva mediada mental y culturalmente- revela la importancia de la participación en prácticas culturales que influyen en la expresión y experiencia emocional. El miedo remite a lo conocido, hacia una “fuente inductora de miedo” determinada (mientras que la angustia es un miedo extremo hacia un objeto o situación desconocida), cuya experimentación se limita a la desaparición de la amenaza. En la relación con los individuos y colectividades, mediante un proceso de “socialización”, el miedo es la toma de conciencia y necesidad de un contexto de seguridad para el que se diseñan estrategias para combatirlo; mismos que pudieron ser “usados” por un

---

<sup>162</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 483; López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 17; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 32, 37-40, 44-46.

grupo particular dados los fines pedagógicos y moralizantes que ofrece su conducción. Desde un enfoque moderado, la emoción del miedo en la cultura náhuatl (*mauhcayotl* o *mahuiztli*) se concibe como un fenómeno que oscila entre lo biológico y lo cultural, lo corporal y lo significativo; es una construcción histórico-cultural con un amplio radio de acción en el establecimiento de relaciones sociales y morales, y de diferenciadores de edad, género y posición social en las relaciones de poder.

3. Son imprescindibles las “fuentes de registro gráfico” en la comprensión de la historia y cultura náhuatl, sobre todo los documentos escritos, porque aportan información sobre la manera de concebir y registrar la historia entre los pueblos indígenas, así como ideas y concepciones de su propia realidad. La “historiografía de tradición indígena”, desarrollada en la primera mitad del siglo XVI y principios del XVII, refiere la producción de discursos desarrollados por autores indígenas o con base en sus tradiciones. De modo que, la “historiografía de recopilación de la tradición indígena”, las obras históricas de los “cronistas de tradición indígena” y los “tratados, manuales y relaciones idolátricas” son fuentes verídicas y confiables en el estudio de los antiguos nahuas, porque todas procuraron elaborarse a partir de la información contenida en códices e informes de indígenas sobre una muy antigua tradición. Además, habría que considerar que, en la “historiografía novohispana de tradición indígena” -basadas en soportes y modelos occidentales-, existen elementos (ciertas ideas, fenómenos o explicaciones) que no tienen mucho sentido dentro del pensamiento europeo, pero que al relacionarlos con el sistema de creencias mesoamericano, éstos adquieren una mayor coherencia y verosimilitud; ello debe ser tomado en cuenta como otro factor a favor de la validez de las fuentes empleadas.<sup>163</sup>

4. En la “cosmovisión mesoamericana” al menos hay que tener claro ciertos elementos: a) Los ámbitos *anecuménico* (exclusivo de dioses y fuerzas) y *ecuménico* (habitado también por “criaturas”), están comunicados por cuatro postes (o árboles), desde dónde los dioses pueden influir en determinados momentos en el mundo, y cuya dinámica de opuestos complementarios origina, entre otras cosas, b) el tiempo del hombre como interacción de fuerzas. c) Los dioses, compuestos por materia imperceptible y ligera y de calidades opuestas complementarias, son estructuradores y dinamizadores del cosmos y poseedores de conductas humanas (razón, voluntad, pasiones y capacidad de comunicarse). d) La

---

<sup>163</sup> Comunicación personal del Dr. Sergio Ángel Vázquez Galicia.

humanidad, formada de materia ligera -fina, sutil e imperceptible- y materia pesada -densa, visible y perecedera-, es la más compleja de las criaturas, con entidades anímicas (*tonalli, teyolía e ihíyotl*), así como con caracteres identitarios propios de su especie y grupo particular. Los elementos anteriores son ejes de la *cosmovisión* (o “red intersubjetiva de actos mentales), o sea, un “Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de, actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística”.

## Capítulo 2. Seis apariciones nocturnas de Tezcatlipoca

### 2.1 Atributos principales del dios Tezcatlipoca

Al estudiar a Tezcatlipoca, el arqueólogo mexicano Alfonso Caso, por ejemplo, afirmó que: “Este dios era principalmente el de la providencia, y estaba en todas partes y entendía de todos los asuntos humanos”.<sup>164</sup> También Henry B. Nicholson lo consideró como “El dios supremo del centro de México en el momento de la Conquista [...] Era el dios siempre joven, todopoderoso, omnisciente, ante quien todas las creaturas se encontraban impotentes”.<sup>165</sup> Asimismo, Doris Heyden expresó que “era el dios supremo, el que estaba en todas partes, el que regalaba bienes y luego los quitaba”.<sup>166</sup> En su artículo “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl”, Heyden consideró que: “Era positivo y negativo, caprichoso y voluble”. Dentro de su aspecto negativo lo señaló como un hechicero, un brujo asociado a la noche y al jaguar, sin embargo, también poseyó un aspecto positivo -según Heyden- como primogénito de la pareja creadora Ometecuhtli-Omecihuatl, así como un dios de la justicia, por ser él quien daba y quitaba las riquezas.<sup>167</sup> Ahora bien, teniendo en cuenta la finalidad de presentar ordenadamente los nombres y atributos principales de Tezcatlipoca, usaré como guía el trabajo de Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, porque se trata de una obra que ha sistematizado, analizado e interpretado las representaciones del “Señor del espejo humeante” (nombres, fuentes, formas, historias-mitos, cultos y fiestas).<sup>168</sup>

Sobre aquel que los nahuas denominaron Tezcatlipoca, había también otras formas de referirse a éste, ya que los nombres de los dioses eran muy diversos según las capacidades que se les atribuyesen.<sup>169</sup> En ese sentido, los nombres -y respectivos atributos- más conocidos

---

<sup>164</sup> Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 43.

<sup>165</sup> Henry B. Nicholson, “Los Principales Dioses Mesoamericanos” en *Esplendor del México Antiguo*, México, Del Valle de México, 1988, t. 1, p. 175.

<sup>166</sup> Heyden, “Tezcatlipoca...”, p. 83.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 83-94.

<sup>168</sup> Asimismo, al darse a la tarea de elaborar un estado de la cuestión -dado que se reúnen por vez primera aquellas fuentes y estudios más relevantes sobre “una de las divinidades más importantes del México precolombino”- para llenar dicho *vacío bibliográfico*, esta obra permite contrastar las múltiples reflexiones hechas acerca de dicha divinidad mesoamericana (tanto del propio historiador como de otros investigadores). Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 13.

<sup>169</sup> En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* -texto anónimo del siglo XVI publicado por Joaquín García Icazbalceta-, por ejemplo, se lee lo siguiente: “Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, para que segun en la cosa que entendían ó se les atribuyan, ansi le ponian el nombre, y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres, por razon de su lengua, y ansy se nombra por muchos nombres.” Joaquín García



fueron: *Tezcatlipoca* (“Espejo humeante”, “espejo que humea”, “espejo resplandeciente”, “El humo del espejo”<sup>170</sup>), por ser el espejo un instrumento capaz de revelar las faltas y destinos de dioses y de seres humanos;<sup>171</sup> *Titlacahuan* (“Aquel de quien somos esclavos”, “Nosotros, sus hombres”), porque revela su papel mitológico en el origen de la creación del mundo y su naturaleza frente a los hombres como “el espejo de su destino”;<sup>172</sup> *Moquequelo* (“El burlón” “el que se hace cosquillas a sí mismo o el que se burla de sí mismo”), aunque en esas “burlas” -según Olivier- estaba implícita la imposición o confirmación de un destino.<sup>173</sup> Además, en la burla o escarnecimiento que el dios hace de sí mismo, se revela también la expresión del poder que tiene para fijar su propio destino.<sup>174</sup>

*Yohualli Ehecatl* (“la Noche, el Viento”), los significados del viento nocturno se relacionaron con la invisibilidad, la hechicería, la destrucción (cósmica y terrenal) porque “él otorgaba a los hombres pero retiraba a los irrespetuosos”, la enfermedad, la muerte (castigo), y la penitencia (debido a la omnisciencia de Tezcatlipoca y su vínculo mitológico con el “pecado”);<sup>175</sup> *Telpochtli* (“el Joven”, “El del promontorio oscurecido”), se trató de un nombre que expresaba el vigor y la perpetua juventud de Tezcatlipoca, un símbolo de fuerza y vitalidad asociado con los jóvenes guerreros;<sup>176</sup> *Yaotl, Necoc Yaotl* (“Enemigo”, “Enemigo de los dos lados”), porque se trataba de un dios guerrero y su nombre hacía referencia a su papel desestabilizador -dada su propensión a crear confusión y provocar conflictos-, a su función de seductor y “proveedor de mujeres” -alusión a los privilegios de los guerreros-. Mientras que, sus nombres calendáricos fueron *Ce miquiztli* (“1 Muerte”), que era un signo ambivalente: por ser propicio para lo nefasto (como la actividad de los hechiceros o de

---

Icazbalceta, “Historia de los Mexicanos por sus pinturas” en *Anales del Museo Nacional de México*, n. 2, t. 2, 1882, p. 86.

<sup>170</sup> En el primer capítulo, “Los nombres de Tezcatlipoca”, Olivier presenta las críticas de Richard Andrews y Ross Hassig hechas a esta última acepción. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 37.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 474-475.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>173</sup> La hipótesis del autor es que, “pareciera que existiera una coincidencia entre la risa de la divinidad, su propensión a burlarse de los hombres y la revelación que hacía el dios de un destino particular”. Más adelante el autor aclara que la capacidad de “burlarse” o “engañar” no es única de Tezcatlipoca. *Ibid.*, p. 44-47.

<sup>174</sup> Dado éstas y demás facultades, otros nombres relacionados con *Moquequelo* son: *Moyocoyani* (“Señor que se piensa o se inventa a sí mismo”, “Hacedor de sí mismo”, “El que obra por sí mismo”); y *Monenequi* (“El arbitrario”, “El tirano”, “El que se hace del rogar”, “Obra como le place”). *Ibid.*, p. 41-47.

<sup>175</sup> Aunado a ello, Olivier vincula a Tezcatlipoca con Quetzalcóatl a través de los atributos inscritos en el binomio *Yohualli Ehecatl*. *Ibid.*, p. 47-52.

<sup>176</sup> Aunque otras representaciones de Tezcatlipoca pudieran ser de un anciano, ello refiere igualmente a la potencia de la juventud del dios y su capacidad para franquear las diferencias de tiempos entre los humanos y los dioses. *Ibid.*, p. 55-61.

apariciones nocturnas), pero que también estuvo vinculado con la prosperidad lunar y la determinación del destino; quienes nacieran bajo signo *ce miquiztli* no podrían ser perjudicados por otros; y *Ome acatl* (“2 Caña”), otro signo calendárico con significados de prosperidad y multiplicación de bienes; un signo vinculado a la Luna, a las *cihuateteo* y a la fiesta del Fuego Nuevo.<sup>177</sup>

## 2.2 Examen de los *tetzáhuil* y su relación con el miedo

En la cosmovisión mesoamericana se ha propuesto que coexisten dos ámbitos espacio-temporales: el sobrenatural o *anecúmeno*, excluido para todos aquellos que no fuesen seres sobrenaturales (dioses y fuerzas); y el mundano o *ecúmeno*, creado por los primeros para albergar a las “creaturas” (seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, etcétera). La comunicación entre ambos es constante por medio de “umbrales”, aunque la circulación de dioses, fuerzas y sustancias sutiles entre *ecúmeno* y *anecúmeno* sólo se permite en tiempos delimitados y por umbrales precisos. Es así, como los dioses mesoamericanos, por ser ocupantes de todos los ámbitos cósmicos, tienen la capacidad de manifestarse en el tiempo *ecuménico*.<sup>178</sup> Dichas irrupciones sobre el ámbito humano fueron denominadas por el pensamiento nahua con el término de *tetzáhuil*, un concepto que se ha traducido como “presagio”, “augurio”, “agüero”, “cosa escandalosa”, “portento”, etcétera. En ese sentido es que Miguel Pastrana señaló que, en autores como Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún y Hernando Ruiz de Alarcón, por ejemplo, hay una caracterización de los *tetzáhuil* como “algo que es asombroso, público y que, además, causa temor”; “un portento que provoca temor y además constituye un presagio o augurio”; “sentido general de algo asombroso que provoca miedo y es presagio negativo”, respectivamente.<sup>179</sup>

Sin embargo, la naturaleza del *tetzáhuil* dentro del pensamiento nahua es más compleja de asimilar. Lo primero que se debe aceptar, siguiendo la reflexión de Miguel Pastrana, es que la sola mención de los *tetzáhuil* implica en sí una creencia en los mismos, porque “presupone que es posible conocer los acontecimientos del porvenir a través de algún

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 73-86.

<sup>178</sup> López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 161-197; Alfredo López Austin, “Las señales. La palabra *tetzáhuil* y su significado cosmológico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 57, enero-junio, 2019, p. 13-29.

<sup>179</sup> Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 22.

tipo de aviso o fenómeno [...]”.<sup>180</sup> Se debe agregar que, existe una realidad fuera del dominio humano que es sagrada, divina, procedente del *anecúmeno*. Un “ámbito sobrenatural” que es capaz de comunicarse con el “ámbito mundano” por medio de distintos canales, “uno de los cuales son las señales misteriosas y ambiguas que se han dado en llamar presagios o augurios”.<sup>181</sup> Si bien estas acciones portentosas de los dioses asombraban a los hombres y les manifestaban el porvenir, se trataba de un mensaje ambiguo, oscuro, misterioso. En otras palabras, el significado de los *tetzáhuatl* se trató de un conocimiento *a posteriori*, porque “sólo después de ocurridos los hechos es posible identificar tanto los presagios como su supuesta significación”.<sup>182</sup> Para seleccionar, ordenar y explicar un *tetzáhuatl*, éste “requiere ser interpretado por personajes que tienen el conocimiento, la sensibilidad o el poder para hacerlo”.<sup>183</sup> Es por estos motivos que coincido con las siguientes definiciones de *tetzáhuatl* hechas por Miguel Pastrana y Alfredo López Austin, a saber: “[...] cierta forma de manifestación de los dioses nahuas en el ámbito de lo humano, que rompe el orden habitual y cotidiano del mundo para anunciar y provocar acontecimientos futuros generalmente de carácter negativo; por ello suelen causar temor, espanto y asombro”;<sup>184</sup> y “[...] la manifestación de una voluntad divina ya llegada al mundo, pero aún no cabalmente realizada, que puede ser percibida por los seres humanos en los efectos previos sobre otras criaturas o circunstancias que sirven como señal”.<sup>185</sup>

Otro asunto para considerar es que durante los siglos XVI y XVII, a la historiografía de tradición indígena se le caracterizó como “crédula y providencialista”.<sup>186</sup> Miguel Pastrana indicó que, en la mentalidad de los autores europeos al interpretar los *tetzáhuatl*, la existencia última de éstos sólo reflejaba la voluntad divina o la intervención demoniaca (con el permiso de Dios). Por ejemplo, en el caso de la conquista de México, los *tetzáhuatl* son como a) una obra divina: porque probaban la intervención de Dios a su favor y el carácter providencial de

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 21-25.

<sup>184</sup> Miguel Pastrana Flores, “La idea de *tetzáhuatl* en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 47, enero-junio, 2014, p. 239.

<sup>185</sup> López Austin, “Las señales...”, p. 23.

<sup>186</sup> Hay que aclarar que, dentro de la “cosmovisión medieval” de los europeos, también se creían en “presagios” que anunciaban el futuro, y en prácticas adivinatorias reveladoras del pasado y el porvenir. Guilhem Olivier, “Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la conquista de México” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 37, 2006, p. 169-192.

la conquista; y como b) una obra del Demonio: porque se demostraba la intervención diabólica en la religión indígena, y con ello el beneficio de la conquista y la evangelización.<sup>187</sup> En ese sentido, para autores como fray Bernardino de Sahagún o fray Juan de Torquemada, los *tetzáhuatl* (en su acepción de *embuste*: “la mentira con invención y artificio para engañar, enredando muchas cosas”) no eran sino engaños y mentiras promovidos por Tlilacahuan-Tezcatlipoca, es decir, eran pruebas claras de la acción demoniaca y no de las supuestas manifestaciones divinas de los dioses.<sup>188</sup>

No obstante, se debe reconocer que, en la conciencia histórica de los indígenas, la comunicación entre humanos y dioses era vital para el desarrollo de las actividades cotidianas. Dice Miguel Pastrana que: “En la cosmovisión de los pueblos indígenas, la intervención directa de lo divino en los asuntos terrenales no sólo no era inusual, sino que resultaba completamente normal y parte integral de la naturaleza misma del cosmos y su dinámica [...]”.<sup>189</sup> En ese sentido, Pastrana consideró que los investigadores que así se posicionan, marcan una diferencia con respecto a aquellas explicaciones historiográficas que rechazan la realidad de estos fenómenos por considerarlos “supersticiones”, “extravíos de la mente humana” o “invenciones de los españoles” (como adaptaciones o reinventaciones de textos clásicos grecolatinos o bíblicos).<sup>190</sup>

Sobre este señalamiento que hizo Miguel Pastrana, habría que considerar otras alternativas, aparte de las explicadas anteriormente. Tal es el caso de Jaime Echeverría García, quien consideró que los *tetzáhuatl* señalaban los límites de lo culturalmente “ordinario” para los nahuas, que “por su extrañeza, conforman otra realidad e irrumpen ocasionalmente en lo cotidiano”. Si esta alteridad significaba caos y desequilibrio, al denominar dicho fenómeno se propiciaría identificar los peligros relacionados, los estados emocionales correspondientes y los mecanismos para neutralizar o aminorar los daños. Todo ello con la intención de restaurar los principios de normalidad y equilibrio (seguridad) para la realidad social, emocional y psicológica de los seres humanos, “de tal manera que los

---

<sup>187</sup> Pastrana Flores, *Historias de...*, p. 16-17.

<sup>188</sup> Pastrana Flores, “La idea de...”, p. 243-246.

<sup>189</sup> Miguel Pastrana Flores, “Los presagios de la conquista como forma de conciencia histórica” en Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coords.), *Estudios Michoacanos*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Instituto Michoacano de Cultura, 1999, v. 8, p. 130.

<sup>190</sup> Miguel Pastrana Flores, “Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica. Una perspectiva comparada” en *Korpus 21*, v. 1, n. 1, enero-abril, 2021, p. 16-17; Pastrana Flores, *Historias de...*, p. 18-20.

hombres puedan conducirse dentro de ciertos parámetros sin mayor dificultad”.<sup>191</sup> Mientras que, Guilhem Olivier consideró que, al abordar el tema de los “presagios” es importante tomar en cuenta varios aspectos de la cosmovisión mesoamericana: concepción del tiempo, de la historia y la naturaleza de los dioses; inclusive la percepción e integración del “otro” en sus categorías indígenas propias. Puesto que, dentro del pensamiento de los antiguos nahuas, estos “presagios” -como anuncios de “sucesos inéditos y extraordinarios”- se insertaron en la noción de alternancia de los poderes divinos y humanos en que se articulaban los procesos temporales cíclicos.<sup>192</sup>

En resumen, el miedo a los *tetzáhuítl* no fue por tratarse de hombres y mujeres supersticiosos o primitivos, sino porque la manifestación de los dioses “[...] rompe el orden habitual y cotidiano del mundo [...]”,<sup>193</sup> y porque generalmente suelen “anunciar y provocar acontecimientos futuros generalmente de carácter negativo”. Y si bien, dichos anuncios podrían ser de futuras situaciones de crisis y cambios políticos de gran trascendencia,<sup>194</sup> ocurrían “[...] de igual manera en el transcurso del ciclo de vida de los más humildes macehuales”.<sup>195</sup>

### 2.3 Los “fantasmas de Tezcatlipoca” en el Libro V de la *Historia general* de Sahagún

La *Historia general de las cosas de Nueva España*,<sup>196</sup> fue escrita por fray Bernardino de Sahagún entre 1558 y 1577.<sup>197</sup> Fruto de casi veinte años de esfuerzos del fraile franciscano,

---

<sup>191</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 419.

<sup>192</sup> Guilhem Olivier, “Controlar el futuro e integrar al otro: los presagios de la conquista de México” en Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan (coords.), *Tetzáhuítl. Los presagios de la Conquista de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019, p. 43-106.

<sup>193</sup> Pastrana Flores, “La idea de...”, p. 239.

<sup>194</sup> Pastrana Flores, *Historias de...*, p. 26; Olivier, “Indios y españoles...”, p. 170.

<sup>195</sup> Pastrana Flores, “La idea de...”, p. 239.

<sup>196</sup> A este manuscrito se le llama *Códice Florentino* porque se resguarda en Florencia, Italia. Asimismo, José Rubén Romero Galván explicó que, la obra que conocemos como la *Historia general de las cosas de Nueva España* es sólo la parte en español -y con variantes a lo escrito en náhuatl- del anterior. José Rubén Romero Galván, “Fray Bernardino de Sahagún y la Historia General de las cosas de Nueva España” en Miguel León Portilla, *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 36.

<sup>197</sup> Es importante señalar que, a pesar de que hay un convencimiento de que el título es *Historia general...*, otros más la llaman *Historia universal...*; el primero lo retomó Carlos María de Bustamante de Francisco Javier Clavijero quien así lo nombró, mientras que el segundo procede del título anotado en el *Códice Tolosa*. No obstante, como bien aclaró María José García Quintana, Bernardino de Sahagún no le puso ninguno de estos títulos. María José García Quintana, “Historia de una Historia. Las ediciones de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 29, 1999, p. 163-164, 170-171.

sus colaboradores e informantes indígenas, esta obra -escrita en náhuatl y español- reúne las creencias, costumbres, tradiciones y conocimientos de los antiguos nahuas de Texcoco, Tlatelolco y México principalmente. Por ofrecer el panorama “más general” y “más profundo” de la vida prehispánica, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin la consideraron como “la fuente máxima para el estudio de los antiguos nahuas”.<sup>198</sup>

Aunque la obra completa está compuesta por doce libros que tratan asuntos relacionados con los ámbitos divinos, humanos y naturales, hay que centrarse en el Libro V, “Que trata de los agüeros y prenósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras”.<sup>199</sup> Al tratar el Libro V de los agüeros (o augurios)<sup>200</sup> y abusiones que los antiguos nahuas daban a situaciones que involucraban animales como búhos, conejos o insectos, fue porque Sahagún quiso probar que en los indígenas, así como en todo ser humano, prevalecía un “apetito de más saber” -por medios ilícitos y prohibidos- sobre “las cosas futuras y las cosas secretas”.<sup>201</sup> Además, fray Bernardino de Sahagún explicó que, si las “supresticiones idolátricas y agüeros y abusiones” son una enfermedad, los predicadores y confesores son como “médicos de las ánimas” y por eso tienen que conocer los “pecados de la idolatría”, para así curar estas “enfermedades espirituales”.<sup>202</sup>

Tomando en cuenta el carácter práctico de esta obra como instrumento de conversión, se revela la importancia que Sahagún prestó a “muchos de los agüeros que estos naturales usaban” -incluidas también “diversas maneras de estantiguas<sup>203</sup> que de noche los aparecían”.<sup>204</sup> Con base en ello, podemos describir las características principales de las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca, también conocidas como “fantasmas” o “ilusiones”,<sup>205</sup> tomando en cuenta, cabe aclararlo, tanto el contenido en náhuatl y en español de la obra

---

<sup>198</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 19-20.

<sup>199</sup> *Ibid.*, v. 1, p. 285.

<sup>200</sup> Para López Austin un *augurio* es “una señal que pueda revelar a los seres humanos el conocimiento de una determinación divina ocurrida, pero aún no realizada”. López Austin, “Las señales...”, p. 15.

<sup>201</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 285.

<sup>202</sup> *Ibid.*, v. 1, p. 31.

<sup>203</sup> Visión, phantasma que se ofrece a la vista, causando pavor y espanto. DHLE, s.f. “estantigua”, consultado el 5 de noviembre de 2021, <https://apps2.rae.es/dtSearch/dtisapi6.dll?cmd=getdoc&DocId=10584&Index=C%3a%5cinetpub%5cwwwroo%5cDA%5fINDEX&HitCount=1&hits=1+&mc=0&SearchForm=%2fDA%5fform%2ehtml>.

<sup>204</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 285.

<sup>205</sup> Siguiendo la exhortación de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin de que: “Es necesario considerar el *Códice Florentino* como una unidad de dos partes que se complementan recíprocamente”.

de Sahagún, principalmente. Aunque suele referirme, dado el uso común aceptado, a la *Historia general* de Sahagún como una sola fuente, aquí debe quedar claro un asunto de suma importancia para evitar confusiones: al hablar del texto en náhuatl deberá entenderse como las traducciones hechas a partir del *Códice Florentino*. Mientras que, al referirme al texto en español aludo a la *Historia general de las cosas de Nueva España*, o sea, a la columna en español del *Códice Florentino*. En ambos casos he procurado diferenciarlos.<sup>206</sup>

### 2.3.1 *Yohualtepuztli*. Nombre, características, comportamiento y significado

En el capítulo III de Libro V se trata “del agüero que tomaban cuando oían de noche algunos golpes, como de quien está cortando madera”, su nombre era *yohualtepuztli* y significaba “hacha nocturna”.<sup>207</sup> Otras formas de escribirlo fueron:<sup>208</sup> *yualtepuztli* (Garibay), *yoaltepuztli* (López Austin), *ioaltepuztli* (Sahagún), *Iohualtepocchtli* (Serna).<sup>209</sup> Según Alfredo López Austin, *yohualtepuztli* significaría “cobre nocturno”, que resultaría de la conjunción: *yohualli* “noche” y *tepuztli* “cobre o hierro”;<sup>210</sup> López Austin aclaró que,

---

Complementaré -y también contrastaré- la descripción de estas apariciones nocturnas con la traducción al español de Alfredo López Austin. Aun así referiré la edición al inglés hecha por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble -cuya traducción se encuentra en el anexo del presente trabajo- en caso de ser necesario para futuros contrastes. Por último, el artículo “La traducción de Sahagún del del Libro V del *Códice Florentino*” de María José García Quintana fue clave en el análisis de los “fantasmas” o “ilusiones” de Tezcatlipoca descritos tanto en la versión en español como en náhuatl. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 24; López Austin, *Augurios...*; García Quintana, “La traducción del...

<sup>206</sup> Cfr. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 24; Romero Galván, “Fray Bernardino...”, p. 36.

<sup>207</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 289.

<sup>208</sup> Thelma D. Sullivan explicó que, a) en la adaptación del náhuatl al alfabeto castellano la letra *i* se representó con *i*, *j*, y -siendo frecuentes dos variantes en la misma palabra-; b) en las modificaciones ortográficas frecuentes, al seguir una vocal a otra, una de ellas se pierde; c) y que también hubo defectos y variantes ortográficos -desde el siglo XVI hasta la actualidad- con respecto al “saltillo” (que se representó con *h*, *’*, *^*). Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, p. 22-25.

<sup>209</sup> Aunque seguiré utilizando el nombre de *yohualtepuztli*, según lo escribieron Josefina García Quintana y Alfredo López Austin en su edición de la *Historia general* (edición que estaré citando a lo largo de todo el trabajo), considero que los demás nombres no son erróneos sino variantes del anterior. Sahagún, *Historia general...* [Porrúa], p. 263-264; López Austin, “El hacha...”; World Digital Library, “General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex”, U.S. Library of Congress / UNESCO, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/682/> (consultada el 9 de noviembre de 2021); Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpacion de ellas” en *Anales del Museo Nacional de México*, t. 6, 1900, p. 378.

<sup>210</sup> GDN, r.n. “yohualli” / “tepuztli”, consultado el 9 de noviembre de 2021, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=yohualli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>; <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=tepuztli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50>.

*yohualtepuzcauhxexeloni* sería la traducción precisa de “hacha nocturna”, aunque respetó cómo la tradujo Sahagún.<sup>211</sup>

En la versión al náhuatl de la obra de Sahagún se describe que, el *yohualtepuztli* “[...] era como un hombre con el cuello cortado, con el cuello incompleto, con el cuello dañado, y el pecho abierto, la entraña partida. Y dicen que lo que sonaba era su pecho, como si se juntaran [sus bordes], como si cerrara constantemente su abertura, como si se cerrara constantemente una cosa contra otra, como si castañeteara” (*yuhquin tlacatl quechcotonqui, quechcotocitic, quechtepultic, ihuan elchiquiuhltapanqui, ellapanqui. In yuh conittoa, quilmach yehuatl in caquizti, ielchiquiuh, yuhquin onmonanamiqui, onmocacamapiqui, ommopipiqui, onchachacuani*)<sup>212</sup> (Imagen 1a). Asimismo, cuando de noche se escuchaba “como que golpeaban con un objeto metálico, como si rajaran maderos: decían que era el hacha nocturna” (*in yuhqui aca tlateputzmihuia, in yuhqui cuauhxeoaya; in quitoaya, yoaltepuztli*).<sup>213</sup>

También se explica que, con sus ruidos de “como si cortara madera”, el *yohualtepuztli* “iba a espantar a la gente, a hacerla desmayar”. No obstante, quien “había padecido trabajos, si conocía su corazón, si no era asustadizo, si era un mancebo con fortuna” (*in mihihuintia, in iyollo quimati, in amo momauhtiani, in tonallapalihui*),<sup>214</sup> no huía al escuchar estos ruidos, sino que buscaba averiguar su origen. Luego de perseguirlo hasta el cansancio, el hombre - que podría ser un “sacerdote” (*tlamacazqui*) o un “guerrero animoso” (*yaotlahueliloc*)-, le buscaba el corazón entre la apertura del pecho y se lo apretaba fuertemente para pedirle alguna “merced” -riqueza, poder o virilidad-. Si bien el *yohualtepuztli* podría dárselos, también le podía conceder pobreza y miseria: “quizá el palo para labrar la tierra, el mecapal” (*azo huictli, azo mecapalli*),<sup>215</sup> es decir, no siempre una recompensa, pero sí un merecimiento. El *yohualtepuztli* igualmente le respondía: “Amigo nuestro, colibrí, enemigo,<sup>216</sup> ¿qué me

---

<sup>211</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 29.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 28-31.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>216</sup> Quizás al llamarlo “Amigo mío” (*tocniuhitze*), como he descrito más arriba, el *yohualtepuztli* tratase de generar cercanía con su captor, ya que esa palabra también significa “hermano nuestro, hermana nuestra”. Ahora bien, al usar el apelativo de “enemigo” (*yaotle*), Alfredo López Austin explicó que se trataría de un adjetivo correlativo que el dios Tezcatlipoca usaba para dirigirse a los hombres, pues *Yaotl* (“Enemigo”) era otro de sus nombres, que por cierto también analizó Guilhem Olivier. En ese sentido, llamarlo “colibrí” podría hacer referencia a Huitzilopochtli (“Colibrí de la izquierda”), un dios con atributos bélicos al igual que Tezcatlipoca; como otra muestra de su proximidad ambos eran protagonistas en la fiesta de Tóxcatl -dedicada al segundo-,



dices? ¿qué deseas de mí? Déjame. Yo te daré lo que quieras” (*Tocniuhtze, huitzitle, yaotle, ¿tle tinechilhuia?, ¿tle tinechnequilia? Xinechahua. Nimitzmacaz in tlein ticnequi*).<sup>217</sup> Y aunque el *yohualtepuztli* lo llamaba por su nombre -como demostración de omnisciencia para intimidar-, su captor lo soltaba únicamente al recibir tres o cuatro espinas como recompensa.<sup>218</sup>

Había otras ocasiones en que los hombres no forcejeaban con el *yohualtepuztli* ni tampoco lo obligaban a hablar, porque sólo le robaban el corazón y echaban a huir del lugar, luego lo envolvían con “papeles de ofrenda” y lo escondían. Después, cuando estaba por amanecer, la persona lo sacaba para conocer “si había sido bueno y recto” o, todo lo contrario: “sólo miseria y pobreza había alcanzado”; ya sea que hallaran plumas y espinas de maguey (una o dos) o sólo carbón y andrajos, respectivamente. Por último, aquel “[...] que no fuese un mancebo con destino favorable, sin base, sin fundamento, un hombre cobarde” (*amo cenca tonallapalihui, in amo itzin, amo itzitzin, in mauhcatlacatl*),<sup>219</sup> se “amortecía” frente al *yohualtepuztli* -sin que lo viera, sólo por haberlo escuchado- y abandonaba el lugar estremeciéndose, porque “no podía perseguirlo, se fatigaba, se cansaba, se le amortecían las carnes” (*amo huel quitoca, zan onciammiqui, onmociauhcanequi, mimiqui in inacayo*).<sup>220</sup> Tampoco podía caminar ni correr y se echaba mejor en el suelo. “Sólo pensaba que tenía el agujero del hacha nocturna, que por algún tiempo lo escarnecería, lo espantaría con la enfermedad, con la muerte, con que le daría miseria, esclavitud, culpa por haberla encontrado” (*Ic quimati in zan oquitetzahui yoaltepuztli, zan ica onmocacayauh, ica ommahuilti, azo cocoliztli, miquiliztli, anozo icnoyotl, tlacuyutl, tlatlaculli, in oquimacac, inic oquimotlac*).<sup>221</sup>

---

por ejemplo. Otra posibilidad sería que, se refiriera a los guerreros y cautivos que, muertos en combate o sacrificio, se convertían en “zinzones” después de cuatro años, es decir, colibríes por la descripción que también hizo Sahagún en el Libro XI sobre estas aves. GDN, s. pos. “tocniuht”, consultado el 11 de febrero de 2023, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=tocniuht&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>; López Austin, *Augurios...*, p. 31; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 61-64, 402-406; Sahagún, *Historia general...*, v. 1, 3, p. 222-223, 1005.

<sup>217</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 30-31.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 32-33.

<sup>220</sup> *Ibidem*.

<sup>221</sup> *Ibidem*. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*, traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe / Salt Lake City, School of American Research / University of Utah, 1950-1982, v. 5-6, p. 157-159.

Ahora bien, el texto en español menciona que el *yohualtezpuztli* tenía la forma de un hombre sin cabeza, “cortado el pescuezo como un tronco”, y que su pecho abierto era como “portecilla” que se abría y se cerraba dando golpes que se oían a lo lejos. Este “agüero” empezaba “al primer sueño de la noche, cuando todos duermen profundamente y ningún ruido de gente suena”, sólo lo escuchaban los *tlamacazque* (sacerdotes) que, estando en las cumbres de los montes cercanos, solían hacer ofrendas y penitencias de madrugada.<sup>222</sup>

El “hacha nocturna” solía comportarse diferente según se fuese un “hombre animoso y esforzado” o un “hombre de poco ánimo y cobarde”. De los primeros, aquellos que se encontraran con este “bulto de persona”, solían perseguirlo con gran esfuerzo hasta tratar de capturarlo, y después de que ambos “corrían” un buen rato, este “bulto de persona” fingía cansarse para esperar a su perseguidor, luego cambiaba a la forma de hombre decapitado con el pecho abierto. Quien lo perseguía, que podría ser un “soldado valiente” o “sátrapa del templo animoso”, al alcanzarlo y contemplarlo, enseguida le buscaban el corazón entre la abertura del pecho. Fuertemente le apretaba su corazón al *yohualtepuztli* y le exigía alguna “merced”, riqueza, valentía o esfuerzo para capturar oponentes en la guerra.<sup>223</sup>

Otra acción ya referida, que parece ser de conocimiento popular, porque “así es el dicho, la plática constante”, fue sólo arrancar el corazón del *yohualtepuztli*. Sin decir nada, ni obligarlo a hablar tampoco, únicamente huían con el corazón para envolverlo con paños y esconderlo hasta el amanecer. Bien podría venirle “buenaventura y prosperidad” si es que encontraba plumas o espinas de maguey; pero también podría tratarse de “malaventura y miseria”, descubriendo carbones, andrajos o pedazos de manta rotos y sucios. Finalmente, en el caso del “hombre de poco ánimo y cobarde”, no lo perseguía para tratar de alcanzarlo, sino que “temblaba de temor y cortábase de miedo”, y arrastrándose por el suelo por no poder correr ni caminar, sólo pensaba en la desgracia que le vendría a causa del *yohualtepuztli*: “Comenzaba luego a temer que le había de venir enfermedad o muerte o alguna desventura de pobreza y trabajos por razón de aquel mal agüero”.<sup>224</sup>

Complementemos la descripción del *yohualtepuztli* a partir de las obras de fray Juan de Torquemada y Jacinto de la Serna. En el caso de Torquemada, éste escribió que: “Algunos que lo vieron, dijeron que era como un gigante alto y muy corpulento y descabezado y que

---

<sup>222</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 289-290.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

llevaba la cabeza en la mano, como quien lleva un sombrero, y dicen que tenía abierto el pecho y era de grandes y largas uñas, como suelen pintar al demonio, y decían que en resollando se le abría el pecho y en acabando de tomar huelgo se le cerraba. y entonces era cuando sonaba aquel grande y temeroso golpe [...]”.<sup>225</sup> Puede agregarse que Torquemada refiere la amenaza de grandes males que hacía el *yohualtepuztli* a su captor cuando forcejeaban: “déjame fulano, muchas veces repetía esta fuerza que le hacía y le pedía que lo dejase, y amenazábale con lo contrario, diciéndole que si no lo dejaba le echaría una maldición, por lo cual le viniesen grandes males”.<sup>226</sup> Estando próximo el amanecer le decía: “déjame, déjame fulano, que me quiero ir, porque ya es el alba”. Le ofrecía entonces riquezas y fuerzas invencibles para que lo soltase: “[...] pide lo que quieres que todo lo alcanzarás, porque si a mí me has vencido, ¿qué no vencerás?”.<sup>227</sup>

Asimismo, en el caso de Jacinto de la Serna, se describió un tercer tipo de comportamiento, que no era ni “valiente” ni “miedoso”, sino más bien violento. Se trataba de una persona “simple”, que no enfrentaba al *yohualtepuztli* para obtener beneficios, ni tampoco huía de miedo. No obstante, su actuar violento al escupirle, únicamente provocaba consecuencias desafortunadas. Dijo Jacinto de la Serna: “Y si el que esta fantasma encontraba era simple, y no le pedía mercedes, sino que la escupia (á esta, ó á otras, que diré) haziendo poco caso de ella, le venian grandes desdichas de muerte, y otras cosas”.<sup>228</sup>

Considero que hay algunas ideas por reflexionar sobre el significado en torno al *yohualtepuztli*. A) Sobre su nombre. Aunque López Austin hizo la corrección de “hacha nocturna” por *yohualtepuzcauhxexeloni*, pienso que la noción de *yohualtepuztli* como “cobre nocturno” también tiene sentido. Por ejemplo, en el artículo “La moneda de cobre en las sociedades mesoamericanas”, Emmanuel Márquez Lorenzo repasó la utilidad práctica del hacha elaborada de cobre en actividades relacionadas con la madera -y también con la guerra- y que aparecen ilustradas en el *Códice Florentino*. Estas hachas de cobre eran de distinto valor por el uso ritual y ornamental de aquellas hechas con oro (éstas incluso se exigían como

---

<sup>225</sup> Juan de Torquemada, *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 mesma tierra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, v. 4, p. 372.

<sup>226</sup> *Ibid.*, v. 4, p. 372-373.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> Serna, “Manual de...”, p. 378.

tributo)<sup>229</sup> (Imagen 1b). Entonces, si las hachas de cobre eran usadas para cortar la madera, se relacionarían con el nombre de *yohualteputzli* puesto que, “de lo que era conocido como augurio cuando en la noche alguno oía como que golpeaban con un objeto metálico, como si rajaran maderos: decían que era el hacha nocturna” (*in tetzammachoya: in icuac yohualtica quicaquia in yuhqui aca tlateputzmihua, in yuhqui cuauhxeoaya; in quitoaya, yoahteputzli*).<sup>230</sup>

Claro que, el uso del cobre también tuvo una importancia ritual vinculada a ofrendas y dioses, por ejemplo. En las ofrendas del Templo Mayor, Leonardo López Luján destacó la presencia de este metal -sobre todo en forma de cascabeles- junto con animales marinos (erizos, conchas, caracoles, corales,) y piedras, razón que lo llevó a relacionarlas con Tlalocan.<sup>231</sup> De hecho, al hablar del significado de estos objetos, Alfredo López Austin refirió que se concebían de naturaleza fría y húmeda propia del inframundo.<sup>232</sup> Asimismo, el cobre estaba asociado con divinidades como Tlantepuzilama (“La vieja con dientes de metal [o de cobre]”, “Vieja de metal dentada [o con dientes]”), una diosa que Guilhem Olivier asoció con Tlaltecuhltli y con Itzpapálotl, esta última por cierto, con fuertes vínculos con Tezcatlipoca.<sup>233</sup> Otro caso sería Ometochtli, un dios cuya representación López Austin y López Luján llamaron “excepcional” por llevar un hacha de cobre en vez de piedra como los demás dioses del pulque, aspecto que aludiría a su advocación como Tepoztécatl.<sup>234</sup>

---

<sup>229</sup> Además, el autor propuso que la noción de *teputzli* remite al hacha en sí misma, y que la desvalorización entre ambas se dio por la suposición de los europeos de que todos estos objetos eran de “cobre”. El prejuicio de los españoles era la falta de conocimiento en los indígenas en el manejo del oro, siendo la acepción de “cobre” como un “fraude o engaño” del oro. Emmanuel Márquez Lorenzo, “La moneda de cobre en las sociedades mesoamericanas” en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 66, 2021, p. 96-111.

<sup>230</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 28-29.

<sup>231</sup> Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 242.

<sup>232</sup> López Austin, *Los mitos del...*, p. 347.

<sup>233</sup> Guilhem Olivier, “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 36, 2005, p. 245-271; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 195-228, 422-423.

<sup>234</sup> Además, refirieron un mito de origen mixteco dónde un hacha de cobre tiene la función de sostener el cielo. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado- Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009, p. 97-98, 364. Cfr. Gordon Brotherston, “Las cuatro vidas de Tepoztécatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 25, 1995, p. 185-205.

B) Sobre su forma. Sin ahondar en las significaciones del sacrificio humano,<sup>235</sup> una de las principales muertes rituales fue la extracción del corazón y posterior decapitación.<sup>236</sup> Según la evidencia arqueológica de los restos óseos, en la extracción de corazón se presentan marcas de corte sobre las costillas y el esternón. Por otro lado, sobre la decapitación -que solía practicarse después de la muerte del individuo sacrificado-<sup>237</sup> hay marcas de cortes sobre las vértebras cervicales.<sup>238</sup> Es curioso que, algo similar ocurría con el *ixiptla* de Tezcatlipoca durante *Tóxcatl*, fiesta principal de esta deidad: el sujeto que era seleccionado anualmente para encarnar al dios en sí mismo (que pudiera tratarse de un cautivo de guerra o un esclavo de origen noble, según la “disponibilidad”), se sacrificaba voluntariamente para extraerle el corazón, después de muerto lo bajaban cuidadosamente para cortarle la cabeza y colocarla en el *tzompantli* (Imagen 1c; 1d).<sup>239</sup> No obstante, no puedo afirmar que la forma que adopta el *yohualtepuztli* sea únicamente la del *ixiptla* de *Tóxcatl*, ya que la extracción de corazones y decapitación, en realidad era una práctica común del sacrificio humano.<sup>240</sup>

---

<sup>235</sup> Pero, si existe un interés por el análisis y significado del sacrificio humano véase Michel Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 477 p.; Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 331 p.

<sup>236</sup> Michel Graulich, “El sacrificio humano en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, n. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 16-21; Yólotl González Torres, “El sacrificio humano entre los mexicas” en *Arqueología Mexicana*, n. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 40-43.

<sup>237</sup> Al estudiar la decapitación en el Templo Mayor de Tenochtitlan, Ximena Chávez Balderas propuso que la decapitación –“la separación de la cabeza por desarticulación”-debe ser entendida como un tratamiento post mórtem (y en algunos casos perimórtem, sin que sea la causa de muerte), ya que la naturaleza de los instrumentos empleados (cuchillos, hachas, lascas o navajillas) no permitiría la desarticulación que provocara el deceso, sino la asfixia o el desangramiento. Según la autora, “decapitar” no significa “degollar”, pues al degollar para sacar la sangre de la víctima no era necesario separar la cabeza. Ximena Chávez Balderas, “Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan: estudio tafonómico” en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 315-341.

<sup>238</sup> Jorge Arturo Talavera González y Juan Martín Rojas Chávez, “Evidencias de sacrificio humano en restos óseos” en *Arqueología Mexicana*, n. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 30-34.

<sup>239</sup> En el sexto capítulo de su libro, Guilhem Olivier analizó la fiesta de *Tóxcatl*, sus personajes y significado mítico ritual. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 341-409.

<sup>240</sup> Como explicó Yólotl González Torres, el sacrificio por extracción de corazón, asociado con los guerrero por cierto, adquirió tal relevancia que “casi todas terminaban con la muerte por extracción del corazón”. El *tlacamictiliztli* (“muerte ritual de un ser humano”) por extracción de corazón lo explica enseguida, destacando el tipo de cortes y el uso de objetos rituales (como el *quauhxicalli* o “vasija del águila” para depositar los corazones y la sangre). Al respecto, Michel Graulich, después de describir el sacrificio por extracción de corazón, explicó que el corazón no sólo tenía connotaciones de conciencia, entendimiento y memoria, también de vida, energía y vitalidad, y por esto era considerado -junto con la sangre- como el alimento por excelencia para alimentar a Sol y a la Tierra, y en general a los dioses; además apuntó que, independientemente del fin último de las cabezas -uso ritual, “trofeo” o alimento-, éstas eran cortadas después del ritual siempre y cuando no se tratase de una ejecución o un ritual específico. González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 119, 123-129; Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 354-360, 383-385, 391-393.

Hay que hablar sobre la importancia del corazón, ya que quien se enfrentaba al *yohualtepuztli* solía tomarlo para exigirles algunas espinas y otros merecimientos en señal de que su futuro será benéfico. Igualmente, aquel que le arrancaba el corazón y después lo envolvía, es porque quería conocer si su futuro iba a ser favorable o desfavorable dependiendo de los objetos que hallase al día siguiente.<sup>241</sup> Al hablar sobre los significados del corazón, Miguel León Portilla lo consideró como la “fuerza vital por excelencia” luego de analizar su relevancia en la literatura, la medicina y los rituales. En los sacrificios humanos, el corazón y a la sangre (*chalchíuhatl* “agua preciosa”) “se conciben inextricablemente ligados a la vida”; al ofrendarlo a los dioses retribuían el sacrificio que éstos habían hecho para crearlos y al mundo entero.<sup>242</sup> Asimismo, Alfredo López Austin apuntó que el corazón era concebido como un centro vital y como un órgano de la conciencia, ya que ahí se concentraba la entidad anímica del *teyolía* —ésta se analizará en el siguiente capítulo—.<sup>243</sup> Según López Austin, al ofrecerle a los dioses los corazones y la sangre (así como fuego, copal, codornices, etc.), la humanidad cumplía con el intercambio que éstos exigían después de haberles propiciado las condiciones y los recursos necesarios para su supervivencia; en náhuatl el sacrificio a los dioses se denominaba *nextlahuaiztli* (“acción de pago”).<sup>244</sup>

C) Sobre su comportamiento. Podemos señalar seis momentos que definen el comportamiento del “hombre animoso y esforzado”: *averiguación* (seguir los sonidos para dar con el *yohualtepuztli*); *persecución* (esforzarse para cansarlo y capturarlo); *confrontación* (sujetar al *yohualtepuztli* por el corazón mientras éste forcejeaba por liberarse); *comunicación* (hablarle directamente para exigir “merced” mientras el *yohualtepuztli* replicaba y amenazaba); *negociación* (acercándose el amanecer, recibir cualquier cantidad de

---

<sup>241</sup> *Vid. supra.*

<sup>242</sup> Miguel León Portilla, “Significados del corazón en el México prehispánico” en *Archivos de Cardiología de México*, v. 74, 2004, p. 102-103.

<sup>243</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 187, 252-257.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

espinas);<sup>245</sup> y *merecimiento* (aquí el *yohualtepuztli* podría dar recompensas u otorgar castigos).<sup>246</sup>

Ahora bien, en el caso de quienes sólo tomaban su corazón para salir huyendo, luego envolverlo (y esconderlo) y esperar hasta la mañana, el resultado es ambivalente: podría ser benéfico (si aparecían plumas, flores, algodones o espinas de maguey) o perjudicial (en caso de aparecer carbón, andrajos y mantas rotas y sucias). En ambos casos, señaló López Austin, la revelación del futuro (bueno o malo) iba en concordancia con la conducta que había seguido el sujeto. Asimismo, explicó que los designios del *yohualtepuztli* se manifestaban de forma simbólica: las espinas de maguey son un objeto preciado mientras que el carbón y los andrajos son señal de menosprecio y desgracia.<sup>247</sup> En los últimos dos casos, de aquellos que actuasen con miedo o con violencia, para ambos comportamientos el *yohualtepuztli* disponía desdichas relacionadas con pobreza, “esclavitud”, enfermedad o muerte. Porque al lograr provocar miedo mediante sus sonidos o por encontrárselo de frente, se cumplía el significado del *yohualtepuztli* como “agüero”, “mal agüero” o “malos pronosticos”.<sup>248</sup>

### 2.3.2 *Tlacanexquimilli*. Nombre, características, comportamiento y significado

En el Libro V de la *Historia general* de Sahagún hay otro apartado “que trata de unas fantasmas que aparecen de noche, que llaman tlacanexquimilli”.<sup>249</sup> Su nombre, según el texto en náhuatl, significaría “envoltorio humano de cenizas”.<sup>250</sup> Aunque, en la *Monarquía Indiana*

---

<sup>245</sup> Dijo Sahagún: “Estas espinas eran señal que sería próspero en la guerra y tomaría tantos captivos cuantas espinas recibió, y que sería próspero y reverenciado en este mundo, con riquezas y honras y insignias de valiente hombre”. También se haría merecedor de flores, tabaco, riquezas, mantas, bezotes largos y colgajos de plumas; sobre los últimos dos, explica López Austin que eran insignias de los guerreros y señal de jerarquía superior. Sobre las espinas, Guilhem Olivier también apuntó que estos “instrumentos de autosacrificio” simbolizaban, junto a las flechas, la toma de cautivos de guerrero para el sacrificio o su muerte en el campo de batalla; asociadas además con el *tlaquimilolli* (“bulto sagrado”) de dioses guerreros como Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y Mixcóatl. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 290; López Austin, *Augurios...*, p. 31; Guilhem Olivier, “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico” en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 407-424.

<sup>246</sup> Como recompensas serían la riqueza, el poder (para capturar enemigos) y la virilidad; como castigos quizá la pobreza, “quizá el palo para labrar la tierra, el mecapal”. Esto último es un difrasismo *huictli, mecapalli* (“palo de labranza, mecapal”) y significa miseria por la condición del hombre que se contrata para labrar tierra ajena o para cargar bultos (el mecapal es el instrumento para cargarlos). López Austin, *Augurios...*, p. 21, 31.

<sup>247</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 177.

<sup>248</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 290; López Austin, *Augurios...*, p. 33; Serna, “Manual de...”, p. 378.

<sup>249</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 293.

<sup>250</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 53.

hay una variante: “tlacanexquimilli, que quiere decir hombre amortajado”,<sup>251</sup> mientras que, Jacinto de la Serna refiere “vn emboltorio ceniziento”<sup>252</sup> que llamaban “*Tlacanechquimilli*”.<sup>253</sup> En el texto en náhuatl de Sahagún, el *tlacanexquimilli* era un “augurio de la gente”, ya que: “Quien lo veía agoraba que ya moriría, quizá en la guerra, o quizá sólo moriría en su tierra, o quizá le sucedería algo malo que le vendría encima” (*In aquin quittaya, ic quitetzanhuia, in ye miquiz, azo yaoc, anozo zan talmiquiz, anoce itla, amo cualli, ye quimonamictiz, ipan huetziz*).<sup>254</sup> Por eso, “Quien no era de corazón endurecido, no era animoso, sólo un cobarde, si se le aparecía, sólo echaba a huir de él, huía” (*In aquin amo yollochicahuac, in amo yollotlapalihui, in zan mauhcatlacatl, intla oquimottiti, zan ixpampa yehua, motlaloa*).<sup>255</sup> En otras palabras, ocurría que estas personas se asustaban demasiado y por esa razón pensaban que, por haber visto al *tlacanexquimilli*, morirían rápidamente o que algo malo les sucedería.<sup>256</sup>

Sin embargo, aquel que era un hombre “animoso”, salía por las noches a buscar al *tlacanexquimilli* hasta lograr capturarlo y pedirle “su dádiva, su don, espinas”. Dice el texto en náhuatl: “Y quien era bien animoso, quien se renombraba atrevido en la guerra, así se preparaba a sí mismo, se ataviaba, se aderezaba” (*Auh in aquin huel yollotlapalihui, in motenehua yaotlahueliloc, ic momania, ic muchichihua, ic mocencahua*).<sup>257</sup> Al estar forcejeando con el *tlacanexquimilli* también le increpaba: “¿Quién eres tú, bellaco? Háblame; no dejes de hablar, que ya te aprehendí; no te dejaré” (*¿Ac tehuatl in, nocne? Xinechnotza; amommaca titlatoz, ca onimitzan; amo nimitzcahuaz*).<sup>258</sup> Pero, cuando el *tlacanexquimilli* se percataba de que pronto amanecería, éste le respondía: “Déjame, que me dañes ya. Te daré lo que quiera tu corazón” (*Xinechahua, ye tinechitlacoa. Tlein quinequi moyollo nimitzmacaz*).<sup>259</sup> Decididos ambos a negociar se establecía el siguiente diálogo:

"¿Tlein tinechmacaz?," quilhuia.

"¿Qué me darás?," le decía.

<sup>251</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 372.

<sup>252</sup> Serna, “Manual de...”, p. 379.

<sup>253</sup> Al respecto de la forma diferente de escribir el mismo nombre, consideremos que el sonido “ch” corresponde a la *ch* castellana, y la “sh” se representa por *x*; la primera es una consonante africada y la otra fricativa. Sullivan, *Compendio de...*, p. 19-20.

<sup>254</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 52-53.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> *Ibidem*.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 54-55.



"*Izca nimitzmaca, ce huitzli.*"

"He aquí que te doy una espina."

"*Amo nicia; amo niccelia.*"

"No acepto; no la recibo."

"*¿Tle nicchihuaz?*" *Ume, ei, nahui quimaca.*

"¿Qué haré?" Dos, tres, cuatro le da.<sup>260</sup>

A pesar del ofrecimiento del *tlacanexquimilli*, la persona que lo tenía sujetado evitaba soltarlo hasta que se le diera satisfacción de lo que pedía. Entonces el *tlacanexquimilli* le decía: "Todo te doy: riqueza; serás glorioso en la tierra" (*Muchi nimitzmaca, in necuiltonolli; titlamahuizoz in tlalticpac*).<sup>261</sup> Al final el captor lo liberaba, ya "que en verdad encontró lo que buscaba su corazón, por lo que anduvo suspirando, por lo que anduvo afligido, etcétera" (*ca nel oconittac in quitemoa iyollo, inic oelciciuhtinenca, onentlarhattinenca, etc.*).<sup>262</sup>

El texto en español aclara que el *tlacanexquimilli* no tiene ni pies ni cabeza, sólo andaba rodando por los suelos y dando gemidos ("como enfermo"). Lo consideraban como "mal agüero", porque "concebían en su pecho opinión o certidumbre que habían de morir en la guerra, o en breve de su enfermedad, o que algún infortunio les había de venir en breve".<sup>263</sup> Puesto que, si el *tlacanexquimilli* se le aparecía a "gente baxa y medrosa", éstos huían (y perdían el "espíritu") por el miedo que tenían, sabiendo que pronto irían a morir o que algún desastre les ocurriría (Imagen 2a).<sup>264</sup>

Por el contrario, si se trataba de un "hombre animoso y valiente", como los "soldados viejos" que siempre andaban con inquietud de noche, éste salía a las calles y caminos con la intención de encontrarse con el *tlacanexquimilli*, "para alcanzar della alguna ventura o alguna buena fortuna, o algunas espinas de maguey, que son señal desto".<sup>265</sup> Cuando lo encontraban, forcejeaban con él para sujetarlo y hacerlo hablar diciéndole: "¿Quién eres tú? Háblame. Mira que no dexas de hablar, que ya te tengo asida, y no te tengo de dexar".<sup>266</sup> Cerca del amanecer el *tlacanexquimilli* por fin hablaba con su captor. La conversación entre ambos fue: "[*tlacanexquimilli*] 'Déxame, que me fatigas. Dime lo que quieres, y dártelo he.' Luego respondía el soldado y decía: '¿Qué me has de dar?' Respondía la fantasma: 'Cataquí una espina.' Respondía el soldado: 'No la quiero. ¿Para qué es una espina sola? No vale nada'".

---

<sup>260</sup> *Ibidem.*

<sup>261</sup> *Ibidem.*

<sup>262</sup> *Ibidem.* Cfr. Sahagún, *Florentine Codex...*, p. 177-178

<sup>263</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 295.

<sup>264</sup> *Ibidem.*

<sup>265</sup> *Ibidem.*

<sup>266</sup> *Ibidem.*

Sólo cuando el “soldado” recibía las espinas deseadas (no sólo tres o cuatro), liberaba al *tlacanexquimilli* mientras éste le decía: “Doite toda la riqueza que deseas para que seas próspero en el mundo”; de esta forma el “soldado” veía cumplidos sus objetivos habiendo alcanzado ya “lo que buscaba y deseaba”.<sup>267</sup>

Autores como Juan de Torquemada, por ejemplo, refieren en sus obras que solía aparecerse una figura como de un “[...] hombre muerto, envuelto en sábana cenicienta y [que] no andaba si no era rodando”.<sup>268</sup> Entre “los que eran animosos de estos indios”, de noche salían en busca de “estas fantasmas”, que muchas veces se aparecían en calles, caminos, cuevas o selvas; pero no todos, porque “los medrosos morían de espanto cuando las veían”.<sup>269</sup> Igualmente, Jacinto de la Serna coincidió en que era como “vn hombre, ó bulto como ceniziento sin pies, ni cabeza”. Escribió que: “Auia algunas [“fantasmas”], que se aparecian de manera, que no tenian pies ni cabeza, sino que andavan rodando por el suelo como vn emboltorio ceniziento, dando voces, y gemidos como enfermo: llamavanlas *Tlacanechquimilli*”. Además, De la Serna explicó que, con ver al *tlacanexquimilli* ya se pronosticaban sucesos malos en la guerra (o fuera de ella), o que algo malo e imprevisto ocurriría, y que “[...] si las personas, que las veian, eran de poco valor y esfuerço, luego arrancavan á huir, y de aquel miedo venian a morir en breue, ó les succedia algun desastre”, respectivamente.<sup>270</sup>

Algunas ideas en relación con el *tlacanexquimilli*. A-B) Sobre su nombre y forma. El nombre del *tlacanexquimilli* se ha traducido como “envoltorio humano de cenizas”, que es una idea similar a las de “hombre amortajado” (Juan de Torquemada) u “hombre ceniziento” (Jacinto de la Serna). A partir de estos significados, la posible estructura del nombre sería: *tlacatl* (“hombre, o gente, o persona”); *nextli* (“ceniza”); *quimilli* (“emboltorio”).<sup>271</sup>

Hay una mención sobre el *tlacanexquimilli* en *La leyenda de los soles*, y fue uno de los “agüeros” de la caída de Tollan: “vieron un bulto de ceniza con forma humana, un gigante,

---

<sup>267</sup> *Ibidem*.

<sup>268</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 372.

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> Serna, “Manual de...”, p. 379.

<sup>271</sup> GDN, r.n. “tlacatl” / “nextli” / “quimilli”, consultado el 15 de noviembre de 2021, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCreiterio=tlacatl&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=ahuatl&queryLimiteRegistros=50>; <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCreiterio=nextli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50>; <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCreiterio=quimilli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50>.

y era él quien se comía a la gente” (*Niman ye motetzahuia, ye quitta in tlacanexquimilli in tlacahueyac*). Después de perseguirlo, los toltecas se dieron cuenta de que era “un muchachuelo sin dientes y lampiño”,<sup>272</sup> y al matarlo se percataron de que no tenía ni corazón, entrañas o sangre. El hedor de cuerpo era mortal, pero no podían moverlo pues los intentos resultaban en muerte, ya fuese que los aplastara o que se abalanzara para comérselos.<sup>273</sup>

Ahora bien, uno de los rituales funerarios del centro de México, precisamente refiere el amortajamiento del difunto y su posterior cremación. Por ejemplo, Luis Fernando Núñez Enríquez explicó que, los rituales funerarios para miembros destacados de la sociedad (como la “nobleza”) debían cumplir con ciertas características por tratarse del “destino solar del difunto”: principalmente el uso del fuego como forma de tratamiento del cuerpo. Según el autor, las fuentes describen que, una vez que se limpiaba y ornamentaba el cuerpo inerte de algún miembro destacable de la sociedad (como “señores” y “principales”), se procedía a envolver el cadáver con una serie de mantas y cuerdas para colocarlo en una postura flexionada.<sup>274</sup>

Además, se le agregaban otros elementos rituales, tales como una cuenta de piedra verde en la boca (*chalchihuitl*), una máscara de Huitzilopochtli o Tezcatlipoca,<sup>275</sup> “aparejos

---

<sup>272</sup> Según Alfredo López Austin, a los nervios, ligamentos y tendones se les atribuyó una concentración importante de “fuerza vital” -ésta se analiza en el siguiente capítulo-. “Por alguna asociación no esclarecida”, expresó el autor, la abundancia de nervios causaba la escasez de pelo; de hecho, el nombre de lampiño (*tlalhuátic*) significaba “nervudo”. Del mismo modo, dientes, cabello y uñas poseen -a consideración del investigador- parte de la “fuerza vital” del individuo, sin embargo, se los ofrecían al *ahuízotl* -una criatura que habitaba el agua y solía ahogar a quien Tláloc le indicara- o a los ratones (sólo los dientes), porque creían que de no hacerlo éstos no les volverían a crecer. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 178, 240. Cfr: López Austin, *Augurios...*, p. 88-89, 94-95, 106-111, 194, 197-198; Sahagún, *Historia general...*, v. 1, 3, p. 304, 1037-1038.

<sup>273</sup> Al abordar las transformaciones de Tezcatlipoca en “diversas figuras de animales y monstruos buscando atemorizar a la gente” causando de la caída de Tollan, Michel Graulich por ejemplo, explicó que el exagerado peso del *tlacanexquimilli*, que no tenía corazón, sangre ni entrañas -“es decir nada de lo que produce calor o contiene calor en el cuerpo”- se debía a que sólo estaba compuesto de “materia pesada” (esta categoría se analizara en el siguiente capítulo), y cuya manifestación era presagio de muerte, guerra, enfermedad, impureza -dado el significado de las cenizas-, o alguna otra desdicha. Tena, *Mitos e historias...*, p. 192-195; Michel Graulich, *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor amerikanistiek, 1988, p. 183, 213-214. Cfr: López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 179-180, 186-187, 207-208.

<sup>274</sup> Luis Fernando Núñez Enríquez, “Para que los muertos lleguen a su destino. Rituales funerarios posclásicos en el centro de México”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 66-84.

<sup>275</sup> Sobre los vínculos entre Tezcatlipoca y Huitzilopochtli con los miembros destacados de la sociedad, Pablo Hernández Aparicio, por ejemplo, señala que el nacimiento de un *pilli* (noble) se interpretaba como un beneficio otorgado por las deidades a la humanidad; que Huitzilopochtli y Tezcatlipoca enviaban a un representante para guiar a los seres humanos. Por ello la muerte de un noble era motivo de dolor, y más si se trataba de un gobernante, puesto que implicaba la muerte del guía de un grupo que pronto entraría en decadencia y estaba incluso en peligro de desaparecer. Pablo Hernández Aparicio, “La muerte de los nobles y su relación con la

de papel” y la iconografía de la deidad principal del templo donde realizarían los rituales funerarios (cremación, homenaje y entierro), que podrían ser de los dos anteriores (Imagen 2b). Al difunto se le obsequiaban también diversas ofrendas y sacrificios (necesarios o voluntarios) (Imagen 2c; 2d). Su cuerpo era cremado (con madera de pino y ocote), sus cenizas recogidas y guardadas junto con sus mechones de cabello (del nacimiento y defunción) y el *chalchihuitl*, para luego colocarse frente al templo de la deidad seleccionada (y más tarde ser enterrada). Por último, Núñez Enríquez apuntó que, si bien la cremación de la élite fue una práctica común en las importantes urbes del centro de México y su periferia, existieron pueblos que no realizaban dicho tratamiento.<sup>276</sup>

Asimismo, Patrick Johansson explicó que la costumbre de envolver al muerto en mantas (específicamente atavíos propios de los dioses) tenía su origen en el mito de la creación del mundo, cuando los dioses se sacrificaron para dinamizar la existencia.<sup>277</sup> Sobre la cremación exclusiva a “reyes, nobles y guerreros”, propone que partía de a) un “modelo ejemplar” impuesto por los dioses, porque estos personajes cumplían una “misión cósmica”, y b) un “elemento práctico”, en que el costo de la cremación (valor y disponibilidad de los objetos requeridos) era demasiado para un *macehual*. Cabe aclarar que, Johansson propuso que el fuego (como destrucción) poseía un “elemento de sacralidad” por permitir -al dejar sólo huesos y cenizas- la regeneración evolutiva de la humanidad; “meollo ontológico del ser” asociado con el mito de la creación del hombre, afirmó este autor.<sup>278</sup>

---

diferenciación social entre los mexicas” en *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte*, n. 4, año 3, enero-junio, 2014, p. 1-9.

<sup>276</sup> En el tercer capítulo, Núñez Enríquez también ahonda en la hipótesis de que, tanto los “reyes” como los muertos por tratamiento de fuego (y las mujeres muertas en parto), tenían lo que denominó un *destino solar*. Sobre el tema de tratamiento mortuario, Doris Heyden, al abordar las costumbres funerarias en el México antiguo, dio cuenta de que, autores como Sahagún, Durán, Torquemada y otros más, trataron en sus respectivas obras del amortajamiento de los difuntos para luego ser cremados. Núñez Enríquez, “Para que los muertos...”, p. 66-84; Doris Heyden, “La muerte del *tlahtoani*. Costumbres funerarias en el México antiguo” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 27, 1997, p. 89-110.

<sup>277</sup> Dijo Patrick Johansson: “La costumbre de envolver al muerto en mantas y más generalmente en atavíos propios de los dioses tiene su origen en la atemporalidad del mito. *In illo tempore*, cuando se creó el mundo, los dioses murieron en aras del movimiento existencial”. Patrick Johansson K., “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 34, 2003, p. 179.

<sup>278</sup> De modo similar, Aurea Gabriela Sánchez Montes señaló que la cremación estuvo reservada para las “clases privilegiadas”, puesto que los rituales estuvieron determinados por el tipo de muerte y la posición social del difunto. La autora manifestó también el valor de *transición* causado por el fuego, dado que se consideraba un “vehículo de comunicación” y “mediador” entre el mundo de los hombres y los dioses. Johansson, “Días de muertos...”, p. 184-185; Aurea Gabriela Sánchez Montes, “Entre la pira funeraria y el Mictlan. La cremación de ofrendas y su valor energético” en *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte*, n. 8, año 5, enero-junio, 2016, p. 116-125.

Desde otra perspectiva, que analiza el simbolismo de las cenizas en Mesoamérica con base en diversos contextos míticos y rituales, Guilhem Olivier propuso: a) la relación metonímica entre las cenizas y el cuerpo humano que, como producto de la capacidad transformadora del fuego, las cenizas estaban imbuidas de poderes de regeneración; b) que éstas permitían cierto tipo de “renacimiento” (bajo un modelo de regeneración o reciclaje de restos como huesos y/o cenizas); c) fomentaban también la comunicación con los dioses mediante los *tlaquimilloli*; y d) revelaban -e influían incluso- en la determinación del destino de los humanos; porque cenizas, cal o maíz eran usados en los rituales adivinatorios.<sup>279</sup>

C) Sobre su comportamiento. La significación del *tlacanexquimilli* como “mal agüero” ocurre al asociarlo con guerras, enfermedades o “infortunios”. Otro carácter negativo, agrega el texto en náhuatl, es que “quizá moriría en su tierra” (*tlalmiquiz*), es decir, fallecería de muerte común, lejos del contexto de la guerra.<sup>280</sup> No era tampoco favorable actuar como un “cobarde” (“quien no era de corazón endurecido, no era animoso”), porque al espantarse y huir del encuentro con el *tlacanexquimilli*, se confirman en su actuar esos sucesos malos e imprevistos que le ocurrirán.

Caso contrario pasaba con el “hombre animoso y valiente”, quien se representa como un “soldado” que está decidido no sólo a no escapar, sino que se atrevía a salir a buscarlo. El “soldado viejo”, en una especie de lucha personal contra el *tlacanexquimilli*, “así se preparaba a sí mismo, se ataviaba, se aderezaba” y lo buscaba por las noches hasta encontrarlo; a veces lo descubría en calles, caminos, cuevas o selvas. Por último, se vuelven a presentar una serie de momentos que definen el comportamiento del “hombre animoso y valiente”: *averiguación* (salir de noche a buscar al *tlacanexquimilli*); *persecución* (al encontrarlo forcejear hasta capturarlo); *confrontación* (sujetar al *tlacanexquimilli* y obligarlo a hablar); *comunicación* (hablarle directamente para exigir “fortuna” o espinas de maguey);<sup>281</sup> *negociación* (próximo el amanecer, recibir del *tlacanexquimilli* cualquier cantidad de espinas, no sólo cuatro); y *merecimiento* [*recompensa*] (sólo al verse cumplidas las exigencias, liberar al

---

<sup>279</sup> Guilhem Olivier, “Relics, Divination and Regeneration: The Symbolism of Ashes in Mesoamerica”, en Vera Tiesler y Andrew K. Scherer (coord.), *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*, Washington, Dumbarton Oaks, 2018, p. 347-378.

<sup>280</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 19.

<sup>281</sup> *Vid. supra*.

*tlacanexquimilli*). Sobre este tipo de casos, no se menciona si había posibilidad de recibir castigos como merecimiento, sólo se habla de recompensas para quien lo confrontaba.

### 2.3.3 *Tzontecomatl*. Nombre, características, comportamiento y significado

En el capítulo XIII del Libro V, Sahagún habló de “Otra manera de *fantasma* aparecía de noche, y era como una calaverna de muerto”.<sup>282</sup> Por otro lado, en la traducción del texto en náhuatl, *tzontecomatl* se tradujo como “cráneo”.<sup>283</sup> Mientras que, en el Gran Diccionario Náhuatl coinciden traducciones como: “cabeza”, “calavera”, “cráneo” o “cabeça cortada y apartada del cuerpo”.<sup>284</sup>

El texto en náhuatl lo describió así: “También así el cráneo. También se aparece a la gente en la noche. Así se muestra a quien se aparece, sin que lo advierta. Le salta en la pantorrilla, o quizá [el hombre] lo oye detrás, castañeteando; viene a seguirlo si huye de él; va detrás de él castañeteando; lo sigue” (*Zan ye no yuhqui in tzontecomatl, no moteititiaya in yohualtica. In aquin quimottitia, zan ic quimachitia, amo inemachpan. In icotzco choloa, anoce icampa, concaqui chachalcatihuitz; in quihualtoca, ic ixpampa yehua; icampa chachalcatiuh; in quitoca*).<sup>285</sup>

Por las noches el *tzontecomatl* solía aparecerse sin advertencia a las personas, luego saltaba repentinamente sobre la pantorrilla o venía detrás castañeteando, “haciendo un ruido como calaverna que iba saltando”. Si la persona se detenía también lo hacía éste; quien(es) oyeran este ruido solían huir de miedo. No obstante, algunos se esforzaban por agarrarlo, pero el *tzontecomatl* no se dejaba agarrar y saltaba de un lado a otro, y así se “burlaba” del intento del hombre. Habiendo fracasado en su propósito por capturarlo, el perseguidor terminaba cansado y asustado, luego lo dejaba y huía para su casa; pero el *tzontecomatl* no desistía y lo perseguía constantemente.<sup>286</sup>

De igual manera, Juan de Torquemada ofreció una descripción del *tzontecomatl*, pero se muestra aquí su acepción como “cabeza”, no como “cráneo” o “calavera”. Torquemada

---

<sup>282</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296. Las cursivas son mías.

<sup>283</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 57.

<sup>284</sup> GDN, r.n. “tzontecomatl”, consultado el 17 de noviembre de 2021, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=tzontecomatl&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>.

<sup>285</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 56-59. Cfr. Sahagún, *Florentine Codex...*, p. 179-180.

<sup>286</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 56-59; Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296; Serna, “Manual de...”, p. 379.

dijo del *tzontecomatl*: “[...] muchas veces aparecía de noche una cabeza de hombre de largos cabellos, abierta la boca hasta las orejas”; agregando que, mientras “los cobardes huían de ella y los animosos arremetían a cogerla, y tomándola con las manos teníanla fuertemente y érales favorable o adversa, conforme las cosas les decía o daba”.<sup>287</sup> Cabe mencionar otras dos fuentes donde parece ser que se trata del *tzontecomatl*. En el primer caso, Guilhem Olivier refiere el testimonio de fray Francisco de Aguilar en su *Relación breve de la conquista de la Nueva España*:

[...] aconteció que un soldado estaba retraído en la iglesia que teníamos por cierta travesura que había hecho, el cual allí a la media noche salió huyendo de la iglesia y dando voces que había visto andar saltando por la iglesia hombres muertos y cabezas de hombre y entre ellas la suya lo mismo las velas que velaban habían venido huyendo a decir que habían visto caer en la acequia piernas y cabezas de hombres muertos, todo lo cual salió después verdad porque así el Botello que dijo que había de morir aquella noche como el soldado que había visto su cabeza y como muchas de las velas que aquello dijeron murieron todos la noche que salimos cosa de espantar [...].<sup>288</sup>

Por otro lado, en la *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, fray Diego Durán también registró que:

[Percatándose Cuauhtemotzin de que los indígenas no lograban entrar con los españoles, quienes se resguardaban en sus aposentos] [...] mando llamar á todos los viejos de las provincias y encantadores y hechiceros para que los asombrasen y les mostrasen algunas visiones de noches y los asombrasen para que allí muriesen de espanto; los cuales venidos, les fué mandado con todo rigor; y así cada noche procuraban mostralles visiones y cosas que ponían espanto: una vez veían cabezas de hombres saltando por el patio, otras veces veían andar un pie solo con su muslo, otras veces rodar cuerpos muertos, otras veces veían y oían aullidos y gemidos, de suerte que ya no lo podían sufrir; las cuales visiones, antes que esta historia me lo declarase, me lo contó un conquistador religioso, espantándose de las visiones que entonces vieron no sabiendo el misterio de donde abian procedido.<sup>289</sup>

En cuanto a la significación del *tzontecomatl*. A) Sobre su nombre. El término de *tzontecomatl* hace alusión a “cráneo”, “cabeza” o “cabeça cortada y apartada del cuerpo”.<sup>290</sup> De hecho, Alfredo López Austin le dio el mismo nombre a la región anatómica que

---

<sup>287</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 373.

<sup>288</sup> *Apud.* en Olivier, “Indios y españoles...”, p. 177.

<sup>289</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1995, v. 1, p. 623.

<sup>290</sup> *Vid. supra.*

comprende la “cabeza, con la cara” en su totalidad. Además, señaló que otros sinónimos vinculados a *tzontecomatl* son *ayotli* e *ilhuicatl*; éste último significaba “cielo” y tendría una correspondencia entre el cuerpo humano y las regiones existentes del cosmos.<sup>291</sup> Aunque López Austin refirió que *cuaxicalli* podría ser el “cráneo” o la “totalidad de la cabeza ósea”, otros autores tradujeron esta palabra como “casco de la cabeza”; claro que, López Austin puso esta palabra entre signos de interrogación.<sup>292</sup>

B) Sobre su forma. Al analizar la narración de Francisco de Aguilar durante la conquista de México, Guilhem Olivier explicó que, en la literatura medieval aparece el motivo del “cráneo que habla” con el fin de amonestar a los vivos para incitarlos a no pecar, mostrándoles los castigos reservados a los infractores en el más allá. No obstante, dijo el autor también que, en las fuentes de estas “apariciones macabras” no se hallaron cráneos “que anden saltando”. Lo anterior equivaldría a pensar que, para comprender al “cráneo” dentro de la cosmovisión mesoamericana, habría que separarlo de las “connotaciones macabras del Viejo Continente”. En este sentido, Guilhem Olivier apuntó que uno de los nombres calendáricos de Tezcatlipoca era *ce miquiztli*, un signo representado por un cráneo precisamente (Imagen 3a). El cráneo en Mesoamérica era un símbolo de fecundidad, y el signo *ce miquiztli* auguraba también riqueza y prosperidad para quienes nacían en esa fecha del calendario, puesto que estaban bajo la protección de Tezcatlipoca (Imagen 3b; 3c).<sup>293</sup>

C) Sobre su comportamiento. Imposibilitado por la falta de un cuerpo y sus extremidades, el *tzontecomatl* debe saltar para lograr moverse durante las noches que asustaba. En adición a lo anterior, saltar sobre la pantorrilla de las personas se explicaría ya que, en esa parte del cuerpo se ubicaba un “centro anímico” con importante “fuerza vital”;<sup>294</sup> tanto así que los “hechiceros” solían dirigir sus acciones hacia éstas -según lo dan a entender los verbos *tecotzcuá* (“comer las pantorrillas de la gente”) y *tecotzana* (“atrapar las pantorrillas de la gente”)- y de esa manera robar la energía de sus víctimas, indispensable para la condición humana.<sup>295</sup>

---

<sup>291</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 104-110, 183.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 156-161; GDN, r.n. “cuaxicalli”, consultado el 18 de noviembre de 2021, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=cuaxicalli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>.

<sup>293</sup> Olivier, “Indios y españoles...”, p. 177-181.

<sup>294</sup> En el siguiente capítulo abordo estos “centros anímicos” y la “fuerza vital” que componen al cuerpo humano.

<sup>295</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 185-186.



El encuentro con el *tzontecomatl* generaba miedo en las personas, porque “burlándose” de ellos, no se dejaba agarrar y saltaba lejos de quien lo intentara. Pero, tampoco lo dejaba tranquilo, sino que lo perseguía hasta que la persona llegase a su hogar. Aunque, según la versión de Torquemada, mientras que los “cobardes” huían, los “animosos” se atrevían a tratar de agarrarla -y lo lograban-, y era cuestión del *tzontecomatl* decidir ser “favorable” o “adversa”, ello según las cosas que “les decía” o “daba”. A partir de lo último, se repite el momento del *merecimiento* (y seguramente debieron ocurrir los otros ya mencionados), en tanto que el *tzontecomatl* podía acceder a dar recompensas y augurar “buena fortuna”, o sólo querer dar castigos.<sup>296</sup>

### 2.3.4 *Micqui*. Nombre, características, comportamiento y significado

Había “Otra manera de fantasma aparecía de noche, que era como un difunto que estaba amortajado, y estaba quejando y gimiendo”.<sup>297</sup> El texto en náhuatl lo llama *micqui* (que se tradujo como “muerto”) y agrega que: “También se aparecía, ceñido, muy ceñido de la cabeza, con gemidos de dolor” (*No moteittitiaya, iilpitica, cuacuailpitica, quiquinacatica*).<sup>298</sup> Añádase que, la palabra “micqui” en el Gran Diccionario Náhuatl arroja definiciones generales como “muerto” y “difunto”.<sup>299</sup>

El texto en náhuatl explica que: “Sólo ellos, los de esforzado corazón, podían atreverse contra él, tomarlo de prisa” (*Zan yehuan, in yollochicahuaque, huel ihuic motlapaloo, in quicuitihuetzi*).<sup>300</sup> Sin embargo, por mucho que “de él se colgaban” (*Itech mopiloo*), *micqui* se “burlaba” de sus intentos por capturarlo. Dice el texto en náhuatl: “Y así se burlaba de ellos: quizá césped, quizá una piedra dura quedaba entre sus manos; en esto se convertía rápidamente” (*Auh inic zan inca mocacayahua: azo tlachcuitl, anozo tlacuahuac tetl in immac mocauhtiquiza; inic mocueptihuetzi*).<sup>301</sup> En este caso, *micqui* era “como un

---

<sup>296</sup> El “cráneo”, como signo *ce miquiztli*, también era ambivalente: positivo como un signo de riqueza y prosperidad, asociado por sus características con la Luna (y ésta con Tezcatlipoca), y como negativo por la relación con los “hechiceros” por sus poderes de transformación, fraccionamiento y resurrección (igualmente asociado con la Luna). Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 73-80.

<sup>297</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296.

<sup>298</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 58-59.

<sup>299</sup> GDN, r.n. “micqui”, consultado el 19 de noviembre de 2021, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=micqui&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50>.

<sup>300</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 58-59.

<sup>301</sup> *Ibidem*. Cfr. Sahagún, *Florentine Codex...*, p. 179-180.

defuncto que estaba amortajado” que se quejaba y gemía cuando se aparecía por las noches. Aunque sólo los “valientes y esforzados” se atrevían a querer tomarla, lo único que atrapaban era césped o tierra, pero no a *micqui*.<sup>302</sup>

Para terminar de exponer el comportamiento de *micqui*, retomemos la obra de Juan de Torquemada. Según el autor, fueron muchos “Los hombres animosos de estas naciones”, mismos que estaban de noche por las calles, montes o cuevas “en busca de estas visiones y fantasmas, para saber de ellas cosas futuras”. Al encontrarse con estos “cuerpos de hombres muertos y amortajados”, solían confrontarlo diciéndole: “¿Qué quieres, Tezcatlipuca?<sup>303</sup> ¿Por qué te me apareciste? Yo te llevaré a mi casa, para que te vean los otros, o si no quieres hablar, hazme alguna merced”.<sup>304</sup> Cuando *micqui* no hablaba, se lo llevaban a costas hacia su casa, y entrando éste se desaparecía; teniéndolo así por “indiferente agüero”, porque podría ser bueno o malo.<sup>305</sup> Cabe mencionar que similar explicación ofreció Jacinto de la Serna, quien habló de un “difunto amortajado quejándose y gimiendo” que se aparecía en las noches, “y si el que la via era esforçado” trataba de atraparla, pero sin quedarse más que “con vn sesped en la mano, ó terron de tierra”.<sup>306</sup>

Algunas ideas para explicar a *micqui*. A-B) Sobre su nombre y forma. Según el Gran Diccionario Náhuatl, las traducciones principales de *micqui* son: “defuncto”, “cuerpo muerto”, “muerto” (Molina); “muerto/difunto” (Carochi); “Muerto” (Clavigero); “*un mort, une personne morte*” (Wimmer), etcétera.<sup>307</sup> Si tomamos en cuenta que las fuentes lo describen como “un defuncto que estaba amortajado”, se asemeja de nuevo a los ritos funerarios como el que explica la forma del *tlacanexquimilli*, sólo que en este caso no se hace explícita si ocurría algún tipo de cremación.<sup>308</sup> En ese sentido, hay que recordar que la práctica de incineración para los difuntos marcaba una diferenciación social,<sup>309</sup> y por eso, al menos en las urbes más importantes del centro de México, la cremación sólo estaba reservada

---

<sup>302</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296.

<sup>303</sup> Más adelante explicaremos el motivo de dirigirse directamente a Tezcatlipoca.

<sup>304</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 373.

<sup>305</sup> *Ibidem*.

<sup>306</sup> Serna, “Manual de...”, p. 379.

<sup>307</sup> GDN, r.n. “micqui”, consultado el 20 de noviembre de 2021, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=micqui&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50>.

<sup>308</sup> *Vid. supra*.

<sup>309</sup> Hernández Aparicio, “La muerte de...”, p. 8.

para las “clases privilegiadas” de la sociedad, por ser el tipo de muerte y la posición social, un determinante del ritual funerario.<sup>310</sup>

El entierro sin cremación se llevaba a cabo con los *macehuales* (“gente común”), dado que, según Patrick Johansson, no tenían una “misión cósmica” (como “reyes”, “sacerdotes” o “guerreros”).<sup>311</sup> Sin evidencia de la intervención directa de un dios o sin reunir los “méritos” para un “destino glorioso”, Luis Fernando Núñez Enríquez señaló que este ritual se practicaba con aquellos que morían de *tlalmiquiliztli* (“muerte de la tierra), es decir, por causas comunes. Aunque podrían tratarse de hombres y mujeres en general, durante las exequias (unas más ostentosas que otras) se marcaban las diferencias según el estrato social. Según Diego Durán, los “sacerdotes” de Tezcatlipoca eran avisados del fallecimiento de la persona,<sup>312</sup> porque ellos se encargaban de consolar al difunto y sus familiares, amortajar el cuerpo, saciar su sed, “entregar papeles al muerto” para cruzar el Mictlan, entre otros (Imagen 4a; 4b).<sup>313</sup> Es así como, si por un lado, la relación de Tezcatlipoca con los *pillis* justificaría la forma del *tlacanexquimilli*; por el otro, el vínculo entre los difuntos y los “sacerdotes” de Tezcatlipoca podría explicar por qué *micqui* tomaba esta forma; porque es cierto, ambos son similares, pero no son idénticos en realidad.<sup>314</sup>

C) Sobre su comportamiento. Hay una serie de momentos que definirían el encuentro (en unos u otros casos) entre *micqui* y los “hombres animosos”: *averiguación* (cuando de noche salían a buscarlo en calles, montes o cuevas); *persecución* (al arremeter contra *micqui* hasta atraparlo); *confrontación* (cuando querían tomarlo, “colgarse” de él, pero *micqui* se

---

<sup>310</sup> *Vid. supra.*

<sup>311</sup> Johansson, “Días de muertos...”, p. 184.

<sup>312</sup> Durán, *Historia de las...*, v. 2, p. 65-66.

<sup>313</sup> Asimismo, Núñez Enríquez analizó las fuentes escritas y planteó que la manera más común de sepultar un cadáver era inhumándolo, puesto que la cremación era exclusiva para individuos de alto prestigio o quienes murieran bajo circunstancias especiales, como los “caídos a manos enemigos”: soldados y comerciantes. Núñez Enríquez, “Para que los muertos...”, p. 96-106.

<sup>314</sup> Otra asociación posible entre el difunto y Tezcatlipoca (y con la diosa Tlazoltéotl), ocurría cuando una persona próxima a morir se “confesaba” con ambas deidades. Dado que, en su advocación de Tlaelcuani (la “devoradora de inmundicias”), una de las funciones de la diosa Tlazoltéotl fue encargarse de recibir las confesiones de los hombres, mientras que, la de Tezcatlipoca -en asociación con el jaguar- era el encargado de castigar las faltas de los hombres. En adición a ello, Guilhem Olivier explica que, la gente solía dirigirse a Tezcatlipoca (como *Yohualli Ehecatl*) para “confesar sus faltas”, porque éste era *teiximatini* (“conocedor de los hombres”), *quittani in teiollo* (“capaz de ver en nuestros corazones”). Además, durante el rito de confesión, el penitente también se dirigía a la diosa Tlazoltéotl. Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 198-199; Juan José Cabada Izquierdo, “Tlazoltéotl: una divinidad del panteón azteca” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 22, 1992, p. 123-138; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 54-86.

transformaba en césped, tierra o piedra); comunicación (porque lo confrontaban dirigiéndose a Tezcatlipoca directamente); *negociación* (cuando los hombres le exigen que responda y lo amenazan de llevárselo a su casa si tampoco hacía alguna “merced”); *merecimiento* (que ocurre antes de que lo metieran a la casa, y si *micqui* desaparecía lo tomaban como “indiferente agüero”). No se describen comportamientos cobardes o violentos, lo cual no quiere decir que no los hubiera; aun así, podemos darnos una idea mediante lo explicado en otras apariciones.

### **2.3.5 Cuitlapanton, cintanaton / Centlapachton. Nombre, características, comportamiento y significado**

“Había otra manera de fantasma que de noche aparecía”, era como una mujer pequeña, una enana, que llamaban *cuitlapanton* o también *centlapachton*, y que cuando se aparecía, la gente la tomaban como “agüero” de que habrían de morir en breve, o que algún infortunio les ocurriría.<sup>315</sup> En el texto en náhuatl, Alfredo López Austin tradujo *cuitlapanton* como (“espaldilla”), aunque aparece con otro nombre: *cintanaton* (“cestillo de mazorcas”); se menciona que en Acolhuacan también se aparecía, y que la gente la llamaba *centlapachton* (“la enteramente aplastada”).<sup>316</sup> De manera similar, Juan de Torquemada y Jacinto de la Serna la llamaron “Cuitlapanton o Cintanaton o Cintlatlapachoto” y “Quitlapanton”, respectivamente.<sup>317</sup>

En el texto en náhuatl se refiere que, si alguna persona tenía la necesidad de orinar y salía solo de noche (hubiera luna o estuviese oscuro) entonces se aparecía *cuitlapanton*: “Decían que sólo allí en los lugares en que orinaban, en los basureros se aparecía a la gente” (*Quitoa, zan uncan in neaxixaloyan, in tlazulpan moteittitiaya*).<sup>318</sup>

Y así era vista, semejante a una niñita, muy pequeña, niña chiquita, nada madura; sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla, enanilla, nalgoncilla, peluda; tenía vestido de pelo, tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía su cabello, su vestido de cabello. Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente. (*Auh inic ittoya, yuhquin cibiupiltontli, zan buel tepiton, cibiupiltepton; amo achi cuaubtic; zan cacapanton, chachapanton, tzapaton, cuitlapachton,*

---

<sup>315</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296.

<sup>316</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 56-57.

<sup>317</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 373; Serna, “Manual de...”, p. 379.

<sup>318</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 56-57.

*tzonqueme; tzotzonqueme; tzotzonquenpile; huel icuitlacaxiuhyan; huetzi in itzon, in itzonquen. Auh inic nenemi: zan tlalli ixco onotiuuh, pepeyocatiuh).*<sup>319</sup>

Asimismo, el texto la consideraba un “augurio de muerte” (*miquiztetzahuitl*) para quienes la vieran, por anunciar una muerte próxima o algún suceso desafortunado. Sin embargo, si ninguna de estas cosas le sucedía, decían que entonces sólo era para atemorizarlos. Tampoco pueden sujetarla, porque desaparecía a cada intento; logrando que al final la persona se cansara y desistiera con miedo de su intento por capturarla.<sup>320</sup>

Sobre esta “fantasma” se explicó que era como una mujer pequeña, una enana; con cabellos largos hasta la cintura y con un andar como anadeando, es decir, con mucho énfasis en el movimiento de caderas (Imagen 5a).<sup>321</sup> Además, se menciona que se solía aparecer en los lugares donde la gente iba a hacer sus necesidades de noche (como ir a defecar). Cualquiera que la veía “cobraba gran temor”, y quienes trataran de capturarla iban a fracasar, porque ésta se desaparecía y reaparecía -en otra parte o cerca de allí- tantas veces como la persona insistiera en atraparla; de esta manera es como “se quedaba burlando”. Era entonces una persecución que terminaba por cansar y asustar a la gente, y defraudados mejor se rendían. Por estas razones consideraban el encuentro con *cuitlapanton* como un “agüero”: “luego tomaban agüero que habían de morir en breve, o que le había de acontecer algún infortunio.”<sup>322</sup>

Igualmente, Juan de Torquemada escribió sobre esta aparición: “Dicen que en aquellos tiempos muchas veces aparecía una mujer enana, en forma de una pequeña niña muy bien vestida y ataviada de largos y extendidos cabellos”. Según Torquemada, la gente la consideraba un “augurio” de muerte o alguna gran desgracia, y aquel que la veía entendía “que en breve tiempo había de morir por enfermedad inevitable o por otro repentino caso no pensado, ni sabido, o que cuando quedase con la vida, había de ser muy pobre y desventurada y con muchas prisiones y calamidades, hambres, privaciones de oficios y dignidades”.

---

<sup>319</sup> *Ibidem*.

<sup>320</sup> *Ibidem*. Cfr. Sahagún, *Florentine Codex*..., p. 179-180.

<sup>321</sup> DHLE, v.n. “anadear”, consultado el 23 de noviembre de 2021, <https://apps2.rae.es/dtSearch/dtisapi6.dll?cmd=getdoc&DocId=39146&Index=C%3a%5cnetpub%5cwwwroot%5cDA%5fINDEX&HitCount=1&hits=1+&mc=0&SearchForm=%2fDA%5fform%2ehtml>.

<sup>322</sup> Sahagún, *Historia general*..., v. 1, p. 296.

Además, según Torquemada dicho “fantasma” era la diosa del maíz, y que sólo se aparecía cuando alguien estaba a solas.<sup>323</sup>

Por último, Jacinto de la Serna afirmó que este “género de fantasma” causaba gran temor a quien se le aparecía, y que siempre se escabullía y “dexava burlado” a quien tratase de capturarla, sin importar cuánto lo intentara. De la Serna la describió como “vna muger enana”, que tenía largos cabellos hasta la cinta<sup>324</sup> y en su andar iba hacia cualquier parte, “como quien anda asia tras”. También refirió que ésta y otras “fantasmas” solían aparecerse de noche cuando se “iban a pagar los tributos de la naturaleza”.<sup>325</sup>

Revisemos algunos posibles significados. A) Sobre su nombre. El primer nombre, *cuitlapanton*, se tradujo como “espaldilla” ya que, resulta de la conjunción: *cuitlapan(tli)*: espalda(s);<sup>326</sup> y *-ton*: un sufijo despectivo-diminutivo que denota menosprecio y pequeñez.<sup>327</sup> El siguiente, *cintanaton*, que se planteó como “cestillo de mazorcas”, y se estructuraría como: *cin(tli)*: mazorca de maíz; *tana(tl)*: “espuerta hecha de palmas”;<sup>328</sup> y *-ton*, que es un sufijo despectivo-diminutivo. Por último, *centlapachton*, se tradujo como “la enteramente aplastada”, sin embargo, Víctor Manuel Castillo Farreras tradujo *cintlatlapachoto* -similar a la anterior- como “Mazorquilla muy aplastada”;<sup>329</sup> el motivo de dicha traducción resultaría de: *cin(tli)* que es “mazorca”; *tlapachoa* que es “apretar”,<sup>330</sup> y el *-ton* que aparece de nuevo.

---

<sup>323</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 373.

<sup>324</sup> Se suele tomar también por la cintura. DHLE, f. “cinta”, consultado el 23 de noviembre de 2021, <https://apps2.rae.es/dtSearch/dtisapi6.dll?cmd=getdoc&DocId=18270&Index=C%3a%5cinetpub%5cwwwroot%5cDA%5fINDEX&HitCount=1&hits=1+&mc=0&SearchForm=%2fDA%5fform%2ehtml>.

<sup>325</sup> Serna, “Manual de...”, p. 379.

<sup>326</sup> En adición a ello, Alfredo López Austin esquematizó las partes del cuerpo asociadas con la espalda. GDN, r.n. “cuitlapantli”, consultado el 25 de noviembre de 2021, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=cuitlapantli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50>; López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 124-125.

<sup>327</sup> Sullivan, *Compendio de...*, p. 40-42.

<sup>328</sup> Especie de cesta fabricada generalmente de palma, y que permite transportar cosas. DHLE, s.f. “espuerta”, consultado el 25 de noviembre de 2021, <https://apps2.rae.es/dtSearch/dtisapi6.dll?cmd=getdoc&DocId=10361&Index=C%3a%5cinetpub%5cwwwroot%5cDA%5fINDEX&HitCount=1&hits=1+&mc=0&SearchForm=%2fDA%5fform%2ehtml>.

<sup>329</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 7, p. 475.

<sup>330</sup> Que, si tomamos en cuenta el Diccionario de Autoridades, apretar también es restringir, constreñir, estrechar. Mientras que, la reduplicación de la primera sílaba del verbo indica una asociación repetitiva o continuada. DHLE, v.a. “apretar”, consultado el 25 de noviembre de 2021, <https://apps2.rae.es/dtSearch/dtisapi6.dll?cmd=getdoc&DocId=40469&Index=C%3a%5cinetpub%5cwwwroot%5cDA%5fINDEX&HitCount=1&hits=1+&mc=0&SearchForm=%2fDA%5fform%2ehtml>; Fernando Horcasitas, *Nahuatl práctico. Lecciones y ejercicios para el principiante*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, p. 48.

Mi hipótesis sobre el primer nombre, *cuitlapanton* (“espaldilla”), podría deberse a que, si la “espalda” (*cuitlapantli*) es el nombre dado a la parte posterior en el plano anatómico de una persona de estatura promedio,<sup>331</sup> la “espaldilla” o *espaldita* referiría quizá a una persona de baja estatura, como aquella “fantasma” que “así era vista, semejante a una niña, muy pequeña, niña chiquita, nada madura”. En cambio, *cintanaton* y *centlapachton* (*cintlapachoto*) explicarían la razón por la cual Juan de Torquemada afirmó que: “decían que esta fantasma era diosa del maíz”.<sup>332</sup> Sin descartar una explicación a partir de la estatura pequeña, puede que la relación existente entre Tezcatlipoca y la diosa del maíz Chicomecóatl, sea porque Xilonen, una de las advocaciones de ésta, era una de las “compañeras” del *ixiptla* de Tezcatlipoca durante la fiesta de *Tóxcatl*, por ejemplo.<sup>333</sup>

La historia del *tohueyo*, yerno de Huémac, es otro ejemplo para relacionar a los enanos con Tezcatlipoca, puesto que se trató “de otro embuste que hizo aquel nigromántico llamado Titlacahua”<sup>334</sup> (otro nombre del dios) y que tuvo como consecuencia la caída del Tollan. Aquí se menciona que, luego de casarse con la hija de Huémac -porque ésta había quedado “mala de amores” por los atributos viriles del forastero-<sup>335</sup> el gobernante decidió enviarlo a la guerra en Zacatépec-Coatepec para que lo abandonaran y muriera, ya que no podía permitirse emparentar con un huasteca, extranjeros considerados como salvajes y desvergonzados.<sup>336</sup> En medio de la batalla los toltecas abandonaron al *tohueyo* y a sus “pajes” (“enanos y coxos”) quienes fueron enterrados en una fosa para sorprender a los enemigos.<sup>337</sup> A pesar de las pocas posibilidades, éste logró derrotarlos y junto a sus compañeros fueron

---

<sup>331</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 176.

<sup>332</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 373.

<sup>333</sup> Al estudiar la representación de enanos y jorobados en la plástica maya, Jonathan Rosas Peña asoció a los enanos con K’awiil, deidad maya asociada con el maíz y el poder de los soberanos, así como con Chaahk, símil maya de Tláloc, debido a que son seres que dotan de poder y que están relacionados con las cuevas y la lluvia, respectivamente. Al considerar de Rosas Peña, enanos y jorobados son importantes para los gobernantes y la sociedad como seres con cualidades sobrenaturales que pueden transitar entre el espacio de los dioses y de los humanos. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 293-294; Jonathan Rosas Peña, “La representación de los enanos y los jorobados en la plástica maya durante el periodo Clásico tardío. El caso del Petén”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2019, p. 123-124.

<sup>334</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 210.

<sup>335</sup> Para una interpretación más profunda de la historia del *tohueyo* véase Miguel León Portilla, “La historia del Tohueno: Narración erótica náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 1, 1959, p. 95-112.

<sup>336</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 272.

<sup>337</sup> Al hablar sobre la forma en que el *tohueyo* venció a sus enemigos, Guilhem Olivier recordó que el suceso es parecido al nacimiento de Huitzilopochtli, quien después de nacer del vientre de Coatlicue “la diosa de la tierra”, éste nació ataviado como guerrero y logró derrotar a Coyolxauhqui y a los Centzon Uitznahua. Al respecto el autor explicó que: Al confundirse con Huitzilopochtli, Tezcatlipoca prefigura, en una historia probablemente reescrita por los mexicas, la llegada de la era dominada por los adoradores de Huitzilopochtli”. *Ibid.*, p. 273.

ataviados con armas, pintados de rojo y amarillo y hubo bailes en su honor, “regalo que solían hacer a los que venían con victoria de la guerra”.<sup>338</sup> Dejando así contento -o quizá resignado- a Huémac y a los toltecas.<sup>339</sup>

B) Sobre su forma. Las descripciones hechas sobre la forma de este “fantasma” no dejan dudas de que se trataba de “una mujer pequeña, enana”.<sup>340</sup> “semejante a una niña, muy pequeña, niña chiquita, nada madura” (*yuhquin cibuapiltontli, zan buel tepiton, cihuapiltepton; amo achi cuaubtic*).<sup>341</sup> Sobre la idea de “deformidad” que conlleva el enanismo, autores como Miriam López Hernández y Jaime Echeverría hablaron de la connotación *monstruosa* de enanos y jorobados -más adelante abordamos la idea de “monstruo”-; mientras que, otros estudiosos como Carlos Viesca Treviño y Mariblanca Ramos R. de Viesca, propusieron que los enanos y jorobados (como individuos “discapacitados”) no fueron discriminados o excluidos, sino al contrario, que eran respetados, atendidos y protegidos por la sociedad, ya que su deformidad era entendida como un señalamiento de los dioses para cumplir alguna misión especial en la vida.<sup>342</sup> Al hablar de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana, Elena Mazzetto los analizó a través de sus actividades relacionadas con el entretenimiento y como emisarios y confidentes del *tlatoani*, pero también por su significado simbólico, ello como seres capaces de curar enfermedades y por lograr una comunicación entre los dioses y los hombres, tanto así que eran sacrificados para acompañar al soberano difunto en el más allá, y en caso de sequías o eclipses (Imagen 5b; 5c).<sup>343</sup>

---

<sup>338</sup> Olivier también relacionó al *tohueyo* con Yáotl, otro nombre de Tezcatlipoca, tanto por sus habilidades guerreras como sus dotes de seductor. *Ibid.*, p. 272. *Vid. supra*.

<sup>339</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 210-213.

<sup>340</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296.

<sup>341</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 56-57.

<sup>342</sup> Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García, "Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos" en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011, p. 119-146; Carlos Viesca y Mariblanca Ramos R. de Viesca, "La discapacidad en el pensamiento y la medicina náhuatl" en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, v. 24, n. 70, septiembre-diciembre, 2017, p. 171-193.

<sup>343</sup> Elena Mazzetto, "Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana" en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, v. 29, n. 1, 2021, p. 27-53.



Pienso que, si “su andar era como una anadeando”,<sup>344</sup> es decir, con mucho énfasis en el movimiento de caderas,<sup>345</sup> pudiera deberse que era “nalgoncilla”,<sup>346</sup> aspecto que por cierto contradice al ideal de belleza femenina (que era delgada, aunque no en extremo).<sup>347</sup> Al respecto, Miriam López Hernández propuso que, si bien las mujeres con caderas pronunciadas eran objetos de placer y parte del universo erótico de los antiguos nahuas, reparó en que la noción de belleza (cuerpos esbeltos y fuertes) iba de la mano con la virtud, juventud y salud en hombres y mujeres.<sup>348</sup> Asimismo, mi propuesta de que sea “sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla” (*zan cacapanton, chachapanton*),<sup>349</sup> se relacionaría con el sonido producido por su andar (quizás sus piernas tenían una forma particular como las de los gigantes)<sup>350</sup> ya que, el sonido del crujido de los huesos, o de la lluvia cayendo o de chapotear,<sup>351</sup> alertaría a los caminantes de su presencia.<sup>352</sup> Claro que, hacen falta estudios más profundos para afirmar lo que planteo como una posibilidad, así como entender lo que significaba: “*Auh inic nenemi: zan tlalli ixco onotiu, pepeyocatiuh*”.<sup>353</sup>

Del mismo modo, al describir “que tenía vestido de pelo; tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía su cabello, su vestido de cabello” (*tzotzonqueme; tzotzonquempile; huel icuitlacaxiuhyan; huetzi in itzon, in itzonquen*),<sup>354</sup> al principio creí que

<sup>344</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296.

<sup>345</sup> *Vid. supra*.

<sup>346</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296.

<sup>347</sup> Miriam López Hernández, “Erotismo y belleza en la antigua cultura náhuatl: aproximaciones a su estudio” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 46, 2016, p. 124.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 119, 135.

<sup>349</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 56-57.

<sup>350</sup> *Vid. infra*.

<sup>351</sup> GDN, v. “cacapani”, consultado el 20 de febrero de 2023, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=cacapan&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>; GDN, v. “chachapani”, consultado el 20 de febrero de 2023, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=chachapan&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>; DHLE, v. “chapotear”, consultado el 20 de febrero de 2023, <https://apps2.rae.es/dtSearch/dtisapi6.dll?cmd=getdoc&DocId=17627&Index=C%3a%5cinetpub%5cwwwroot%5cDA%5fINDEX&HitCount=1&hits=1+&mc=0&SearchForm=%2fDA%5fform%2html>.

<sup>352</sup> No obstante, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble lo tradujeron como “only small like a sandal, a little cooking pot” (sólo pequeña como una sandalia, una olla pequeña), otro de los significados posibles de *cacapaton* y *chachapanton*, respectivamente. La traducción es propia. Sahagún, *Florentine Codex...*, p. 179; *vid. supra*.

<sup>353</sup> Traducido por Alfredo López Austin como: “Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente”, y por Anderson y Dibble como “Y mientras caminaba, sólo iba arrastrándose por la superficie del suelo, bamboleándose”. López Austin, *Augurios...*, p. 56-57; Sahagún, *Florentine Codex...*, p. 179. La traducción es propia.

<sup>354</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 56-57.

se explicaría porque era “semejante a una niña, muy pequeña, niña chiquita, nada madura”, sin embargo, Alejandro Díaz Barriga Cuevas explicó que las niñas tendrían el cabello corto hasta los doce años.<sup>355</sup> Luego pensé que en los peinados que las mujeres nahuas acostumbraban a utilizar, ya que si bien algunas mujeres solían trenzar su cabello para formar dos cornezuelos enfrente, Miriam López también señaló que algunas traían el cabello largos y sueltos (a veces a los hombros o a la cintura), así como otro tipo de cortes.<sup>356</sup>

¿Qué significado atribuirle a la *cuitlapanton* de que tenga su cabello de esa manera? A reserva de futuras investigaciones, dos ejemplos demostrarían que estaba relacionado con la idea de inmoralidad. Se ha dicho que las mujeres nahuas tenían diversas formas de peinarse, la más conocida eran dos trenzas en formas de cornezuelos, “el cabello -dijo Miriam López- fue considerado como una seña física que los diferenciaba [a los pueblos nahuas] de otros grupos, como los chichimecas”.<sup>357</sup> La autora señaló que la imagen del cabello largo y despeinado “típico de los chichimecas” es también una característica de los gigantes (*quinametin*), señalados como homosexuales, alcohólicos, perezosos y soberbios,<sup>358</sup> así como al vagabundo a quien insultaban diciéndole “bellaco, desgreñado y sucio”.<sup>359</sup>

---

<sup>355</sup> Alejandro Díaz Barriga Cuevas, “La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI” en Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán (coords.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 41.

<sup>356</sup> Si bien Alfredo López Austin argumentó que, a diferencia de los hombres, las mujeres tenían permitido ataviarse, vestirse y peinarse “sin las limitaciones de la reglamentación jerárquica”, Montserrat Mancisidor consideró que la diferencia de vestidos (y seguramente de peinados) era diferente según el estrato social. Dijo: “Poco es lo que se sabe sobre el peinado femenino y si este era alguna seña distintiva del estatus social al que pertenecían tales o cuales personajes, pues los cornezuelos los portaban las nobles, pero también los llevaban las mujeres maduras, casadas o de edad avanzada; mientras que el cabello suelto era propio de las más jóvenes”. López Hernández, “Erotismo y belleza...”, p. 133-134; Montserrat Mancisidor Ortega, “La representación de la *ahuiani* como “mala mujer” a la luz de los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI”, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2022, p. 149.

<sup>357</sup> Las mujeres otomíes, por ejemplo, “y cuando ya mozas dexaban criar los cabellos, y los traían largos, sueltos; nunca los tocaban; y los de la frente se los cortaban a manera de hombres”. De esto, la autora señaló que los otomíes eran un “pueblo criticado por los nahuas por ser lujuriosos, vestir atuendos que no correspondían a las jerarquías sociales impuestas por los mexicas, gustar del maíz tierno, no almacenar cosechas, tener reglas para el consumo del pulque más relajadas que las mexicas, fiereza de sus guerreros, y especialización en el trabajo de fibras duras”. Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 960; Miriam López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras del mundo nahua prehispánico” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 42, n. 2, 2012, p. 410.

<sup>358</sup> *Vid. infra*.

<sup>359</sup> Otro ejemplo de *inmoralidad* lo explica Miriam López al apuntar que la representación pictórica de mujeres adúlteras, las muestra como mujeres despeinadas siendo castigadas. López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras...”, p. 410.

El otro caso involucraba a la *ahuiani* (“alegre”), también llamada “prostituta”,<sup>360</sup> quien solía llevar el cabello suelto y a veces prefería hacerse peinados combinados (mitad trenzada, mitad suelta) (Imagen 5d). Miriam López Hernández propuso que, el cabello alborotado de la *ahuiani* es una muestra de la “transgresión que realizaba la mujer”, junto con su forma de vestir, maquillarse y moverse.<sup>361</sup> No eran *pipiltin*, eso sí sostiene la autora, pues las mujeres del grupo dirigente de la sociedad sufrirían un castigo mortal, además del repudio moral, si practicaran dicha actividad.<sup>362</sup> Montserrat Mancisidor propone que el problema con las *ahuianime* no era de tipo moral (como sí lo era para los frailes misioneros) sino de privilegio social, “es evidente una relación de desprecio, pero no creo que fuera porque las ‘alegres’ estuvieran vinculadas a la actividad sexual, sino con el hecho de aparentar con su aspecto un estatus más elevado al que realmente pertenecían: ellas buscaban lucir como *pipiltin* cuando en realidad provenían de un origen muy bajo”.<sup>363</sup> Cabe decir que, dentro de la importancia social y permitida de las *ahuianime*, éstas participaban en fiestas rituales y sacrificios, como acompañar al *ixiptla* de Tezcatlipoca durante *Tóxcatl*; es más, Xochiquetzal, “la patrona de las *ahuianime*” estaba íntimamente relacionada con el dios al aparecer juntos en mitos y rituales.<sup>364</sup>

---

<sup>360</sup> Es complejo hablar de la importancia de las *ahuianime* en la sociedad indígena, sobre todo por explicar qué implicaba hablar de “prostitución” al contrastar las realidades mesoamericanas y europeas que entraron en contacto. Empero, remito a tres trabajos de quienes considero ofrecen perspectivas más completas y críticas del tema: Guilhem Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2004, t. 1, p. 301-340; López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras...; Mancisidor Ortega, “La representación de...”

<sup>361</sup> Aquí es interesante decir que el movimiento “desvergonzado” de las *ahuianime*, quienes “iban pisoteando las cosas, las arrastraban; igualmente vagaban por los caminos”, me recuerda a la descripción de la *cuítlapanton*: “Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente”. Quizás en un futuro pueda profundizar en esta relación, para fortalecerla o contradecirla. López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras...”, p. 411-412.

<sup>362</sup> El motivo que llevaría a las mujeres macehuales a convertirse en *ahuiani* podrían haber tenido motivos económicos, personales, políticos y religiosos. *Ibid.*, p. 415, 419-420.

<sup>363</sup> Ello debido a que, al describir a la *ahuiani*, Alfredo López Austin dijo que “sus cabellos caen sueltos, peinados a la mitad, se hace cuernos con sus cabellos”. Que, según dijo Miriam López, hacerse cornezuelos era “el peinado de las mujeres mexicas ‘honestas’ [...] Su cabello recogido mostraba su conducta propia y comprometida, en la que había observancia de los límites”, es decir, ninguno de los aspectos que atribuían a la *ahuiani*. López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras...”, p. 410; Mancisidor Ortega, “La representación de...”, p. 145, 149.

<sup>364</sup> Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 311-313, 318-319, 324-326; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 374-378, 390-396, 408; López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras...”, p. 413-420.

Finalmente, que sea “peluda” (*tzonqueme*)<sup>365</sup> también guarda relación con Tezcatlipoca. Alfredo López Austin señala que las creencias actuales en los *chaneque* los describe como seres que existieron en un periodo anterior a la humanidad, quienes quedaron reducidos a piedras, metates, figurillas y árboles. Sin embargo, cuando adquieren una forma animada, que por cierto sólo ocurre a ciertas horas del día, aparecen como “seres pequeños, peludos, como la *cuitlapanton* o *cintanaton* de los antiguos nahuas”. López Austin dijo que estos seres habitaban en “lugares peligrosos” (montañas, bosques, manantiales, torrentes y arroyos), cuidando estos sitios y a las “bestias” que lo habitaban.<sup>366</sup> De manera que, según el autor, ambos seres “peludos” estaban relacionados con el “Señor de los Animales”.<sup>367</sup> Al analizar al “Señor de los animales”, Guilhem Olivier propuso que se trataba del jaguar, un animal estrechamente vinculado con Tezcatlipoca como transformación predilecta en el anuncio del fin de una era.<sup>368</sup> Relacionado con el cielo nocturno, la Luna, la Osa Mayor; con la tierra (cuevas), el agua y las lluvias; con el pecado y la penitencia,<sup>369</sup> Olivier señaló sus vínculos con dioses como Tláloc, Quetzalcóatl y Tlazoltéotl. Sin embargo, es bajo la advocación de Tepeyólotl (“Corazón de la montaña”), que Tezcatlipoca -al revestirse de jaguar- hace que sus atributos se correlacionen con el “Señor de los Animales”.<sup>370</sup>

C) Sobre su comportamiento. Cuando de noche esta “enana” se aparecía en los llamados “basureros”, esperaba hasta encontrar a solas a una persona que salía para hacer sus necesidades (orinar o defecar), o según De la Serna, cuando se “iban a pagar los tributos de la naturaleza”. En este caso no se hace explícito si se trataba de gente “valiente” o “cobarde”, sino que refieren que en general se espantaban aquellos que le veían y que tampoco podían

---

<sup>365</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 56-57.

<sup>366</sup> Además de aclarar que sus bocas eran babosas y sin muchos dientes, también señaló que provocaban “graves males” como la intrusión de aires y robo de sombras, aunque era posible obtener beneficios si se actuaba en forma violenta y agresiva. Aquí habría que profundizar en las creencias contemporáneas sobre los *chaneque*, pues según lo he analizado, actuar agresivamente no causaba ninguna recompensa sino castigos. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 273.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

<sup>368</sup> Otros “dobles animales” predilectos de Tezcatlipoca fueron el zorrillo y el coyote. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 455; López Austin, *Augurios...*, p. 18-21, 46-47, 60-61.

<sup>369</sup> Además el jaguar estaba relacionado con el “hechicero” por sus hábitos nocturnos; el guerrero, porque junto al águila encarna el vigor; y con el dirigente, como modelo de poder y nobleza. Todos ellos también relacionados con atributos de Tezcatlipoca. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 188-192.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 169-195, 226-227. Otra asociación posible es que “el eco [del rugido del jaguar] y el espejo refleja el destino de los mortales”. Cfr. Guilhem Olivier y Luz María Guerrero Rodríguez, “Tepeyólotl, “corazón de la montaña” “señor del eco”: el dios jaguar de los antiguos mexicanos” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 28, 1998, p. 99-141; Guilhem Olivier, “El jaguar es la cosmovisión mesoamericana” en *Antropología Mexicana*, v. 12, n. 72, 2005, p. 52-57.

capturarla porque se desaparecía a cada rato (*averiguación / persecución*). Las fuentes tampoco describen otros momentos -*confrontación, comunicación y negociación*-, sólo que ésta se “burlaba” de las personas al no dejarse agarrar y desaparecer cada que lo intentaran. Por el contrario, sí hubo un *merecimiento*, y en ello coinciden los autores, porque en estas “burlas” que hacía, la gente significaba un “augurio” de enfermedad y muerte; de pobreza y desventuras. Si acaso nada de lo anterior ocurría, aun así, no dudaban de las intenciones de atemorizarlos por parte de esta “mujer pequeña” (enana) llamada *cuitlapanton, cintanaton o centlapachton*.

### 2.3.6 *Quinametli*. Nombre, características, comportamiento y significado

Lo último por analizar es “de lo que se tenía por agüero cuando en la noche veían hombres elevados [*tlacahuiaque*], gigantes [*quinameti*]”.<sup>371</sup> Cuando se dejaban ver estos “hombres elevados” (*tlacahuiyac*), la gente agoraba que “quizá ya moriría en la guerra; quizá ya será llevado”.<sup>372</sup> Tomaban por “mal agüero”, reiteró Sahagún, cuando de noche alguien veía alguna “estantigua”,<sup>373</sup> pues pensaban que irían a morir en la guerra o que tal vez serían capturados.<sup>374</sup> Asimismo, Juan de Torquemada habló de que “una de éstas [apariciones] era una figura que llamaban *tlacahueyac*, que quiere decir hombre grande, como gigante; éste, decían muchos que lo vieron, que tenía pies y manos, y cabeza como un hombre” (Imagen 6a).<sup>375</sup>

En el texto en náhuatl se describen a estos “hombres elevados”, “gigantes”, como augurio de muerte en la guerra e infortunios en general, sin embargo, no siempre ocurría así. Dice el texto: “Y quien era esforzado, animoso, de destino endurecido, ya no lo dejaba. Lo cogía, forcejeaba con él” (*Auh in aquin huel mihihuintia, in yollotlapalihui, in tonalchichahuac, ayocmo quicahua. Quiteteuhtzitzquia, itech mopiloa*).<sup>376</sup> Quien así se comportaba y se atreviera a confrontarlo, luego “Le requería espinas. Con esto buscaba la

---

<sup>371</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 50-51.

<sup>372</sup> *Ibidem*.

<sup>373</sup> *Vid. supra*.

<sup>374</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 294.

<sup>375</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 372.

<sup>376</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 50-51.

virilidad, la capacidad de tomar cautivos” (*Quintlanilia in huitztlī. Inic quitemolia oquichyotl, in tlamaliztli*).<sup>377</sup>

Pero, la situación era distinta si se trataba de alguien “cobarde”, porque no hacía nada para suprimir su miedo y su cuerpo reaccionaba de la siguiente forma: “Desmaya, se le amortece el corazón, ya no es dueño de su saliva; su paladar está bien seco; está boquiseco; su boca está pegajosa, ya no está húmeda; ya no se humedece su boca” (*Huel zotlahua, yolmiqui, aocmo chiche; huel icopac tlaoaqui; icamac tlapolihui; icamac tlazazalia; aocmo tlapalti; aocmo tlapaltia in icamac*).<sup>378</sup> La última reacción, que puede considerarse violenta, se describe así: “Y se dice que quien era necio, nada agudo, nada cuerdo, en cuanto lo veía sólo lo escupía o le arrojaba excremento. Y por esto no le hacía bien alguno; también lo menospreciaba, lo afligía con alguna pobreza; así lo apedreaba, así le enviaba una gran pérdida; o quizá le hacía conocer el palo para labrar la tierra, el mecapal” (*Auh mitoa in aquin ahquimamatcahua, in amo yolizmatqui, in amo nenonotzale, in icuac oquittac zan conchicha, anozo cuitlatl ic contepachoa. Auh amo tle ic quicnelia; zan no quitelchihua, itla netoliniliztli ic quiteopoa; ic quimotla, ic quihueipoloa; azo huictli, mecapalli quittitia*).<sup>379</sup>

Sobre la aparición de estas “estantiguas”, Sahagún también explicó que, si quien lo encontraba era “algún soldado valiente y esforzado”, éste no tenía miedo y sujetaba fuertemente a esta “estantigua”; al hacerlo también solía exigirle que le diera espinas de maguey, que son señal de fortaleza y valentía.<sup>380</sup> Por otro lado, si la persona que la veía era un “medroso y pusilánimo”: “luego se cortaba [de miedo], luego se le quitaban las fuerzas, y luego se le secaba la boca, que no podía hablar”.<sup>381</sup> Queriendo esconderse para que no lo vieran, este tipo de hombres buscaban apartarse del encuentro con la “estantigua”. Pensaban igualmente que detrás suyo venía siguiéndolos para atraparlos, así que rápidamente corrían de miedo para llegar a salvo a su casa. Luego entraban precipitadamente y pasaban por encima de quienes dormían, y se quedaban “todo espantado y espavorido” y así se iban a dormir. Finalmente, Sahagún abordó un tercer comportamiento que era más bien violento, propio de algún “hombre simple y de poco saber”: Cuando de noche veían esta “estantigua”,

---

<sup>377</sup> *Ibidem.*

<sup>378</sup> *Ibidem.*

<sup>379</sup> *Ibidem.* Cfr. Sahagún, *Florentine Codex*..., p. 175.

<sup>380</sup> *Vid. supra.*

<sup>381</sup> Sahagún, *Historia general*..., v. 1, p. 295.

no huían atemorizados, pero tampoco la sujetaban para exigirle espinas de maguey. Sólo “las escupía o apedreaba con alguna suciedad”, acción que lejos de generar beneficios, sólo conllevaba alguna “desdicha o infortunio”.<sup>382</sup>

Para terminar, en la obra de Juan de Torquemada también se explicó que, “en tiempos gentílicos” hubo una aparición que llamaban “tlacahueyac, que quiere decir hombre grande, como gigante”, y que tenía cabezas y extremidades de hombre. Claro que, mientras “los medrosos, con el espanto que les causaba caían en el suelo con un gran desmayo que les causaba”; aquellos “hombres de gran corazón”, no huían atemorizados, sino que seguían esta “visión”.<sup>383</sup>

Acerca de algunas ideas por reflexionar. A) Sobre su nombre. Otro nombre para referirse a los “gigantes” (*quinametin*) fue *tlacahuiaque / tlacahuiyac* (“hombres elevados”). Asimismo, Alfredo López Austin habló de que también fueron llamados *quinametin tzocuilicxeque* o *quinametin tzocuilicxime*.<sup>384</sup> Sin embargo, no me parece que se traten de varios “hombres elevados” o “gigantes” los que se aparecían de noche, pues habría que notar que la descripción -tanto en náhuatl y en español- está redactada en singular. Es cierto, en los apartados se hablan de “estantiguas” o “visiones”, pero mi hipótesis para explicarlo es que, al poner que se aparecían “hombres elevados” o “gigantes”, se debía más a definir la forma (y el tamaño) de esta aparición, y no tanto al número de dichas apariciones. En ese sentido, si mi aseveración resulta ser correcta, entonces el nombre de esta aparición debería ser *quinametli* (“gigante”).<sup>385</sup>

B) Sobre su forma. En los comentarios al texto número 11 -que trata de esta aparición- Alfredo López Austin detalló que existen tres tipos de gigantes, “frecuentes de encontrar en las leyendas del México antiguo”: 1. Los creados en una era anterior a la humana, durante el Sol de Tezcatlipoca; 2. Los gigantes contemporáneos a la humanidad, que fueron derrotados por tlaxcaltecas (y xicalancas), y quienes además construyeron sitios como Teotihuacán y

---

<sup>382</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 294-295.

<sup>383</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 372.

<sup>384</sup> Estos dos términos (*tzocuilicxeque; tzocuilicxime*) se refieren a la deformidad de los pies de los gigantes, y significan ambos: “los que tienen patas de jilgueros”. En adición a ello, Guilhem Olivier propone una asimilación de estos nombres de los gigantes con Tezcatlipoca, quien a veces era representado con una pata de gallo bajo el aspecto de Chalchiuhtolin. Aprovecha también para discutir que esto se trató tanto de una asimilación colonial de Tezcatlipoca con el diablo como de una concepción de origen prehispánico. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 185-186; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 418-419.

<sup>385</sup> Vale la pena aclarar que, Thelma D. Sullivan advierte que, en la formación de sustantivos primarios, el sufijo *-in* es muy antiguo y se suele sustituir por *-tli*, aun así, no está pluralizado. Sullivan, *Compendio de...*, p. 29.

Cholula; 3. Los gigantes como augurio y representación de Tezcatlipoca: uno apareció “con largos y delgados brazos” en Tula y con sus brazos apretó a la gente hasta matarla, y otro “de manos y muy largos”, que ensartó en ellos a los hombres.<sup>386</sup> En efecto, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, por ejemplo, se señala que al convertirse Tezcatlipoca en el primer “sol”, fueron creados los “gigantes”: “que eran hombres muy grandes y de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos, y comían bellotas de encinas y no otra cosa”; los cuales duraron 676 años y después fueron muertos por el mismo Tezcatlipoca convertido en jaguar cuando éste dejó de ser “sol”. También en *La Leyenda de Soles*, además de la mención del primer “sol”, se menciona la aparición de un *tlacanexquimilli-tlacahueyac*, descrito como un “gigante”, que luego de ser capturado y asesinado (con su hedor que mataba), aplastaba a los que intentaran moverlo, y que al llevarlo a tirar a Itzocan se levantó trayendo consigo a los toltecas que quedaron sujetos de las cuerdas con que lo arrastraban.<sup>387</sup>

Por otro lado, al hablar de los *quinametín* (o “gigantes”) Juan de Torquemada los describió como “unas gentes muy crecidas de cuerpo”, que para el autor habrían existido antes del Diluvio que refiere la Sagrada Escritura, y otros habrían sido asesinados -según Torquemada- por los xicalancas y olmecas (y no por tlaxcaltecas según José de Acosta), de cuyos huesos y muelas se han ido encontrando en Nueva España.<sup>388</sup> De los *quinametín* también dieron cuenta Diego Muñoz Camargo, Gerónimo de Mendieta y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, por ejemplo. Camargo escribió que los “gigantes” eran seres sin conocimiento que habían muerto durante un diluvio, pero que sus huesos se habían encontrado en barrancas.<sup>389</sup> Por su parte, Mendieta refirió que “en la memoria de los indios viejos” es cosa cierta que habían existido “gigantes”, y que él, así como Andrés de Olmos en su momento, habría visto los “huesos de hombres muy grandes”, siendo que todavía existían hombres “medio gigantes” en Cuernavaca y Tecalli.<sup>390</sup> Finalmente, Alva Ixtlilxóchitl hizo una breve relación sobre que los *quinametín* descendían de los chichimecas, que habitaron el territorio

---

<sup>386</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 185-186

<sup>387</sup> Tena, *Mitos e historias...*, p. 30-33, 138-139, 144-149, 162-163, 192-195.

<sup>388</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. 1, p. 51-57.

<sup>389</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1892, p. 153.

<sup>390</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua librería, portal de agustinos, 1870, t. 1, p. 96.



e incluso tuvieron conflictos con los toltecas, pero que, debido a sus “graves pecados”, fueron muertos por causa de fuertes vientos y terremotos, de los que se han hallado sus huesos.<sup>391</sup>

Acerca de la relación de los “gigantes” con Tezcatlipoca, Guilhem Olivier propuso, entre otras cosas, que: a) Fueron creados en el Sol regido por este dios (y luego destruidos por él bajo la forma del jaguar), y que también fueron los “antepasados” *más antiguos* que habitaron la tierra; b) La deformidad de los pies de los gigantes simbolizan las transgresiones morales (embriaguez) y sexuales (homosexualidad), “pecados graves” -Alva Ixtlilxóchitl consideró que por esto fueron destruidos- que denotan una falta de estabilidad, como la mutilación explícita del pie de Tezcatlipoca;<sup>392</sup> c) En su intervención en Tollan, los gigantes son señal de destrucción y agentes destructores, como las masacres hechas por gigantes en danzas y banquetes de los toltecas, o la muerte por apedreamiento y posterior hediondez de la “viga-Tlakahuepan” (Imagen 6b; 6c).<sup>393</sup>

C) Sobre su comportamiento. Al encuentro con los “hombres de gran corazón” se perciben momentos ya descritos anteriormente: *averiguación* y *persecución* (si quien la encontraba era un “soldado valiente” u “hombre de gran corazón”, luego seguía a esta “visión”); *confrontación* (la persona no tenía miedo, y sujetaba fuertemente a la “estantigua”); *comunicación* (al tenerlo sujetado, le exigían espinas de maguey, que simbolizan la fuerza y la valentía). Nuevamente, aunque las fuentes no mencionan una respuesta de la aparición (*negociación*), no habría que descartarla si tomamos en cuenta el actuar de otras apariciones ya expuestas.

Por otro lado, si la persona era un “medroso y pusilánimo”, es decir, un “cobarde”, además de quitársele las fuerzas, secársele su boca y “amortecer su corazón”, también solían espantarse mucho y salir huyendo del encuentro del *quinametli*. Corriendo hasta llegar a su casa, entraban precipitadamente y se quedaban dormidos, “todo espantado y espavorido”.<sup>394</sup>

---

<sup>391</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 418.

<sup>392</sup> Miriam López y Jaime Echeverría coinciden en que, la deformidad de las extremidades inferiores -y superiores- es símbolo de la transgresión moral y sexual, y que en esa medida los gigantes están vinculados con Tezcatlipoca. López Hernández y Echeverría García, "Discapacidad...", p. 121-123.

<sup>393</sup> De igual forma, al analizar la caída de Tollan, Michel Graulich también señaló la aparición de tres “gigantes”: uno muerto por apedreamiento, que asesinó a muchos debido a su hediondez y gran peso al aplastarlos, otro de grandes brazos que estranguló a sus víctimas, y un tercero de dedos muy largos con que ensartó a la gente; sobre los “gigantes”, Graulich los consideró seres telúricos asociados con Tezcatlipoca por anunciar el fin del gobierno de Quetzalcóatl en Tollan. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 249-255; Graulich, *Quetzalcoatl y...*, p. 207-211.

<sup>394</sup> En el siguiente capítulo ahondaremos en las reacciones corporales relacionadas con el miedo.

Por último, un comportamiento violento, y que era común de gente “simple y de poco saber” a quienes el *quinametli* correspondía la agresión (escupirle o arrojarle alguna suciedad) con alguna “desdicha o infortunio”, como que quizá “le hacía conocer el palo para labrar la tierra, el mecapal”.<sup>395</sup> Así que, si en este caso hay un *merecimiento* -que es un castigo- quizás el actuar contrario, o sea valientemente, mereciera una recompensa, pues ello ocurría con otras apariciones, como el *yohualtepuztli* o el *tlacanexquimilli*.<sup>396</sup>

#### **2.4 Análisis de los espacios, tiempos y aspectos similares de las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca**

Antes de pasar al último apartado, en dónde se explicará qué son estas apariciones y cuál es su relación con el dios Tezcatlipoca -y para discutir también los motivos y validez de llamarlas “fantasmas” (o “estantiguas”) e “ilusiones” (o “visiones”)- considero importante precisar aquellos elementos que son comunes en estas seis apariciones que han sido descritas por separado. La intención de llevar a cabo este breve análisis de espacios, tiempos y aspectos similares es demostrar porqué estas seis apariciones se pueden agrupar en un conjunto y que, al mismo tiempo, pueden ser “aisladas” de los otros “agüeros” del Libro V de la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Para explicar la recurrencia de estas apariciones por manifestarse en la noche, así como el miedo que los antiguos nahuas tuvieron a la noche, debemos tomar en cuenta que, hubo al menos dos tipos de peligros que podemos llamar “natural” y “sobrenatural”;<sup>397</sup> ambos igual de reales y coexistentes inclusive. Como un aspecto general sobre la noche, Jacques Soustelle consideró que, la medición de los “ritmos” durante el día ordenaba la vida de los seres humanos, pero que “la noche no interrumpía la actividad” de los pueblos nahuas: los “sacerdotes”, gobernantes y “mancebos alumnos” solían llevar a cabo rituales; gobernantes y comerciantes organizaban “banquetes”; y los “hechiceros” acudían a sus “citas siniestras”. Para el autor, la noche -atrayerente y temible- era una oportunidad para hacer visitas

---

<sup>395</sup> *Vid. supra.*

<sup>396</sup> *Vid. supra.*

<sup>397</sup> Retomando la propuesta de Alfredo López Austin sobre los dos ámbitos espacio-temporales: el sobrenatural o *anecúmeno* (exclusivo para seres sobrenaturales -dioses y fuerzas-), y el mundano o *ecúmeno* (creado por los primeros para albergar a las creaturas -seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, etcétera-), consideraría propio de los “peligros sobrenaturales” a aquellos fenómenos provenientes del *anecúmeno*, mientras que, los “peligros naturales” se deberían en parte a situaciones provocadas por cierto tipo de personas; ambos claro, desarrollándose dentro del espacio *ecuménico*. *Vid. supra.*

importantes, realizar rituales sagrados o consumir el amor secreto entre jóvenes. Por estos y otros motivos, Soustelle concluyó que: “toda una vida nocturna animaba la ciudad sumergida en una oscuridad [...]”.<sup>398</sup>

Sobre los “peligros naturales”, habría que hablar de los fenómenos de marginalidad y delincuencia que se desarrollaban en la vida cotidiana de los nahuas, según lo abordó Pablo Escalante Gonzalbo. Quizá jóvenes que abandonaron sus hogares, o pudiera tratarse de individuos que fueron expulsados de su comunidad como castigo, o que -precisamente para evitar dicho castigo- optaron por huir de sus lugares de origen. En ambos casos las condiciones de marginalidad favorecieron las actividades delictivas. Según Pablo Escalante, el toque de queda en Tenochtitlan marcaba la ambivalencia entre el orden impuesto y la actuación espontánea, pues si bien la disposición oficial de los gobernantes era que la gente no saliera de noche a las calles, no siempre se obedecía del todo. Marginados, ladrones, temibles *temacpalitotique* (que paralizaban a sus víctimas para violarlas y robarles), aprovecharon las calles oscuras para llevar a cabo sus actividades.<sup>399</sup>

Por otro lado, al hablar sobre los “peligros sobrenaturales”, tomemos en cuenta las propuestas de Jaime Echeverría García quien señaló que, oscuridad y noche están en estrecha significación -como vocablos inclusive- y que, para los antiguos nahuas, la ausencia de luz fue una de las más incesantes “fuentes inductoras de miedo”.<sup>400</sup> Dijo Echeverría que: “La oscuridad y la noche semejaban al tenebroso Mictlan”, que fue un periodo de tiempo en el que los seres humanos experimentaban “el Mictlan en la propia Tierra, la presencia cercana de la muerte”. La propuesta del autor es que la noche estuvo marcada por la inseguridad, el espanto y la desgracia latente; y que el tiempo nocturno propiciaba la manifestación de las apariciones ya descritas.<sup>401</sup>

Aquí es importante el aspecto nocturno de Tezcatlipoca, quien también era llamado *Yohualli Ehecatl* (“la Noche, el Viento”), en que los significados del “viento nocturno” se relacionaron con la invisibilidad, la hechicería y la destrucción (cósmica y terrenal). Mientras

---

<sup>398</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 165-166.

<sup>399</sup> Pablo Escalante Gonzalbo, “La ciudad, la gente y las costumbres” en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / Fondo de cultura Económica, 2004, p. 119-230.

<sup>400</sup> Esta categoría propuesta por Jaime Echeverría García se definió en la discusión teórico-metodológica del primer capítulo.

<sup>401</sup> Asimismo, abordó la noción de que, si la noche era un tiempo determinado y previsto -con peligros conocidos-, existió otro tiempo de oscuridad “totalmente imprevisible y de una ominosa peligrosidad”: el eclipse solar. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 243-248.

que, en el signo *ce miquiztli* (“1 Muerte”) -nombre calendárico de Tezcatlipoca- solían nacer “hechiceros”, quienes actuaban durante las noches.<sup>402</sup> Asimismo, durante la fiesta de Tóxcatl, el *ixiptla* de Tezcatlipoca sólo podía salir durante la noche y tenía que regresar antes del amanecer. Refiere Juan Bautista Pomar, por ejemplo: “Tenía por oficio de media noche para adelante andar libremente por la ciudad [...] y cuando era cerca del día se recogía de manera que no le tomase la luz fuera del templo”.<sup>403</sup> En síntesis, por su recurrencia del *yohualtepuztli* y *tlacanexquimilli*; de *tzontecomatl* y *micqui*; y de *cuitlapanton* y *quinametli*, en su preferencia por manifestarse en ciertos momentos de la noche, y por su tendencia a ceder a las demandas de sus captores al aproximarse el amanecer,<sup>404</sup> podemos entender a éstas bajo la categoría de: “apariciones nocturnas”.

Otro eje por analizar son los espacios en que la gente veía a estas apariciones nocturnas, a saber: montes, calles, caminos, cuevas, selvas o “basureros”. Podemos considerar a estos lugares como parte de la “geografía del miedo”, una categoría que Jaime Echeverría García retomó de Rogelio Luna Zamora; ésta es una geografía simbólica sobrepuesta a la *real* porque: “está constituida por lugares, espacios y trayectos que están, sin más ‘habitados’ por el miedo, que casi parecen capaces por sí mismos de expresar, producir y recrear, la emoción del miedo”.<sup>405</sup> Además, el aspecto más notorio de estos lugares es su “asociación con dioses o potencias sobrenaturales”, por lo que también pueden considerarse como una “geografía sagrada”. Lugares como montes, bosques, sierras, cuevas, pedregales y barrancas, e incluso cuerpos y corrientes de agua, se consideraban peligrosos porque eran habitados por “fuerzas sagradas”, es decir, un “peligro sagrado”.<sup>406</sup> Asimismo,

---

<sup>402</sup> Igualmente, Guilhem Olivier consideró que Tezcatlipoca (como divinidad lunar, “príncipe de las tinieblas” y patrono de los hechiceros) reúne elementos (poderes de transformación, fraccionamiento y resurrección) que lo vinculan con *ce miquiztli*, uno de sus nombres calendáricos. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 38-54, 73-80.

<sup>403</sup> Sobre el representante de Tezcatlipoca durante Tóxcatl, Olivier habló de una “libertad de movimiento” relativa, ya que siempre estaba vigilado durante sus paseos rituales nocturnos, sin embargo, el autor expresó que las fuentes no refieren casos de que el *ixiptla* hubiese escapado, posiblemente por la importancia del dios que encarnaba. Juan Bautista Pomar, “Relación de Tezcoco” en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Andrade y morales, 1891, v. 3, p. 9-10; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 370-371.

<sup>404</sup> Olivier hizo la siguiente comparación al hablar de quienes confrontaban al *yohualtepuztli*: “Conviene, en seguida, obligar al aparecido a hablar, a veces en el momento en que sale el sol, pues Tezcatlipoca no soporta, a imagen de los vampiros del Antiguo Mundo, la luz del sol”. *Ibid.*, p. 42.

<sup>405</sup> *Apud.* en Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 403.

<sup>406</sup> En el primer capítulo se abordó la relación entre la idea de peligro y la emoción del miedo.

Echeverría García propuso considerar estos sitios agrestes como implicados en una situación de inmoralidad: siendo el ingreso a estos lugares una metáfora del estado transgresor.<sup>407</sup>

Según Alfredo López Austin, bosques, cerros y lugares agrestes estaban ocupados por “peligrosas fuerzas invisibles” que podían atacar o adherirse al transeúnte -para así transmitir sus daños a través de este receptor-, puesto que éste se encontraba desprotegido a los “poderes de la naturaleza y la sobrenaturaleza”.<sup>408</sup> Contrario al “ámbito humano” (como un lugar seguro y ordenado), el peligro constante del bosque, que estaba deshabitado y salvaje, propiciaba situaciones de angustia y terror.<sup>409</sup> Por otro lado, las cuevas -como un espacio cerrado y dominado por la oscuridad y la muerte- fueron asimiladas con el Mictlan; así como también lo fueron los orinales y los “basureros”, que por su hedor se parecían al “inframundo”.<sup>410</sup> Siendo así que, en estos lugares “se identificaron con seres nocturnos que anunciaban la muerte”,<sup>411</sup> como la aparición de *cuitlapanton*.<sup>412</sup> Para terminar, en las calles y los cruces de caminos (*omaxac*) solían aparecer las *cihuateteo* o *cihuapilpiltin* (mujeres muertas en el primer parto que se volvían diosas); y a pesar de poder descender a la Tierra diariamente, en fechas específicas -analizó Echeverría García- se reconocía su “temible presencia”. Las calles, caminos y encrucijadas fueron lugares solitarios, y para evitar ser atacados (sobre todo los niños), la gente solía poner ofrendas a las *cihuateteo*.<sup>413</sup>

Sobre estos y otros lugares, Jaime Echeverría propuso que: “La geografía peligrosa se encuentra unida a sus paseantes por medio de la significación que le han atribuido, que se

---

<sup>407</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 403-405.

<sup>408</sup> *Apud.* en Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 406-407.

<sup>409</sup> Asimismo, Echeverría García propone que, al habitar animales como el venado y el conejo, el bosque era un lugar de transgresión, dados los simbolismos negativos atribuidos a estos animales. *Ibid.*, p. 407-408. Cfr. Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, 744 p.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>411</sup> *Ibidem.*

<sup>412</sup> En una analogía del excremento como forma de muerte, Alfredo López Austin propuso que, en la “antigüedad” se creía que el inframundo estaba presente en los “basureros”. Así que, salir de noche “para orinar o para vaciar el vientre” era arriesgarse a un mal encuentro, como la aparición de *Cuitlapanton*. Agregó que, Bernal Díaz del Castillo refiere de pequeñas construcciones llamadas *nemanahuilcalli* o *axixcalli* -hechas de cañas, paja o yerbas- en dónde la gente acudía a “vaciar el vientre”; este excremento humano luego era recolectado y usado como fertilizante. Alfredo López Austin, *Una vieja historia de la mierda*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 57-58, 74.

<sup>413</sup> Guilhem Olivier explicó que Tezcatlipoca era otra de las deidades relacionadas con los cruces de caminos. Señala el autor que, en estas encrucijadas se solía rendir culto a Tezcatlipoca, en su advocación de *Yohualli Ehecatl*, como parte del ritual de “confesión”. Demostró también el vínculo -a partir del signo *ome acatl*- con las *cihuateteo* y la presencia del *momoztli* -lugares de culto- puestos en estos cruces de caminos. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 426-427; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 85-86, 307-313.

encuentra mediada por la emoción del miedo”. Se trató entonces de un fenómeno que reactivaba dicha emoción mediante el recuerdo de su *peligrosidad* al transitar por estos lugares; igualmente consideró que este vínculo emocional es el que permite que el recuerdo sea duradero, porque se ha transmitido a las nuevas generaciones.<sup>414</sup>

Queda por aclarar que, dadas las connotaciones fúnebres en las formas que toman las apariciones del *yohualtepuztli*, *tlacanexquimilli*, *tzontecomatl*, *micqui* (inclusive de *cuitlapanton* y *quinametli*), habría una clara evocación a la idea de la muerte en la cultura náhuatl. Empero, mientras que para los europeos esta idea de la muerte, entre otras cosas, era asimilada como la oposición excluyente a la vida y como consecuencia de la desobediencia a Dios;<sup>415</sup> para los antiguos nahuas se trató de un ciclo de opuestos complementarios y necesarios.<sup>416</sup> Expresó Patrick Johansson: “[...] la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son respectivamente la sístole y la diástole del latido de la vida indígena (*yoliztli*)”.<sup>417</sup>

Para demostrar que la forma de las apariciones nocturnas evoca la idea de la muerte, repasemos algunas características principales: 1. El *yohualtepuztli* “era como un hombre con el cuello cortado, [...], y el pecho abierto, la entraña partida”. Según hemos propuesto, su forma se parecía a la de quienes morían ritualmente por extracción del corazón (y posterior decapitación), como el *ixiptla* de *Tóxcatl*. 2. Sobre el *tlacanexquimilli*, que quiere decir “envoltorio humano de cenizas” -que no tenía ni pies ni cabeza- se propuso que recordaba al tratamiento mortuario, en donde la cremación -en el centro de México al menos- estuvo reservada para miembros destacados de la sociedad. 3. El *tzontecomatl*, “calavera” o “cráneo”, era similar al signo *ce miquiztli* -nombre calendárico de Tezcatlipoca- porque éste se representaba con un cráneo: un símbolo simultáneo de fecundidad, riqueza y prosperidad, pero también de “hechicería”, transformación y fraccionamiento.<sup>418</sup> 4. En *micqui* se dijo que, a pesar de no cremar al difunto por tratarse de *macehuales* o gente que moría de causas

---

<sup>414</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 403-437.

<sup>415</sup> Patrick Johansson K., “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 43, enero-junio, 2012, p. 67-68.

<sup>416</sup> En otras palabras, el miedo a la muerte (y lo relacionado con ésta) no se puede entender del todo si lo interpretamos en términos occidentales y cristianos. Sobre la visión de la muerte en la cultura náhuatl véase Alfredo López Austin, “La muerte en el mundo náhuatl” en Ruy Pérez Tamayo (coord.), *La muerte*, México, El Colegio Nacional, p. 63-90.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>418</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 80.

naturales, aun así, se solía envolver al fallecido y se le trataba ritualmente por los “sacerdotes” de Tezcatlipoca.

Es cierto, en el caso de *quinametli* y de *cuitlapanton*, sus formas no remiten directamente a ideas funerarias ni de sacrificio. De hecho, según se ha planteado, la deformidad del gigante -que se remarca en sus pies chuecos- simboliza más bien la transgresión moral y sexual. Esta deformidad del “gigante” y sus connotaciones transgresoras, ha llevado a Jaime Echeverría García a proponer la idea de “monstruo” para clasificarlo, término que define como: “[...] todo aquel ser que rebasaba los límites de lo natural, y generalmente se tomó como punto de referencia la constitución humana; así, su característica más común fueron las exageradas medidas corporales, como en el caso del gigante”.<sup>419</sup> En ese sentido, la apariencia física “desproporcionada, deformada o incompleta” del “monstruo”, y su comportamiento moral transgresor, “se oponían al ideal del ser humano tanto en su constitución física externa como en su comportamiento”. Siendo así que, tanto *quinametli* como *cuitlapanton*, por sus medidas “desproporcionadas” (una grande y la otra pequeña) podrían considerarse como “seres monstruosos”.<sup>420</sup> Sin embargo, sí hay ejemplos en la descripción hecha, que remiten a la idea de la muerte contenidos en ambos, pues debe recordarse que, a) un “gigante” muerto fue arrastrado por los toltecas para disipar el hedor de la plaza de Tollan, y b) que los “enanos” eran sacrificados para acompañar a los gobernantes difuntos; así como que *cuitlapanton* solía aparecerse en los “basureros”, lugares que por su mal olor se asimilaban con Mictlan.

Otro aspecto que uniría a estas seis figuras tiene que ver con el comportamiento de quienes se las encontraban. Con base en la propuesta de Alfredo López Austin, hubo tres

---

<sup>419</sup> Sobre la discusión acerca del carácter “monstruoso” de determinadas figuras, debo decir que tengo dudas sobre la validez terminológica y significativa de tal concepto. Acepto que algunos rasgos “deformes” sí podrían simbolizar una transgresión moral y/o sexual, e incluso se comparten significados correlacionados con los *tetzáhuítl*. Pero, si partimos de la premisa de llamarles “monstruos” o “seres monstruosos”, a mí parecer se podrían crear confusiones sobre qué aspectos pertenecen a la cosmovisión mesoamericana, y cuáles otras connotaciones se confunden con la cosmovisión medieval. Aunque no comparto la tesis del autor sobre este asunto en particular, debía cumplir con la explicación propuesta y mostrar qué otros panoramas se han ofrecido. Jaime Echeverría García, “De monstruos y fenómenos naturales. Historia cíclica, presagios y destrucción de imperios en el Altiplano Central durante el Posclásico” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. 39, n. 153, 2018, p. 293-343.

<sup>420</sup> Según Echeverría García, las características físicas de otras apariciones (“Ser monstruoso de un pie y dos brazos y de abundante pelo” y un “Lobo con patas de palo”) -consideradas por Alfredo López Austin como “fantasma prehispánico” y “mal agüero tradicional”, respectivamente- no invalida su naturaleza *monstruosa* dadas sus características físicas. *Ibid.*, p. 312-313.

posibles “actitudes del hombre”.<sup>421</sup> 1. *Valientemente*. La actitud del “hombre animoso y esforzado”, de los “hombres de gran corazón”, fue “luchar decididamente” hasta obtener cierto número de espinas de maguey, que simbolizaban las promesas de gloria en la guerra. 2. Había otros, que solían “pelear a medias”, y eran quienes arrebatában de prisa el corazón del *yohualtepuztli*, por ejemplo, luego lo envolvían y esperaban la “revelación de su futuro”, fuese bueno o malo, según la conducta que se haya seguido. 3. *Cobardemente*. La “gente baja y medrosa”, el “medroso y pusilánimo”, solía huir y esconderse, y por ello recibían un castigo. Asimismo, agregaría: 4. *Violentamente*. Porque en el encuentro con el *yohualtepuztli* y el *quinametli*, por ejemplo, se habla de un comportamiento violento, propio de gente “simple”, de “hombres simples y de poco saber”, que no consistió en enfrentarlos ni huir tampoco, sólo les escupían o “apedreaba con alguna suciedad” como el excremento.<sup>422</sup> Sobre la agresión con suciedades, Patrick Johansson expuso que se solían usar excrementos como arma destructiva en ciertos contextos para vencer al enemigo. Por ejemplo, los colhuaques colocaron excremento en el templo de los mexicas, dado el “principio tanatógeno” (generadora de muerte), para aniquilar simbólicamente a sus enemigos.<sup>423</sup>

¿Qué hay detrás de este fenómeno? Según Alfredo López Austin, es la inconformidad del macehual (“hombre del pueblo”) frente a la “eterna incertidumbre”; quien tratará por todos los medios posibles de “inquirir un poco lo que se mantenía oculto entre la niebla del futuro”, aún si debe “buscar el curso visible de la naturaleza en lo sobrenatural”. Si el mundo estaba regido por los dioses, y todas las partes de éste están relacionadas unas con otras, hay una posibilidad de hallar “descanso” del tormento de la incertidumbre en cada signo, en cada respuesta que pareciera serlo. Aunque López Austin se limitó a analizar al *yohualtepuztli*, las características de esta aparición de Tezcatlipoca -visibles y tangibles- con que se “venía a burlarse de los mortales”, pueden aplicar a las otras ya descritas. Ya fuese enfrentarse directamente, o arrebatarle el corazón, o huir como un “cobarde”, ocurre que el destino y el

---

<sup>421</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 177.

<sup>422</sup> Otra agresión por apedreamiento ocurrió con Tlacauepan-Tezcatlipoca, quien se apareció a los toltecas en Tollan, y motivados por Tezcatlipoca lo mataron y su cuerpo muerto dejó un hedor muy fuerte. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 281.

<sup>423</sup> Patrick Johansson K., “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, 2000, p. 168-169.



esfuerzo dialogan entre sí, puesto que, “No era la predestinación tan fuerte que pudiera regir la vida sin la colaboración de la voluntad humana”.<sup>424</sup>

Finalmente, autores como Serge Gruzinski afirmaron su denominación como “aparición nocturna” (*yohuac moteittitia*) o “prodigio nocturno” (*yohual tetzáhuil*), puesto que, las horas nocturnas eran momentos privilegiados y peligrosos para el contacto con “otros mundos”. Asimismo, Gruzinski consideró que estos “encuentros de la noche” se trataron de las “múltiples manifestaciones del dios Tezcatlipoca.”<sup>425</sup> En ese sentido, si en los augurios destacaba el interés que los antiguos nahuas tenían por conocer el significado de ciertos animales de carácter negativo para así predecir el futuro, las “apariciones nocturnas”, a pesar de no tratarse de insectos, aves o mamíferos pequeños -puesto que su forma evoca la idea de muerte, sobre todo difuntos y sacrificados-, deben considerarse como parte de este grupo, puesto que “el augurio o agüero es una señal que estima captar el hombre de los acontecimientos futuros”.<sup>426</sup>

En conclusión, más allá de cualquier interpretación, son las propias fuentes escritas -tanto en náhuatl como español- las que coinciden en relacionar a estas *apariciones nocturnas* -como “ilusiones” o “burlas”- con el dios Tezcatlipoca: 1. *Yohualtepuztli*. “Decían que estos golpes eran ilusión de Tezcatlipoca, con que espantaba de noche y burlaba a los que andan de noche” (Sahagún); “dizque representaba a Tezcatlipoca, que se burlaba de la gente y la espantaba” (*ipan mixehuaya in Tezcatlipuca, inic teca mocacayahuaya, teca mahuiltiaya*) (*Códice Florentino*);<sup>427</sup> 2. *Tlacanexquimilli*. “[...] eran ilusiones de Tezcatlipuca” (Sahagún); “Así se dice: en verdad es su nahual, su transformación, su revelación de Tezcatlipoca” (*Yuh mitoa: zan ye muchi yeh inahual, inecuepaliz, inenextiliz in Tezcatlipuca*) (*Códice Florentino*);<sup>428</sup> 3. *Tzontecomatl*, 4. *Micqui* y 5. *Cuitlapanton, cintanaton / Centlapachton*. “Todas estas ilusiones atribuían a Tezcatlipuca” (Sahagún); “Así se dice que es el nahual de Tezcatlipoca, con el que se burla de la gente, etcétera” (*Yuh mitoa, ca zan muchi yeh, inahual in Tezcatlipuca inic teca mocacayahuaya, etc.*) (*Códice Florentino*);<sup>429</sup> 6. *Quinametli*.

---

<sup>424</sup> López Austin, “El hacha...”, p. 179-185.

<sup>425</sup> Jean-Michel Sallmann *et. al*, *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 53.

<sup>426</sup> Por otro lado, las abusiones se referían a los atributos negativos que se le daban a cosas o situaciones que no necesariamente los tenían, como el aroma de ciertas flores. López Austin, *Augurios...*, p. 7-13.

<sup>427</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 289; López Austin, *Augurios...*, p. 28-29.

<sup>428</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 295; López Austin, *Augurios...*, p. 52-53.

<sup>429</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296; López Austin, *Augurios...*, p. 58-59.

“Cuando de noche alguno vía alguna estantigua, con saber que eran ilusiones de Tezcatlipuca” (Sahagún); “Se dice que son su nahual, su transformación del Dueño de Todo, del dios [*tlacateculotl*] Tezcatlipoca, que en esta forma se burla de la gente” (*Mitoya zan ye Muche inahual, inecuepaliz in tlacateculotl Tezcatlipuca, much ic teca mocayahua*) (*Códice Florentino*).<sup>430</sup>

## 2.5 ¿Qué son los “fantasmas” o “ilusiones” de Tezcatlipoca?

En las fuentes escritas del siglo XVI y XVII, las “apariciones nocturnas” fueron denominadas como “fantasmas” (o “estantiguas”) e “ilusiones” (o “visiones”) de Tezcatlipoca. Pero ¿qué tan válido es hablar en estos términos de dichas apariciones? Y si no lo fuera, ¿cómo debiéramos referirnos a éstas, y cuál es el vínculo que mantienen, en caso de tenerlo aún, con el dios Tezcatlipoca?

A. ¿Cómo son los “fantasmas”? En la obra *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, el autor Claude Lecouteux, al analizar “un universo mental en el que los aparecidos [regreso de un muerto] son seres de carne y sangre, que hablan y actúan como los vivos”, propuso que la creencia en aparecidos y fantasmas tenía dos orígenes: 1. El miedo a los difuntos y 2. La estupefacción que provocaba toda muerte anormal (sobre todo violenta). Asimismo, planteó el interés de la Iglesia, que “recupera, adapta y transforma tradiciones populares” sobre fantasmas, para así hacerlos perder su carácter profano. De hecho, con la invención del Purgatorio se tendría la “primera explicación lógica de la existencia de los aparecidos”;<sup>431</sup> una metamorfosis que sufren los “aparecidos” a partir del siglo XII, y que hallándose en un “tercer lugar”, estando “entre dos mundos”, a veces se les aparecen a los vivos para solicitarles sufragios (oraciones y misas) y así conseguir su entrada al Paraíso; mientras éstas también cumplen con su función de instruir (y prevenir) a los vivos a través de los castigos que sufren en el Más Allá.<sup>432</sup>

---

<sup>430</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 294; López Austin, *Augurios...*, p. 50-51.

<sup>431</sup> Sobre el tema del Purgatorio, véase Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1985, 449 p.

<sup>432</sup> Según, Claude Lecouteux, la Iglesia resolvió el “problema de los aparecidos” al relegarlos al onirismo (y puso en duda la percepción humana de quienes afirmaron verlos estando despiertos); atribuyó su “vagabundeo” al Demonio, que animaba ciertos cadáveres; y convirtió al aparecido en una especie de demonio incorpóreo (llamándolo “fantasma”: imagen, simulacro de cuerpo). Pero, advierte que la *interpretación cristiana* no estuvo sola al escribir “la historia de los fantasmas”, sino que se contrapunteaba con la pervivencia de creencias y tradiciones populares. Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, traducción de Plácido de Prada, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1999, 257 p.

En adición a lo anterior, Jean-Claude Schmitt propuso que, al establecerse la función social de los fantasmas, como memoria de los muertos (recuerdo-olvido) durante la Edad Media, no se puso en duda la existencia de éstos ni la “posibilidad” de manifestarse con el permiso de Dios, sino más bien el poder determinar su origen divino o diabólico. El fantasma es incorpóreo, una imagen, una sombra, la apariencia de lo que habían sido los muertos. Mientras que, su difusión mediante “cuentos” expresó y consolidó la creencia en el retorno de los muertos y en castigos sufridos en el Purgatorio. Schmitt apuntó que la Iglesia tuvo el objetivo de imponer una moral y normas de comportamientos en la sociedad, así como la introducción y confirmación de estructuras espacio-temporales, en dónde muertos y vivos pueden, bajo circunstancias específicas, interactuar entre ellos. Siendo así que, la “objetivación” del regreso de los muertos -como una construcción social e histórica- tuvo fines ideológicos como el reforzamiento del control de la Iglesia sobre la sociedad cristiana, distribuidos mediante la socialización del “cuento” (redacción, transmisión y legitimación), por ejemplo.<sup>433</sup>

B. No obstante, las fuentes escritas explicaron que estas “apariciones nocturnas” no eran sino “ilusiones” con que Tezcatlipoca espantaba y se burlaba de la gente,<sup>434</sup> “ilusiones” que atribuyeron al Demonio. Entonces, ¿por qué hablar de “ilusiones” diabólicas? La respuesta se puede hallar en la identificación que los autores cristianos hicieron de Tezcatlipoca, asimilándolo con Satanás, Lucifer, el Diablo, el Demonio, etcétera. Por ejemplo, en las “confutaciones” a los dioses de la cultura náhuatl, Bernardino de Sahagún se propuso demostrar su negativa por considerarlos “dioses” sino “demonios”. En el caso de Tezcatlipoca, el fraile franciscano no lo consideraba otro demonio, sino como Lucifer en sí mismo: “Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes. Y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escritura: [...] Este es el malvado de Lucifer,

---

<sup>433</sup> Jean-Claude Schmitt, *Ghost in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*, traducción de Teresa Lavender Fagan, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 1998, 290 p.

<sup>434</sup> Por ejemplo, Juan de Torquemada refirió del *tlacanexquimilli* y *quinametli*: “Dijeron estos ídólatras que el demonio Tezcatlipuca muchas veces se transformaba en particular forma y figura”, “Había en estos tiempos gentilicios entre estas gentes otras apariciones, que bien era invención del demonio con que los amedrentaba”, respectivamente. Torquemada, *Monarquía...*, v. 4, p. 372.

padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados”.<sup>435</sup>

Otro caso similar lo describió fray Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios*, refiriendo que él mismo fue testigo de cómo en Cuernavaca a un hombre se le apareció el “hombre-tecolote” -según Olmos, “el Diablo”- (por cierto, estaba vestido como “iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar”), y le ordenó que, junto al cacique don Juan y la gente de pueblo, fuesen al bosque para rendirle ofrenda, ya que no podía acercarse debido a la presencia de los religiosos y de “la Cruz allá se levanta”. Otro más ocurrió en “Tezcatépec”, el Diablo se apareció como un “gigante” (*tlacaueyac*) y pidió a unos hombres que mataran al español Juan Cordero, quien al saberlo fue a confrontarlo por ser un “viejo valiente”, y aunque sí lo hirió con su espada, al final cayó enfermo por no haberse encomendado antes a Jesús. Un tercer caso que refirió Olmos fue que el “hombre tecolote (el Diablo)” se apareció en Amecameca, lo hizo “parecido a un mono” frente a don Juan. De estos casos, el fraile concluyó: “Muchas cosas se le aparecen a uno cuando su corazón así lo desea, si Dios no lo detiene”.<sup>436</sup> Igualmente, Gerónimo de Mendieta habló de la aparición del “Tlacatecolotl” (“persona de buho ó hombre que se tiene gesto á aparecer de buho”,<sup>437</sup> que era una “fantasma” seguía espantando a los indígenas aun después de cristianizados, ya “que el demonio los conoce por tímidos y pusilánimes, procura de inquietarlos por esta via [“ver diversas visiones”] por hacerles vacilar en las cosas de la fe

---

<sup>435</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 70-71.

<sup>436</sup> Hay que hacer una aclaración sobre el *Tratado* de Olmos. En el estudio introductorio, Georges Baudot señaló que la obra de Olmos representa el intento de fraile por introducir en el pensamiento indígena los elementos de la demonología europea -pues la obra está escrita en náhuatl- para lograr una mejor evangelización y extirpación de “idolatrías”, y por ello en 1533 el fraile “andaba persiguiendo apariciones diabólicas que revestían los aspectos de resurgencias aborígenes prehispánicas”. Si Olmos estaba tan convencido de que la influencia del Diablo occidental estaba muy presente en Nueva España, ello explicaría por qué retomó -casi al pie de la letra- el *Tratado [...] de las supersticiones y hechicerías* de fray Martín de Castañega, cuya obra escrita en 1527 fue ordenada por el Santo Oficio de Logroño para la extirpación de creencias diabólicas y de brujería en España. No obstante, y cómo bien señaló Baudot, Andrés de Olmos incluyó asuntos relacionados con las creencias y tradiciones de los pueblos nahuas, y de ello son prueba los ejemplos aquí mencionados. Andrés de Olmos, *Tratado de las hechicerías y sortilegios*, traducción de Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, p. 42-45.

<sup>437</sup> Dijo Mendieta: “Lo que los indios en su infidelidad tenían por demonio, no era ninguno de estos (aunque tan fieros y mal agestados, que realmente lo eran), sino á una fantasma ó cosa espantosa que á tiempos espantaba á algunos, que á razón sería el mismo demonio”. Aunque parezca contradictoria, entendiendo el sentido de la oración se intuye que, quien provocaba la aparición del “fantasma” no eran ninguno de los dioses mesoamericanos, considerados como demonios, sino que en realidad se trataba del Diablo; son dos sentidos distintos de “demonio” en la oración. Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. 1, p. 94.

cristiana”.<sup>438</sup> Por último, Diego Muñoz Camargo expresó que, a veces “el demonio” se aparecía -además de en forma de león o tigre- como “cuerpo fantástico”: “ y sin tener sombras, y sin chocoqueles en las coyunturas, y sin cejas y sin pestañas, los ojos redondos y sin niñas ó niñetas, y sin blancos: todas estas señales tenían para conocerle aquellos á quienes se revelaba, mostraba y aparecía”.<sup>439</sup>

Ahora bien, si consideráramos por un momento que Tezcatlipoca es en realidad Lucifer, sí tendrían sentido las explicaciones sobre los fantasmas como “ilusiones” (diabólicas). Por ejemplo, Jean-Claude Schmitt explicó que, las apariciones del Diablo en sueños o visiones conscientes eran consideradas como “engaños” o “ilusiones”; claro que, ya fuesen “fantasmas diabólicos o verdaderos”, ambos sólo podían actuar con el permiso de Dios. Asimismo, Claude Lecouteux, retomó la idea de que, en la Edad Media los aparecidos se empezaron a considerar como demonios o como muertos que habían sido poseídos por el Diablo. Posteriormente, como muestra de la astucia de los autores cristianos para “eliminar” a los aparecidos, plantearon que se trataban de demonios disfrazados o de “sueños diabólicos”.<sup>440</sup>

¿Era el dios Tezcatlipoca para los antiguos nahuas el mismísimo Lucifer? La verdad es que no, porque como explicó Serge Gruzinski al cuestionar la interpretación cristiana sobre la realidad indígena: en la oposición de *imaginarios*, la “recuperación demoniaca” que se hizo de Tezcatlipoca (y las demás deidades) tampoco quiso tomar en cuenta la ambivalencia divina y reversibilidad (sobre los seres y las cosas) que caracterizaba a este dios. Únicamente optaron por imponerle las características de una supuesta deidad uniformemente malvada y con extrema preferencia del Mal frente al Bien, es decir, el Diablo. Por el contrario, Gruzinski replanteó un panorama en dónde las experiencias prehispánicas no son equiparables a la visión cristiana, y que en ese sentido se deben recordar los atributos de Tezcatlipoca como una deidad invisible que toma formas temporales; que es ambivalente por no tener una personalidad fija; y que no “juega a las apariencias” como el Demonio. Mientras que el segundo, dentro del imaginario cristiano, sí participó en una dinámica de oposición

---

<sup>438</sup> Los otros dos casos que describió Mendieta fueron los referidos por Andrés de Olmos, y un tercer caso fue “que aparecía á alguno realmente en figura de fanstasma ó persona muy alta”, que se asemeja al significado que Bernardino de Sahagún atribuyó a la aparición del *quinametli*. *Ibid.*, p. 94-95.

<sup>439</sup> Muñoz Camargo, *Historia de...*, p. 151. Cfr. López Austin, *Augurios...*, p. 177.

<sup>440</sup> Schmitt, *Ghost in the...*; Lecouteux, *Fantasmas y...*

irreconciliable entre las ideas de Bien y Mal (Diablo/Dios, Infierno/Paraíso, virtud/pecado).<sup>441</sup>

Entonces, si no eran ni “fantasmas” ni tampoco “ilusiones diabólicas, ¿qué fueron las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca? Mi propuesta es que fueron sus “nahuales” (*nanahualtin*). El término *nahualli* es complejo de explicarse, y por ello estudiosos del tema del nahualismo como Roberto Martínez González (y Sybille de Pury), se limitaron a señalar que el sentido general de *nahualli* “se aproxima a las nociones de ‘disfraz’ y ‘cobertura’”.<sup>442</sup> En la obra *El nahualismo*, también de Martínez González, se explica que las deidades podían tener varios *nanahualtin*, debido a la metamorfosis de la que son capaces. De hecho, los “nahuales” de Tezcatlipoca (*yohualtepuztli*, *tlacanexquimilli*, *tzontecomatl*, etcétera) Martínez González los consideró como “transformaciones voluntarias”, y aclaró que este tipo de “transformaciones monstruosas o en porciones corporales” aparecen muy raramente y en asociación con divinidades específicas, en este caso con Tezcatlipoca. Además, planteó que el *nahualli* -a diferencia del *ixiptla*- será siempre un objeto considerado animado que “representa” a otro elemento, pensado también como viviente, pero de naturaleza diferente.<sup>443</sup>

Existe otra perspectiva a considerar sobre este asunto. En la segunda parte de la obra *Fantasmas de la Nueva España*, Javier Ayala Calderón hizo las siguientes propuestas sobre el “imaginario espectral mesoamericano”: 1. Los relatos sobre historias de fantasmas y aparecidos pretendidamente prehispánicos, son en realidad reelaboraciones cristianas hechas a partir de esquemas retóricos grecorromanos y judíos; tal como propuso Guy Rozat Dupeyron acerca de lo que llamó el “mito de los augurios de la conquista”.<sup>444</sup> 2. A pesar de la “deformación” cristiana, hubo entre los indígenas la creencia de que “espectros” podían regresar a la Tierra en fechas específicas, como en la fiesta de *Teotleco*; una creencia que se asimilaría con los taínos de la isla La Española, descrita por fray Ramón Pané.<sup>445</sup> 3. Las

---

<sup>441</sup> Sallmann, *Visions indiennes...*, p. 120-125. Cfr. Juan Bosco González Tristán, “Tezcatlipoca, ¿Lucifer descarado?” en *Delaware Review of Latin American Studies*, v. 17, n. 1, octubre 2016, <https://udspace.udel.edu/bitstream/handle/19716/19824/Vol171GonzalezTristan.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

<sup>442</sup> Roberto Martínez González, “Sobre el origen y significado del término *nahualli*” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 37, 2006, p. 95-106.

<sup>443</sup> Roberto Martínez González, *El Nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 648 p.

<sup>444</sup> Ayala Calderón, *Fantasmas de la...*, p. 133.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 134-138.

manifestaciones de las *cihuateteo* eran en realidad el *teyolia* -entidad anímica- de las mujeres muertas en su primer parto, y que la partícula “-*teotl*” no era sino un mero “eufemismo” para enmascarar el temor a estos “espíritus de los muertos”.<sup>446</sup>

4. Las “verdaderas historias de fantasmas del mundo prehispánico” fueron descalificadas como engaños del Demonio, siendo así que, cualquier aparición de “difuntos divinizados” -como las *cihuateteo* y las “estantiguas” o “fantasmas” reportados por Sahagún- eran susceptibles de volverse ilusiones diabólicas; ya que, si bien no dudaban del acontecimiento, si cuestionaron el origen de “ultratumba” de éstos.<sup>447</sup> 5. “Las fantasmas de Sahagún” se inscriben dentro del campo semántico de la muerte, excepto el “gigante” (*quinametli*) -aunque habla de “gigantes”- porque “los indicios que podrían identificarlos como personajes de ultratumba son muy débiles”.<sup>448</sup> 7. Pudo haber una creencia en la aparición de los muertos entre los nahuas, tarascos y chichimecas, por ejemplo, sin que ésta fuese asociada como “engaño diabólico”. 8. Finalmente, “las fantasmas de Sahagún” eran difuntos que no necesitaban del vínculo con Tezcatlipoca (como el Demonio), para considerarse “augurios de muerte y desgracia”, pues tratándose de cadáveres o fragmentos de cadáveres, esta relación estaba ya dada en sí misma.<sup>449</sup>

No obstante, expreso que estoy en desacuerdo con la tesis de Javier Ayala Calderón acerca de lo que planteó como el “Imaginario espectral mesoamericano”, sobre todo con lo relacionado a “Las fantasmas de Sahagún”.<sup>450</sup> Pero, antes de hablar de estas “fantasmas”, quiero discutir el asunto sobre la dispersión del *ihiyotl* de un difunto que podría convertirse, además de “viento nocturno” (enfermedades), en seres fantasmales, así como su relación con el *tonalli* y el *teyolía* –“entidades anímicas” que se abordarán en el siguiente capítulo-. Ya en su momento el propio Alfredo López Austin reconoció que no encontró en las fuentes históricas información sobre el daño causado a los vivos por los *teyolía* que habitaban el Mictlan. Por el contrario, habló más bien de la existencia de “fantasmas”, como “aires de noche” envueltas en “sombras”, que vagaban por el mundo en formas de animales y seres

---

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 146-147.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 147-160.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 160-163.

<sup>450</sup> Dado que el tema central de esta tesis es otro, no me detendré a discutir sobre la naturaleza de las *cihuateteo*, que Ayala Calderón las consideró sólo como “cadáveres animados” o “mujeres muertas” que regresaban a la Tierra para aterrar a los caminantes nocturnos o por el anhelo de los placeres y costumbres de su vida cotidiana perdida; siendo la partícula “-*teotl*” un mero “eufemismo”. Dejo pendiente esta tarea. *Ibid.*, p. 141-147.

terroríficos, pero con base en estudios etnográficos que remitían sobre todo a creencias contemporáneas. Según López Austin, estos “fantasmas”, que pueden causar daño (por espanto, posesión o contacto con el cadáver), tienen dos posibles orígenes diferentes: 1. Una muerte violenta (inspirada por las divinidades) que lleva al *teyolia* a los “mundos de muerte”, en donde luego estos muertos deben capturar el *tonalli* de los vivos en beneficio del dios al que sirven, y 2. El *ihiyotl* -recubierto por el *tonalli*- origina seres fantasmales que se introducen en los vivos para causarles enfermedades, sobre todo en el corazón; López Austin agregó que estas dos concepciones se vuelven más complejas al tomar en cuenta las creencias cristianas ya involucradas.<sup>451</sup>

Ahora bien, sobre las llamadas “fantasmas de Sahagún”, Ayala Calderón expuso que, la manifestación de difuntos (como metáfora o restos físicos) sólo se puede relacionar con Tezcatlipoca a partir de la “repetida y forzosamente” relación como “ilusiones”. Sin embargo, dicha asociación no fue sino producto de una evangelización en donde individuos (que habían asimilado el cristianismo o temían contradecirlo) respondieron a Sahagún que, el regreso de los muertos a la Tierra sólo podía tratarse de los engaños del Demonio; un personaje que fue identificado con Tezcatlipoca debido a sus “hábitos nocturnos y chocarreros”. Por estos motivos es que Ayala Calderón cuestionó que dichas informaciones no tratasen de las creencias prehispánicas en realidad, sino más bien del imaginario novohispano. Según el autor, si la recolección hecha por Bernardino de Sahagún no comenzó sino hasta 1548, fue “tiempo más que suficiente para que sus ancianos informantes supieran lo peligroso que era apartarse de las nuevas creencias”. Frente a la interrogante de que: “¿Quiénes eran estos aparecidos?”, Ayala Calderón respondió que eran difuntos específicos, comunes: desde individuos de pueblos rivales sacrificados hasta restos de entidades anímicas; razón por la cual el autor pretende identificar al *yohualtepuztli*, específicamente con el sacrificado en *Tóxcatl*, a quien se le abría el pecho y se le cortaba la cabeza -que sería *tzontecomatl* también-.<sup>452</sup>

A manera de contrapropuesta ofrezco las siguientes ideas. 1. ¿Son las historias de fantasmas y aparecidos, al igual que los presagios de la conquista, sólo reelaboraciones

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 138-141. Cfr. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 390-392; Roberto Martínez González, “El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica” en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, v. 13, n. 38, septiembre-diciembre, 2006, p. 177-199.

<sup>452</sup> Ayala Calderón, *Fantasmas de la...*, p. 159-163.



cristianas hechas a partir de esquemas retóricos grecorromanos y judíos, tal como propuso Guy Rozat y se sumó Ayala Calderón? No necesariamente, pues como argumentó Miguel Pastrana al hablar de los *tezáhuitl* -y precisamente en respuesta a Guy Rozat-: “[...]baste decir que resultaría incomprensible que hombres de la talla de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán dedicaran sus afanes de misioneros a inventar la información contenida en obras que, como sabemos, fueron concebidas como instrumentos de conocimiento del pasado indígena para una más profunda labor evangelizadora”. Siendo que, en el caso del franciscano Sahagún -se preguntó Miguel Pastrana- ¿por qué se habría tomado la molestia de traducir su obra primero al náhuatl para luego retraducirlo al castellano, y que implicaría además un manejo amplio de medios y formas de expresión ajenos a su propia tradición cultural?<sup>453</sup> De igual manera, Guilhem Olivier al abordar el contenido del Libro XI del *Códice Florentino* de Sahagún, aceptó que si bien son modelos europeos los que van ordenando el texto, también hay una estructura y serie de ideas indígenas que subyacen en el relato, demostrando así que “los informantes indígenas supieron transmitir entre líneas conceptos autóctonos”, tratándose éstas de “formas originales de pensamiento” arraigadas en tradiciones muy antiguas y que sólo estaban siendo reelaboradas en función de la nueva realidad.<sup>454</sup>

2. ¿Son las “fantasmas de Sahagún” la creencia en apariciones de difuntos específicos, y que no deberían tener ninguna relación con el dios Tezcatlipoca? Aunque la creencia del regreso de los difuntos es interesante, ésta no puede validarse rompiendo categóricamente el vínculo con Tezcatlipoca, sobre todo si se tratan de las mal llamadas “fantasmas de Sahagún”. Porque resulta que, de una u otra manera este dios tenía participación en los ámbitos del sacrificio (*yohualtepuztli*), los ritos mortuorios (*tlacanexquimilli*, *micqui*), la idea de muerte (*tzontecomatl*) y la transgresión (*quinametli*, *cuitlapanton*).<sup>455</sup> Además, aunque las formas de las “apariciones nocturnas” (*nanahualtin*) de Tezcatlipoca estén evocando una idea de la muerte, ello no significa que se tratan de personajes específicos, como señala Ayala Calderón

---

<sup>453</sup> Pastrana Flores, *Historias de...*, p. 20.

<sup>454</sup> En otro texto Guilhem Olivier reiteró su llamado para tomar en cuenta los aspectos propios de la cosmovisión mesoamericana, tales como la concepción del tiempo, de la historia y la naturaleza de los dioses, así como la percepción e integración del “otro” en las categorías indígenas propias. Guilhem Olivier, “¿Modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el Libro XI del Códice florentino de fray Bernardino de Sahagún” en José Rubén Romero Galván y Pilar Máñez (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 125-139; Olivier, “Controlar el futuro...

<sup>455</sup> Asimismo, Olivier destacó la capacidad de metamorfosis de Tezcatlipoca, aspecto que la convirtió en la divinidad tutelar de los “hechiceros”. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 53.

acerca del *yohualtepuztli* y *tzontecomatl*.<sup>456</sup> Aunque es cierto que hubo un interés por identificar a Tezcatlipoca con Lucifer como parte del proceso de “recuperación demoniaca”, tampoco debemos separar a las “apariciones nocturnas” de su relación con Tezcatlipoca sólo por considerarlas “engaños diabólicos”, pues ello implicaría que no queremos reconocer el significado que los propios indígenas atribuyeron a estas “diabluras” o “burlas” que hacía Tezcatlipoca al aparecerse por las noches a los hombres, fuesen “valientes” o “cobardes”.

3. Entonces, si las “apariciones nocturnas” no eran “engaños diabólicos” de Lucifer, ¿cuál es el significado de que Tezcatlipoca se manifestara a los seres humanos a través de sus *nanahualtin*? Al respecto, autores como Guilhem Olivier han planteado una significación más profunda de las “bromas” de Tezcatlipoca, como fue espantar a la gente de noche a través de “apariciones horrorosas”. Según Olivier, “el fin de la confrontación se traduce en el anuncio de un destino”, por lo que las reacciones de desmayo, huida loca, lucha tímida o enfrentamiento resuelto -que inicia con una búsqueda voluntaria- (“valiente”, “cobarde” o “violento”), no dependen de la voluntad del sujeto, sino que “son esencialmente los signos bajo los cuales nacen éstos los que explican su intrepidez o su pasividad y los predisponen a tener acceso a tal o cual destino”.<sup>457</sup> Asimismo, Olivier explicó que se trató de una “concepción indígena del destino” divergente de la noción cristiana de “providencia”. En ello se apoyó en la idea de Serge Gruzinski, quien señaló un contraste entre la “aparición precolombina” y la “aparición cristiana”, siendo que en la primera se implicaba un “destino echado de antemano”, de la actualización o irrupción de lo ya existente; mientras que, en la otra, dada la lógica (salvación/condenación), imperaba más un “juego de causalidades”.<sup>458</sup>

Es así como, la revelación de una “suerte” -victoria sobre la aparición y futuro prometedor o de un “desdichado destino”- ya estaba implicada en el *tonalli* de la persona. La hipótesis de Olivier es que “parecería que existiera una coincidencia entre la risa de la divinidad, su propensión a burlarse de los hombres y la revelación que hacía el dios de un destino particular”. Por lo que, en este “burlarse” de los hombres y ridiculizarlos mediante

---

<sup>456</sup> En el análisis de la fiesta de *Tóxcatl*, Guilhem Olivier refiere que anualmente se seleccionaba una persona con determinadas características para ser *ixiptla* (“imagen”) de Tezcatlipoca. Si hemos entendido bien la idea de *ixiptla*, la persona que se debía ataviar, actuar y mostrarse como la divinidad, lo hacía porque era la divinidad en sí misma. No obstante, Roberto Martínez González analiza de forma más crítica la idea de *ixiptla* y su diferencia con *nahualli*. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 341-409; Martínez González, *El Nahualismo...*, p. 291.

<sup>457</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 42-43.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 38-47. Cfr. Sallmann, *Visions indiennes...*, p. 125-127.

sus *nanahualtin*, Tezcatlipoca no hace sino confirmar el destino de los individuos, y reafirmar también su omnipotencia como dios y la dependencia de la humanidad a éste, siendo no un “diablo burlón” sino el “Señor del destino”.<sup>459</sup>

4. En conclusión, podemos advertir que el miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca no sólo se debió a las formas que tomaba este dios -que se ha dicho evocan la idea de la muerte-, sino por las consecuencias futuras que anunciaban, que bien podrían ser benéficas o funestas, pero siempre en relación con el destino preestablecido del individuo. Las “apariciones nocturnas”, o *yohualtetzahuitl* -como lo tradujo Alonso de Molina-,<sup>460</sup> son entonces otro tipo de *tetzáhuil*, porque como una manifestación de los dioses frente a los hombres, “son acontecimientos portentosos que asombraban y espantaban en gran medida a quien las veía, por lo que constituían un presagio de contenido generalmente negativo”.<sup>461</sup>

---

<sup>459</sup> *Ibidem*.

<sup>460</sup> Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español...*, p. 468.

<sup>461</sup> De hecho, esta característica sobre los *tetzáhuil*, Miguel Pastrana la hizo precisamente al señalar que las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca son llamadas así en los textos en náhuatl. Pastrana Flores, *Historias de...*, p. 23. Cfr. López Austin, *Augurios...*, p. 28-29, 50-53, 57-59.

## Capítulo 3. El miedo en el cuerpo indígena: síntomas, diagnóstico y terapéutica

### 3.1 Las concepciones de salud y enfermedad en la cosmovisión náhuatl

Según lo han dado a conocer las fuentes analizadas, el miedo causado por las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca tenía consecuencias sobre la persona que se encontrara con ellas. Bastaría recordar, por ejemplo, que aquel “hombre cobarde” que se encontraba con el *yohualtepuztli*, “sólo lo oía detrás, se amortecía, abandonaba aquello estremeciéndose; no podía perseguirlo, se fatigaba, se cansaba, se le amortecían las carnes; iba a echarse al suelo por el camino; ya no podía caminar” (*zaniyo quicaqui, zan icampa, ontlacuecuetlaxoa, ontlacuecuechcahua; amo huel quitoca, zan onciammiqui, onmociauhcanequi, mimi qui in inacayo; za utlica chachapantiuh; ayocmo huel nenemi*).<sup>462</sup>

O que, frente al *tlacanexquimilli*, la “gente baja y medrosa [...] arrancaban a huir y perdían el espíritu de tal manera de aquel miedo, que morían en breve o les acontecía algún desastre”: “Quien no era de corazón endurecido, no era animoso, sólo un cobarde, si se le aparecía, sólo echaba a huir de él, huía; ahí se asustaba, se espantaba; por esta razón rápidamente moriría, o quizá le sucedería algo malo, etcétera” (*In aquin amo yollochicahuac, in amo yollotlapalihui, in zan mauhcatlacatl, intla oquimottiti, zan ixpampa yehua, motlaloa; uncan quitoncalcahualtia, quihizahuia; inic iciuhca miquiz, anozo itla amo cualli quimonamictiz, etc.*).<sup>463</sup>

Así también ocurría con el “medroso y pusilánimo” que llegase a encontrarse con el *quinametli*: “Desmaya, se le amortece el corazón, ya no es dueño de su saliva; su paladar está bien seco; está boquiseco; su boca está pegajosa, ya no está húmeda; ya no se humedece su boca” (*Huel zotlahua, yolmiqui, aocmo chiche; huel icopac tlaoaqui; icamac tlapalihui; icamac tlazazalia; aocmo tlapalti; aocmo tlapaltia in icamac*).<sup>464</sup> O con la *cuitlapanton* -y seguramente con *tzontecomatl* y *micqui*- porque al verla la gente “cobraba gran temor”: “Sólo

---

<sup>462</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 32-33. Cfr. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 290.

<sup>463</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 52-53. Cfr. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 295.

<sup>464</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 50-51. Cfr. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 295.

así cesa por miedo [la persecución]; cesa [la persecución] por cansancio; se ve defraudado en su intento” (*Zan yuh commaubcacahua; conciauhcahua; ommonenenco*).<sup>465</sup>

¿Por qué el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca tenía tales efectos sobre el cuerpo de las personas? ¿De qué manera los antiguos nahuas concibieron el miedo provocado y cómo lograban remediar sus terribles consecuencias? Debo advertir que este capítulo tiene una naturaleza especulativa, ello por haberse construido a partir de las propuestas hechas en torno al miedo y la llamada “medicina” en los estudios de cultura náhuatl. Sin embargo, esta aproximación era necesaria para ampliar el panorama sobre el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, en este caso al profundizar en los posibles síntomas, sus expresiones y los tratamientos empleados por los antiguos nahuas.

Para aproximarse a la idea del miedo en el cuerpo indígena hay que comenzar por definir cuál era la concepción de “cuerpo” para los antiguos nahuas y cuáles eran las nociones de “salud” y “enfermedad”, y de qué manera éstas interactuaban en los procedimientos de la “medicina” náhuatl para afrontar las consecuencias de dicha emoción. En principio, al abordar la idea de “cuerpo” -y la correspondencia de éste con el cosmos- hay que tener presente que, en la “cosmovisión” de los pueblos mesoamericanos predominó una “visión antropocéntrica” en la que los hombres (o seres humanos) partieron de sus realidades naturales y sociales para animar, estructurar y ordenar el universo.<sup>466</sup>

El cuerpo humano en su integridad solía referirse metafóricamente al vínculo entre el alimento por excelencia (el maíz) y la corporeidad del hombre: *tonacayo* (“nuestro conjunto de carne”). Otros términos referían a la posible acción divina sobre la tierra húmeda para la formación del ser humano: *in tlállotl, in zóquiotl o in tlalli, in zóquitl* (“la tierra, el lodo”); e incluso el término “secreto” de *chicomóztoc* hacía referencia a la “montaña madre” en el origen mítico de los pueblos nahuas. Otra manera de comprender el panorama del cuerpo humano era tomando en cuenta sus sectores, componentes o regiones en que se dividió;

---

<sup>465</sup> Del *tzontecomatl* y *micqui* dice el texto en náhuatl: “También por miedo huye de él, concluye [su intento]. [El cráneo] lo persigue constantemente, con lo que huye a su hogar” (*Zan no yuh conmauhcacahua ixpampa yehua. Ixquich quitocia, inic momauhcatlaloa ichan*), “Y así se burlaba de ellos: quizá césped, quizá una piedra dura quedaba entre sus manos; en esto se convertía rápidamente” (*Auh inic zan inca mocacayahua: azo tlachcuítl, anozo tlacuahuac teitl in immac mocauhtiquiza; inic mocueptihuetzi*), respectivamente. López Austin, *Augurios...*, p. 56-59. Cfr. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 296;

<sup>466</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 395.

esquema que demostraba una correspondencia con el universo en una relación de *macrocosmos* y *microcosmos*.<sup>467</sup>

Autores como Carlos Viesca Treviño, por ejemplo, han retomado la idea de que: “El hombre era considerado como un microcosmos en el cual se representaban y tenían lugar las acciones de todos los demás sectores del universo”.<sup>468</sup> Para ilustrarlo, al analizar la correspondencia entre el sol y el corazón (*yollotl*), Viesca Treviño habló de una “estructura simbólica del cuerpo humano” en una correspondencia entre el “macrocosmos” y el “microcosmos”. Mediante esta relación es que los nahuas equipararon la estructura del cuerpo con el universo, en donde el “cielo” se ubicaba en la cabeza; el sol en el centro (con el corazón que distribuía el calor y la vida); y a partir del diafragma, los miembros y órganos correspondían al inframundo.<sup>469</sup> Sobre la consideración del cuerpo como microcosmos y su conexión con el macrocosmos, Viesca Treviño dijo que:

Entre los antiguos mexicanos el cuerpo reproducía la estructura de ese universo descrito en páginas anteriores, con sus nueve pisos superiores y sus nueve inframundos, con sus cuatro pisos del centro y los cuatro rumbos cardinales que se manifestaban también allí y es sólo en función de esta imagen y de las posibilidades dinámicas derivadas de ella, como son la confluencia de seres y el desplazamiento de fuerzas consecutivo a sus acciones, que pueden explicarse la estructura y el funcionamiento del cuerpo.<sup>470</sup>

Con base en lo anterior, retomo las ideas planteadas por Alfredo López Austin con respecto a la existencia del hombre, mejor dicho de la humanidad entera, según los antiguos nahuas: 1. En la creación del ser humano confluyen elementos de todo el universo; 2. La obligación fundamental de la humanidad es adorar a los dioses; 3. La vida en la superficie de la tierra es la única en la que se integran todos los componentes del ser humano; 4. La

---

<sup>467</sup> La parte superior del cuerpo se le llamaba *tlactli* y la parte inferior era *tlalchi*, estas divisiones representaban la división cósmica entre el cielo y la tierra, del aspecto masculino y femenino respectivamente; aquí el ombligo era el punto central de la tierra. La parte derecha (*yec*) estuvo relacionada con la destreza, y la parte izquierda (*opoch*) se asoció con el mundo sobrenatural. Finalmente, la existencia de conceptos como “testículos de la espalda” -o riñones- (*cuittlapan ateuhli*), vislumbra la importancia de la división entre la parte anterior (*elpantli*) y la posterior (*cuittlapantli*) del cuerpo. *Ibid.*, p. 171-195.

<sup>468</sup> Carlos Viesca Treviño, *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*, México, Panorama, 1992, p. 83.

<sup>469</sup> Carlos Viesca Treviño, Andrés Aranda C. y Mariblanca Ramos de Viesca, “El corazón y sus enfermedades en la cultura náhuatl prehispánica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 36, 2005, p. 225-244. Cfr. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 171-176.

<sup>470</sup> Carlos Viesca Treviño, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, 1997, p. 132.

existencia del hombre total tiene sentido sólo en la tierra, lugar de dominio de los dioses protectores descendidos del cielo; 5. Tiene una existencia temporalmente corta e incierta en el Más allá, porque la vida importante se daba en la tierra; 6. La vida de la especie humana es un proceso culminante con la creación del Quinto Sol; 7. La extinción de la especie humana se dará con la invasión de los “tenebrosos seres” que vivieron antes; 8. Sobre la vida en la tierra debe encontrarse el equilibrio entre el “premio” y el “castigo”; y 9. El “premio” y el “castigo” por la conducta terrenal son gozos y sufrimientos familiares y cotidianos.<sup>471</sup>

Sobre lo anterior López Austin concluyó que:

En resumen, el hombre tiene como especiales atributos ser benigno, pacífico, afable, moderado, compasivo, benévolo, modesto, tierno, generoso, social, de modales finos, sano, sensato, inteligente, hábil, de vida sexual correcta. Es la imagen del ser que se encuentra en la mejor relación social con sus semejantes, la relación de respeto y de auxilio. Cualquier desviación moral atenta contra la condición humana.<sup>472</sup>

De la misma manera, estas ideas sobre el ser humano y su forma de concebir(se) en el universo, podrían aplicarse no sólo a la concepción de los nahuas sino a otros grupos en Mesoamérica, como los mayas. Al respecto, Mercedes de la Garza expresó que:

Al preguntarse por su propio origen, el maya y el náhuatl relatan el origen del cosmos y expresan que el hombre es en el mundo [“naturaleza” o “mundo natural”] y el mundo es para el hombre, por lo que podría hablarse de la cosmogonía de estos pueblos como de una explicación antropocéntrica del cosmos. Pero, al mismo tiempo, el hombre se explica por la ley dialéctica de lucha de contrarios y de muerte y renacimiento que rige al mundo, por lo que podríamos hablar de la antropogonía de estos pueblos como de una explicación cósmica del hombre. Todo esto significa que aunque hay en el pensamiento religioso náhuatl y maya una diferenciación hombre-mundo, el uno no se explica sin el otro, más bien se explica por el otro y ambos por lo divino, lo cual nos habla de una concepción unitaria de la realidad, no intelectual, sino viviente, por la cual la diversidad constituye una unidad dinámica ordenada por un principio superior.<sup>473</sup>

Otra de las concepciones aledañas a la “visión antropocéntrica” de los pueblos nahuas (y posiblemente mesoamericanos) es la participación del ser humano en forma *equilibrada* como representante del “centro cósmico”: “haciendo de él la síntesis ordenada y estable del

---

<sup>471</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 281-283.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>473</sup> Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1978, p. 19-20.

universo”.<sup>474</sup> En ese sentido, el ser humano debía mantener un equilibrio -que difícilmente podría ser uno *absoluto*- consigo mismo, con las divinidades y con su comunidad: “El hombre, individuo de la especie en la que se conjugaban de manera armónica las fuerzas del cosmos, debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas”.<sup>475</sup>

Sobre la noción de *equilibrio*, Carlos Viesca Treviño, por ejemplo, planteó la idea de un “límite” que expresaba el ordenamiento cósmico y las posibilidades de movilidad que podían permitirse los individuos. De manera que: “Equilibrio representaba entonces salud, y su ruptura enfermedad”; aunque, este *equilibrio* no significaba inmovilidad, sino la “capacidad para mantener un orden, un límite a las fuerzas internas y dirigir las, vertirlas a veces, hacia el exterior, para continuar definiendo al individuo al contraponerse a las fuerzas actuantes”.<sup>476</sup>

Del mismo modo, Bernardo Ortiz de Montellano propuso que: “Las reglas básicas eran el equilibrio, la moderación y el cumplimiento del deber. Los estados de salud o enfermedad se relacionaban estrechamente con una condición de equilibrio o desequilibrio respectivamente. Para gozar de salud había que estar en equilibrio en lo físico, en las relaciones sociales y con las deidades”.<sup>477</sup> Nuevamente, si “La salud es equilibrio y la enfermedad es desequilibrio” había que lograr dicho estado de salud manteniendo un equilibrio tanto físico como con la sociedad y con los dioses.<sup>478</sup> En resumen, la salud se lograba mediante la conservación de la armonía, del equilibrio; aquello implicaba entonces el mantenimiento del orden -del “límite”- con respecto al organismo, la sociedad y para con las divinidades.

Por el contrario, los excesos, las imprudencias y las transgresiones tenían consecuencias sobre la salud y la vida. Según Alfredo López Austin: “El desequilibrio, así sea transitorio y no concebido estrictamente como estado patológico, puede conducir fácilmente a la pérdida de salud”, porque los estados de salud y enfermedad están

---

<sup>474</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 285.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 300-301.

<sup>476</sup> Viesca Treviño, *Medicina prehispánica...*, p. 76.

<sup>477</sup> Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, traducción de Victoria Schussheim, México, Siglo XXI, 1993, p. 73.

<sup>478</sup> Bernardo Ortiz de Montellano, “Medicina y salud en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, n. 74, julio-agosto, 2005, p. 36.



relacionados estrechamente con los de equilibrio y desequilibrio, respectivamente. Si el esfuerzo del individuo iba dirigido a mantener una *armonía* con el cosmos, “su desviación, a la anormalidad, al sufrimiento”, ya que en esta “polaridad equilibrio-desequilibrio” se afectaban los ámbitos naturales, sociales y divinos.<sup>479</sup> Asimismo, Jaime Echeverría García planteó que la *moral* fue un aspecto decisivo en la enfermedad al condicionar la salud y la vida del ser humano:

El desequilibrio se refiere a lo opuesto. Se representaba mediante la enfermedad. No sólo constituía una anomalía en el cuerpo sino también la infracción de una norma, la omisión de un rito o una falta en el comportamiento humano, acciones que no sólo eran perjudiciales al sujeto, sino a toda la comunidad, hecho que requería la pronta recuperación del enfermo. De esta manera, la enfermedad se transportaba a lo social y servía como un mecanismo de contención de la conducta.<sup>480</sup>

También Carlos Viesca Treviño refirió que: “Siempre se veía a la enfermedad como resultado de un desequilibrio de la dinámica del funcionamiento del cuerpo y de su relación con el cosmos”, siendo la magnitud de dicha ruptura dependiente de su gravedad y características. Sin embargo, este fenómeno disruptivo que se manifestaba en el cuerpo nunca procedía de sí mismo, sino que recibía la acción de fuerzas ajenas.<sup>481</sup> Eran los dioses quienes representaban las fuentes últimas de salud y malestar para los antiguos nahuas, según les fueran benéficos o adversos.<sup>482</sup> Un hecho interesante es que, aun cuando los dioses determinaban cierto tipo de enfermedades (como de naturaleza acuática o sexual) en momentos específicos, la omnipotencia de Titlacahuan-Tezcatlipoca le permitía transformar a su antojo el destino de los individuos, incluidos también los estados de salud y enfermedad; era un dios a quien se le temía e imploraba para la conservación de los bienes, la salud y la vida, otro claro ejemplo de su “poder de voluntad absoluta que regía el universo”.<sup>483</sup>

---

<sup>479</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 300-301, 318.

<sup>480</sup> Jaime Echeverría García, *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 2012, p. 81-86.

<sup>481</sup> Viesca Treviño, *Ticiotl...*, p. 163-164.

<sup>482</sup> Viesca Treviño y Ramos de Viesca, “El corazón y ...”, p. 225; Viesca Treviño, *Medicina prehispánica...*, p. 78-88; Viesca Treviño, *Ticiotl...*, p. 164-165.

<sup>483</sup> Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, p. 31; López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 402; Echeverría García, *Los locos...*, p. 84-85.

Al respecto, Alfredo López Austin en su momento abordó la “concepción nosogénica<sup>484</sup> de los antiguos nahuas”, exponiendo los “factores etiológicos de la enfermedad y la muerte” a partir de las agresiones atribuidas a fuerzas sobrenaturales.<sup>485</sup> Por el otro, Carlos Viesca Treviño también se aproximó a esta “taxonomía<sup>486</sup> de las enfermedades”, al “desmenuzar” sus componentes para identificar así sus causas y mecanismos. En un trabajo previo este autor lo hizo a partir de una clasificación en dos grupos: “[1.] aquellas en las que se introduce al cuerpo del paciente algún ser u objeto extraño, y [2.] aquellas en que el enfermo pierde o ve disminuida alguna de sus entidades anímicas”.<sup>487</sup> Posteriormente, al considerar inoperantes la división de las enfermedades con base en sus causas mágicas, religiosas y naturales, según lo hizo Bernardo Ortiz de Montellano (y él mismo según declaró), Viesca Treviño optó por realizar una “tipología de las enfermedades” basada en: a) las condiciones que definen y abarcan el desequilibrio resultante, y b) el involucramiento de fuerzas cósmicas actuantes en la superficie de la tierra.<sup>488</sup> No obstante, sobre el estudio de la “etiología<sup>489</sup> de la enfermedad”, Jaime Echeverría García reconoció el trabajo de ambos autores en sus respectivos intentos por comprender, desde sus propias nociones y complejidad, el origen de las enfermedades según los antiguos nahuas.<sup>490</sup>

Por último, estoy de acuerdo con Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño en su exhortación por reconocer y atender a las propias formas en que los antiguos nahuas construyeron sus concepciones de salud y enfermedad, según sus mecanismos inherentes a la comprensión del mundo y las relaciones que se mantienen.<sup>491</sup> En ese sentido, hay que tener

---

<sup>484</sup> Parte de la medicina que tiene por objeto describir, diferenciar y clasificar las enfermedades. RAE, f. *Med. “nosología”*, consultado el 25 de febrero de 2022, <https://dle.rae.es/nosolog%C3%ADa>.

<sup>485</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 405.

<sup>486</sup> Ciencia que trata de los principios, métodos y fines de la clasificación. Se aplica en particular, dentro de la biología, para la ordenación jerarquizada y sistemática, con sus nombres, de los grupos de animales y de vegetales. RAE, f. “taxonomía”, consultado el 25 de febrero de 2022, <https://dle.rae.es/taxonom%C3%ADa>.

<sup>487</sup> En esta clasificación de las causas de las enfermedades, Viesca Treviño consideró como agentes causales: la acción de los dioses y seres sobrenaturales, la actuación de “hombres malévolos” y los objetos de la naturaleza con capacidad de dañar o como disfraz o vehículo de otra entidad. Viesca Treviño, *Medicina prehispánica...*, p. 77-78.

<sup>488</sup> Viesca Treviño, *Ticiotl...*, p. 168.

<sup>489</sup> Estudio de las causas de las enfermedades. RAE, f. *Med. “etiología”*, consultado el 25 de febrero de 2022, <https://dle.rae.es/etiolog%C3%ADa>.

<sup>490</sup> Echeverría García, *Los locos...*, p. 88-94.

<sup>491</sup> López Austin, *Textos de...*; López Austin, *Cuerpo humano...*; Viesca Treviño, *Medicina prehispánica...*; Viesca Treviño, *Ticiotl...*

presente que, en la lengua náhuatl la “enfermedad” fue llamada con el difrasismo:<sup>492</sup> *in ehécatl, in temoxтли* (“el viento, el descendimiento”). En este caso, *in ehécatl* (“el viento”) indicaba la presencia de los seres fríos y acuáticos, mientras que, *in temoxтли* (“el descendimiento”) referiría a las influencias nocivas procedentes del mundo superior; esta era una idea en la que quedaban consignadas las dos partes (superiores e inferiores) de donde proceden las enfermedades.<sup>493</sup> Asimismo, sobre *in ehécatl*, Carlos Viesca Treviño planteó la existencia de diferentes tipos de “aires”: el viento nocturno (*yohualli ehécatl*), aires malignos o malos aires que invaden y provocan malestar en el cuerpo, y los aires de olores agradables con propiedades curativas; en tanto que *in temoxтли* materializaba la influencia celeste del aliento que desciende sobre la tierra (otro tipo de aire). Para Viesca Treviño “la metáfora que denota a la enfermedad” no sólo representaba contraposición, sino además una “complementariedad dialéctica de los términos” entre un tipo de viento terrestre -ascendente y de naturaleza fría- y otro celeste -descendente y de naturaleza caliente”; aclarando que ninguno era benéfico *per se* en oposición al otro, pues ambos podían enfermar (desequilibrar) según el momento (tiempo-lugar) y las características de equilibrio (frío/caliente) del individuo en cuestión.<sup>494</sup>

### 3.2 La enfermedad del miedo: sintomatología, diagnóstico y terapéutica

Con la finalidad de analizar por qué el miedo causado por las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca era considerado una enfermedad, y entender de qué manera actuaba en el cuerpo, habría que examinar someramente las “entidades anímicas” que eran mayormente afectadas, a saber: *tonalli, teyolía e ihíyotl*.

Hay que tener presente que, pese a que todas las “criaturas” que albergan el ámbito *ecuménico* estaban compuestas de “materia pesada” (y perceptible), era la “materia ligera”

---

<sup>492</sup> Un *difrasismo*, según Mercedes Montes de Oca Vega, es “la yuxtaposición de dos términos que se asocian para construir una unidad de significado que puede ser o no distinta del que enuncia cada lexema”. Aplicado a la cosmovisión mesoamericana, Alfredo López Austin señaló que: “una parte considerable de los difrasismos alude a la composición dual del ser designado, indicando uno de los aspectos de la oposición que produce su existencia. Muchos difrasismos se refieren a lo que en lengua náhuatl recibe el nombre de *tlanamictliliztli*, la compensación, el ajuste, el emparejamiento, término derivado de la partícula *namic*, presente en un buen número de palabras que significan la unión de los complementarios” Mercedes Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013, p. 39; Alfredo López Austin, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. extraordinario, 2003, p. 148.

<sup>493</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 310.

<sup>494</sup> Viesca Treviño, *Medicina prehispánica...*, p. 106-107; Viesca Treviño, *Ticiotl...*, p. 182-183.

(divina) e imperceptible la que correspondía a la parte anímica del individuo (una porción de los dioses formaba el “alma”<sup>495</sup> de éstas), y “eran tres las almas [más importantes] del individuo”.<sup>496</sup> Estas “almas” han sido denominadas como “centros anímicos”,<sup>497</sup> en donde existía una fuerte concentración de “energía anímica” o “fuerza vital”. En esta “unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se le ubica” también se le conocía como “entidad anímica”.<sup>498</sup> Si bien estas “centros anímicos” han sido clasificadas en “sustancias vitales”, “conductos”, “sitios irrigados”, “centros mayores y menores”, etcétera, los tres “centros mayores” más importantes estaban ubicados en la cabeza, el corazón y el hígado: “En la parte superior de la cabeza (*cuaitl*) se ubicaban conciencia y razón; en el corazón (*yóllotl*), todo tipo de procesos anímicos, y en el hígado (*elli*), los sentimientos y pasiones que pudieran estimarse más alejados de las funciones de conocimiento”.<sup>499</sup>

Sobre el **tonalli**. a) Nombre. El *tonalli* -derivado de *tona* (“irradiar”) podía significar: irradiación, calor solar, estío, día, signo del día, destino de la persona en que nace, “alma y espíritu (*totónal*), “cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona” (*tetónal*). b) Origen. A pesar de que el *tonalli* “original” se creaba junto con el ser humano en los “pisos celestes” -en donde los dioses le “insuflaban” esta fuerza al individuo-, luego de nacido se acostumbraba a realizar un baño ritual de asignación del *tonalli* según el día del nacimiento de la persona. Además, durante este baño ritual -que era como un segundo nacimiento- se tomaba esta “entidad anímica” del Sol (portador por excelencia del *tonalli*), y si el día de nacimiento no era favorable para el recién nacido, esperaban hasta encontrar -dentro de la trecena en que agrupaban los días- una fecha más favorable para recibir su nombre

---

<sup>495</sup> La parte de la materia pesada que compone el cuerpo de todas las “criaturas” es entonces como una envoltura, como una “cáscara”. Según López Austin: “Cada dios fue una criatura; cada criatura fue un dios encascarado. Por esto todas las criaturas guardan a su creador dentro de la cáscara. Algunas cáscaras son tan duras que ahogan sus movimientos; también sus voces, y las deforman como rugidos, silbos, trinos o gruñidos”. Alfredo López Austin, “El dios en el cuerpo” en *Dimensión Antropológica*, v. 46, año 16, mayo-agosto, 2009, p. 10-11.

<sup>496</sup> López Austin, “La cosmovisión...”, p. 485-486.

<sup>497</sup> Un “centro anímico” es “la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas”. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 197.

<sup>498</sup> Además, las “entidades anímicas” podían ser singulares/plurales; divisibles/indivisibles; materiales/inmateriales; separables/inseparables; perecederas/inmortales; trascendentes/finitas; dependientes/independientes, etcétera. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 197-198.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 216-219.

calendárico.<sup>500</sup> c) Características. El *tonalli* se ubicaba en la cabeza del individuo, específicamente en la coronilla, y los cabellos formaban una especie de capa protectora que debía impedir la salida del *tonalli* (aunque ésta se distribuía en todo el cuerpo). Su naturaleza era caliente, luminosa, gaseosa (porque los dioses la “insuflaron”), generalmente invisible e indispensable para la vida. Por otra parte, el *tonalli* tenía entre sus funciones: determinar el valor anímico de la persona, definir y mantener el temperamento, establecer un vínculo con los dioses, regular la temperatura corporal, propiciar el crecimiento y maduración del pensamiento, etcétera.<sup>501</sup>

Sobre el **teyolía**. a) Nombre. El *teyolía*, *toyolía* o *yolía* se conforma de los prefijos *te-* y *to-* (posesivo de la primera persona del plural y posesivo indefinido “de la gente”, respectivamente). Mientras que *yolía* (así como *yóllotl*) deriva de *yol* que significa “vida”; idea ligada con la interioridad, la sensibilidad y el pensamiento. b) Origen. Posiblemente los dioses del *calpulli* (*calpultéotl*) dieron esta entidad a los seres humanos, pues otro de los nombres de estos *calpultéotl* era *altepeyóllotl* (“corazones del pueblo”), porque unía a la divinidad protectora con el corazón de las personas. Aunque esta entidad se pudiera poseer desde el vientre materno, era necesario un “nuevo nacimiento” en dónde el baño ritual limpiase al niño o niña al contacto con el agua. c) Características. El sol y el corazón (*yóllotl*) estaban estrechamente vinculados, el segundo era distribuidor de calor y vida mediante el flujo sanguíneo; y fuente de la vida humana que podía, en una correspondencia entre macro y microuniverso, transformarse en vida cósmica. Entre sus principales funciones estaban el pensamiento, las emociones y las pasiones (que compartía con el *ihíyotl*), así como la capacidad de hacer bien las cosas, los hábitos y aficiones; la voluntad, la paciencia y la valentía.<sup>502</sup>

Sobre el **ihíyotl**. a) Nombre. En el hígado, aunque no restringido a éste, se ubicaba el *ihíyotl* (“aliento” o “soplo”). b) Origen. Al igual que el *tonalli* y el *teyolía*, es posible que el *ihíyotl* se haya recibido con “aliento vital” de los dioses estando la criatura aún en el vientre materno; y que también fuese necesario un baño ritual como “segundo nacimiento”. c)

---

<sup>500</sup> Como no se sabía de inmediato si el día del nacimiento era favorable o no para el *tonalli*, el recién nacido no era expuesto de inmediato a los rayos solares, y como medida provisional la criatura recibía del fuego del hogar una irradiación más débil, pero útil hasta ser ofrecido al agua, es decir, al baño ritual. *Ibid.*, p. 230.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 223-243. Cfr. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 289-290; Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 179-180.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 252-256. Cfr. Viesca Treviño y Ramos de Viesca, “El corazón y...”, p. 226-232.

Características. El *ihíyotl* era concebido como una entidad gaseosa y luminosa, que necesitaba ser “revitalizado” constantemente por las fuerzas naturales que aspiraba. Su naturaleza como “fuente de energía” resultaba benéfica (en proporciones controladas) y desastrosa (en liberaciones sin control o malintencionadas). Entre sus principales funciones estaban la vitalidad, las pasiones, los sentimientos, etcétera.<sup>503</sup>

Otro aspecto clave para comprender las afectaciones a las entidades anímicas, sobre todo las provocadas por el miedo, es la dicotomía: frío/caliente. En principio, dentro de la cosmovisión de los pueblos del Altiplano Central (y en general de Mesoamérica) una idea fundamental fue la de la “geometría del universo” (estructura y dinámica).<sup>504</sup> Derivada de esta concepción existió la de una oposición dual de contrarios, y que explicaba la diversidad, el orden y el movimiento del cosmos. Entre estos “pares polares y complementarios” destacan: cielo/tierra; hombre/mujer; luz/oscuridad; fuerza/debilidad; arriba/abajo; seco/húmedo... calor/frío.<sup>505</sup> Ahora bien, la división dual del universo se proyectaba en el cuerpo del ser humano, en la enfermedad, en los alimentos y las medicinas. En el caso del individuo, éste debía conservar un estado de equilibrio que, en ocasión de enfermar (estado de desequilibrio) por causas ajenas a él, dependerá de factores externos y la acción de la persona para poder recuperar dicho equilibrio perdido, según lo acabamos de abordar al principio del capítulo.<sup>506</sup> Es preciso señalar que, si bien autores como Alfredo López Austin, Carlos Viesca Treviño o Jaime Echeverría García comparten la tesis de que los “opuestos complementarios” (como la polaridad o unidad dialéctica frío/calor) son concepciones de origen prehispánicas, otros investigadores como George M. Foster sostuvieron que se trató de una degeneración de la doctrina del humorismo cuándo llegó a América con los conquistadores europeos.<sup>507</sup>

¿Por qué el miedo causado por las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca puede considerarse una enfermedad? ¿De qué manera actuaba y con qué era remediada? Entrando en el ámbito de lo que llamaré sintomatología, es decir, el conjunto de los síntomas de una

---

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 257-262. Cfr. Martínez González, “El *ihíyotl*...”

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 60-75.

<sup>505</sup> La oposición frío/calor no responde entonces al estado térmico de los cuerpos, sino a calidades propias de los “opuestos complementarios” del cosmos. *Ibid.*, p. 286.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 58-60.

<sup>507</sup> López Austin, *Textos de...*; López Austin, *Cuerpo humano...*; Viesca Treviño, *Ticiotl...*; Echeverría García, *Los locos...* Sobre la polémica acerca de la dicotomía frío/calor. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 303-318.

enfermedad,<sup>508</sup> examinemos cuál fue, según los antiguos nahuas, la naturaleza del miedo. Al respecto, la experiencia súbita del miedo era percibida de dos formas distintas: como un azote violento sobre la cabeza y como el contacto del agua sobre la misma -que expresaba el enfriamiento de la cabeza-.<sup>509</sup> Dado que el lugar del impacto del miedo era la cabeza, la “entidad anímica” afectada era el *tonalli*; acción que se denominaba como *tetonalcahualtiliztli* (“acción de hacer abandonar el *tonalli* de la gente”) según fray Alonso de Molina.<sup>510</sup>

El proceso de la pérdida del *tonalli* era como un choque violento del miedo que enfriaba repentinamente el cuerpo humano y lo *desequilibraba*; otra causa era la propia frialdad del miedo que invadía al *tonalli* y lo hacía abandonar el cuerpo. Lo anterior explica que el miedo poseía una naturaleza fría, ya que lograba bajar el calor térmico del individuo y ahuyentar a una entidad de naturaleza caliente; puesto que, el abandono involuntario del *tonalli*,<sup>511</sup> por causa de la sorpresa que provocaba el miedo, *desequilibraba* el cuerpo al enfriarlo repentinamente, pues esta entidad era, según se dijo, de naturaleza caliente. En adición a lo anterior, otros eventos que ocasionaba la pérdida del *tonalli*, además del encuentro con las “apariciones nocturnas”, era el paso por lugares agrestes (caminos, bosques, cuerpos de agua, cuevas, barrancas, etcétera) poblados de seres sobrenaturales “ávidos de calor”; las caídas -que se desconoce si era accidental o intención de los dioses-; acciones de “brujos” sobre la entidad anímica; sonidos estrepitosos (como los truenos); transmisión del miedo de una madre al feto; y el encuentro con otras apariciones, dioses o animales.<sup>512</sup>

---

<sup>508</sup> RAE, f. *Med.* “sintomatología”, consultado el 10 de marzo de 2022, <https://dle.rae.es/sintomatolog%C3%ADa>.

<sup>509</sup> La sensación de enfriamiento brusco de la cabeza, causada por el abandono del *tonalli*, se reflejaba en un terrible agotamiento que impedía la movilidad del individuo. Por ejemplo, si los “brujos” *temacpalitotique* se sentaba a descansar después de haber robado una vivienda, sus fuerzas disminuían hasta el grado de no poder levantarse de nuevo. Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 187.

<sup>510</sup> Al menos tres expresiones que registró Molina lo confirman: *yuhquin aca nechquauitequi* (“así como si alguien me azotara en la cabeza”); *yuhquin aca atlnopan quiteca* (“así como si alguien pusiera agua sobre mí”); *ninotonalcahualtia yuhquin atl nopan quiteca* (“yo me provoqué abandonar mi *tonalli* así como si pusieran agua sobre mí”). *Ibid.*, p. 186.

<sup>511</sup> El *tonalli* era una entidad capaz de abandonar el cuerpo voluntariamente (durante el coito y el sueño) e involuntariamente (interrupción violenta del coito y del sueño, corte de cabellos de la mollera -poque protegían al *tonalli*-, y la súbita impresión del miedo -la causa más común-). López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 246, 332.

<sup>512</sup> Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 185-189; Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 289-290, 297-301.

Por otro lado, el corazón (donde radicaba el *teyolía*) también sufría daños debido a las alteraciones del *tonalli*,<sup>513</sup> tales como el bochorno, el síncope o la pérdida de la conciencia, por ejemplo.<sup>514</sup> Asimismo, la vivencia del susto constituía una doble amenaza, porque hacia abandonar el *tonalli* del cuerpo y “oprimían al corazón” con flemas depositadas en éste. Lo anterior se trataba también de un evento en que aparecía de nuevo la dicotomía frío/caliente: porque mientras ocurría un estado de frialdad debido a la salida del *tonalli*, la concentración de flemas (*alahuac*) en el corazón provocaba la elevación de la temperatura corporal, pero en ambos caso desequilibraba al cuerpo humano.<sup>515</sup> En suma, el corazón podía ser rasgado (*teyolcuitlatzayan*), escandalizado (*yolizahuia*), atemorizado (*yolmauhtia*), huir (*iyollo chocholoa*), temblar (*iyollo papatlaca*) y, en caso de sufrir un miedo extremo, ocasionar la muerte del corazón (*yolmiquiliztli*).<sup>516</sup>

Por último, debido al enfriamiento generalizado de quien sufría el impacto del miedo -y provocado la salida del *tonalli*- había ciertos síntomas como el escalofrío, registrado por fray Alonso de Molina como *mocuitlapammauhtiqui* (“la espantada en su dorso”), y que “puede tener origen en la sensación de escalofrío que produce un fuerte susto sobre la columna vertebral”; la palidez, por la ausencia de sangre (*ciyocopini; iztalehua*); la falta de saliva (*aocmo chiche*), que hacía que se secase la boca y lengua; el desmayo, explicado como la “muerte del corazón” (*yolmiquiliztli*); el temblor de labios (*iten huihuiyoca*) y del corazón (*iyollo papatlaca*) por causa del enfriamiento. También la cabeza solía hormiguarle (*cuacecepoca, cuacuecuyoca*) y su cabello erizarse (*cuacecenihui*); o bien podía orinarse (*mauhcazonequi*) o defecar (*mauhcaaxixa*) del miedo que sentía; etcétera.<sup>517</sup>

---

<sup>513</sup> Una condición importante para las tres principales “entidades anímicas” (*tonalli, teyolía e ihíyotl*) es que debían operar “armónicamente” para mantener sano al individuo (equilibrado mental y moralmente); las perturbaciones en una de ellas afectaban también a las otras dos. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 262.

<sup>514</sup> Viesca Treviño y Ramos de Viesca, “El corazón y...”, p. 239.

<sup>515</sup> Otros síntomas ocurridos a partir de una experiencia de miedo (y la acumulación de flemas) era el desvanecimiento o “muerte del corazón” (*yolmiquiliztli*), su rompimiento o desgarre (*teyolcuitlatzayan*), la epilepsia (*yolpatziquiliztli*), la angustia y la tristeza (*patzmiqui in iyollo*), o bien la insania (*yolmalacachoa*). Sobre la lógica de estos sucesos, Jaime Echeverría recordó que los antiguos nahuas relacionaron al corazón con el pensamiento y las emociones, por lo que una fuerte acumulación de flemas en el corazón era concebida como la muerte del individuo, que hacía desmayar a la persona. Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 206-207.

<sup>516</sup> Cabe aclarar que, un grave daño al corazón también podía desencadenar un estado de locura en la persona. Echeverría García, “La construcción del...”, p. 150. *Cf.* Echeverría García, *Los locos...*

<sup>517</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 286-315; Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 193-198; Echeverría García, “La construcción del...”, p. 149-150.



Habiendo sufrido la intromisión de la enfermedad del miedo -causada, según se dijo, por agentes externos-, lo recomendable para el enfermo era buscar la restitución del *equilibrio* perdido mediante procedimientos mágico-religiosos, es decir, a través de métodos médicos. A continuación, se abordará el diagnóstico y la terapéutica (aspectos inseparables en la medicina náhuatl)<sup>518</sup> utilizados en la recuperación del *tonalli* que había abandonado el organismo por causa del miedo, ya que se creía que la persona no podría vivir más de un día sin éste o que era más vulnerable a otras enfermedades.<sup>519</sup> En ese sentido, propongo analizar dichos procedimientos a partir de tres momentos secuenciados: 1. La determinación del abandono del *tonalli*; 2. La búsqueda y restitución del *tonalli* en el cuerpo; y 3. La comprobación de que el *tonalli* reside nuevamente en la persona.

Antes de comenzar aclaro que, si bien los “conjuros mágicos” recuperados por Jacinto de la Serna y Hernando Ruiz de Alarcón -fuentes de dónde retomaré la información- refieren principalmente al padecimiento en los niños, estos casos podrían aplicarse para aquel miedoso que se hubiera encontrado con las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, porque en ambos casos su corazón y *tonalli* mostraban debilidad, blandura e inmadurez debido a que ninguno (por edad o condición) había alcanzado la fuerza y la madurez de la adultez, es decir, el miedoso era asimilable con estados propios de la infantilidad.<sup>520</sup>

La actividad del *tíctil* como *tetonaltiani*, *tetonalmacani* o *tetonallaliqui* (“el que proporciona el *tonalli* a la gente”, “el que da el *tonalli* a la gente” y “el que asienta el *tonalli* en la gente”) -en el entendido de que no eran tal cual especialidades que diferenciaran a unos de otros-,<sup>521</sup> comenzaba por determinar la ausencia del *tonalli*.<sup>522</sup> Antes ocurría que,

---

<sup>518</sup> Por *diagnóstico* entiéndase la “Determinación de la naturaleza de una enfermedad mediante la observación de sus síntomas”; y por *terapéutica*, “Parte de la medicina que enseña los preceptos y remedios para el tratamiento de las enfermedades”. RAE, m. *Med.* “diagnóstico”, consultado el 15 de marzo de 2022, <https://dle.rae.es/diagn%C3%B3stico>; RAE, f. *Med.* “terapéutica”, consultado el 15 de marzo de 2022, <https://dle.rae.es/terap%C3%A9utica>.

<sup>519</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 315, 318.

<sup>520</sup> En el caso de los niños, la salida del *tonalli* provocaba un vacío físico observable en la depresión del cráneo (la “caída” de la mollera). Con base en ello, Bernardo Ortiz de Montellano afirmó que la creencia de que los niños eran más susceptibles a perder su *tonalli* era debido a que sus suturas craneanas no estaban cerradas totalmente. Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 185-186.

<sup>521</sup> *Vid. infra*.

<sup>522</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 318; López Austin, *Textos de...*, p. 37; Mónica Guadalupe Andalon González, “El *tíctil* en la cultura náhuatl del Posclásico” en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, n. 67, septiembre-diciembre, 2016, p. 199; Carlos Viesca Treviño, “El médico mexica” en Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño (coords.), *Historia general de la medicina en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina / Academia Nacional de Medicina, 1984, t. 1, p. 224.

valiéndose de “sortilegios”,<sup>523</sup> escribió Hernando Ruiz de Alarcón, determinaban la causa de las enfermedades y sus remedios:<sup>524</sup> ya sea al medir con su mano derecha (previamente preparada mediante un ritual) el antebrazo de la persona para conocer si había de sanar o de morir, así como el causante de dicha enfermedad;<sup>525</sup> también podían hacer uso del *ololiuhqui* y *peyote* -bebiéndolo o dándolo a beber- para conocer las causas de los malestares, y del fuego para que intervenga en su favor. Otros de los “sortilegios” en la averiguación de la causa y tratamiento de las enfermedades involucra a los granos de maíz, en uno de los casos, los granos de maíz (quizás 19 o 25) se lanzaban sobre un lienzo para conocer las respuestas, mientras que en otro, la *tetonaltia* (“que muestra el rostro del niño enfermo al agua”) echaba los granos de maíz en un recipiente con agua (aquí la invocación era también hacia el agua) para que supiera dónde estaba el “hado del niño” (*tonalli*): si los granos se hundían hasta el fondo lo juzgaban como “dichoso”; pero era “desdichado” si se quedaban flotando.<sup>526</sup>

No obstante, la manera más común para determinar el abandono del *tonalli* consistía en colocar el rostro del niño sobre un recipiente con agua, al mismo tiempo las *atlantlachixque* (“los que ven debajo del agua”) decían:

<i>Tlacuel, tla xihuallauh; nonan chalchiuhe,</i>	Ea ya, ven, mi madre piedra preciosa, o la de
<i>(o) chalchiuhtli ycue, chalchiuhtli ihuipil,</i>	las naguas y huipil de piedras preciosas, la de las
<i>xoxouhqui ycue, xoxouhqui ihuipil, iztaccihuatl:</i>	nahuas y huipil verde, la blanca mujer.

<sup>523</sup> La adivinación que se hace por suertes supersticiosas. DHLE, s. m. “sortilegio”, consultado el 15 de marzo de 2022, <https://apps2.rae.es/DA.html>.

<sup>524</sup> La opinión de Ruiz de Alarcón, propia de sus circunstancias, fue la siguiente: “Mas estos desdichados faltos della [sin fe ni Dios] buscan el remedio donde es impossible hallarle; acuden, pues, con esas dudas a los sortilegios y adiuinos, que casi siempre concurre con médico, que en la lengua llaman *tíçitil*, y assi tengo advertido que este nombre se tenga por sospechoso”. Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España, escrito en 1629” en *Anales del Museo Nacional de México*, t. 6, 1900, p. 123-224.

<sup>525</sup> Ruiz de Alarcón denunció que se solían responsabilizar a los santos, a la Virgen y a Dios como agentes causales: “y en este vltimo caso llega a tanto su desatino que uienen a echar la culpa de las enfermedades a los santos y aun a la Virgen Nuestra Señora, dando por razon que la tienen enojada, o a otro santo por auer hecho alguna descortesia a su imagen, como es orinarse los muchachos en el oratorio, o tal que cosa, o no auerle çelebrado su fiesta”. *Ibid.*, p. 188.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 187-194. Sobre el uso ritual de los granos de maíz, Yólotl González Torres propuso que se trataba de un “objeto sagrado *per se*” por estar relacionado con el cuerpo humano, al que daba materia. Asimismo, señaló que la adivinación por medio del maíz estuvo relacionada con el *tonalpohualli* y que, en el caso de los dos tipos de adivinación -referidos aquí por Ruiz de Alarcón-, cubría todos los aspectos posibles para el diagnóstico y curación de las enfermedades; una práctica que sobrevivió al paso del tiempo debido a la importancia del maíz ante la incertidumbre de los seres humanos sobre el porvenir. *Cfr.* Yólotl González Torres, “La adivinación por medio del maíz” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 48, julio-diciembre, 2014, p. 123-233.

*tla toconitilican in icnopiltzintli, áço oquicauh  
ytonaltzin.*

Veamosle a este cuitado niño si padece por averle desamparado su estrella, su hado o su fortuna.<sup>527</sup>

Si después de esto el rostro del niño se mostraba claro sobre el agua decían que no estaba tan enfermo, o que su malestar era muy ligero y bastaba con sahumarlo para curarlo. Sobre ello, Jacinto de la Serna escribió que, estos “Medicos supersticiosos de sahumar la criatura” invocaban al fuego, el humo y al copal diciendo: “Ea, ya ven, anciano, y anciana (entiendolo por el fuego, y el humo), ven á templar la axorca y esmeralda (entiendolo por el niño), que no sé que tiene, que ya se quiere quebrar, y hacer pedaços; ea ya muger blanca (entiendolo aquí el copal), tiempla ya esta axorca, y esta esmeralda, y piedra preciosa; ea ya venid vosotros, bostezos del sueño, verdes y amarillos”.<sup>528</sup>

Por el contrario, si el rostro del niño aparecía oscuro, cubierto con una “sombra”, la *tícitl* decía: “ausentosele su estrella (*oquicauh itonal*)”. Y requería de un tratamiento más complejo. El procedimiento para la búsqueda y restitución del *tonalli* en el cuerpo comenzaba con la invocación al agua y a la tierra; el agua por estar en contacto con el niño desde su nacimiento a través del baño ritual y la tierra por ser el lugar en dónde éste había venido a nacer. Mediante un “conjuro mágico” en que se dirigía al agua, al *tonalli*, a las causas de su abandono y las “medicinas” para su recuperación (“*piçiete* y agua”), el *tícitl* manifestaba no tener miedo y tener control de “hasta los palos y las piedras”. Luego llamaba al *tonalli* para que regresara con la persona para “sanar, y limpiar este coraçon, y esta cabeça”.<sup>529</sup> Para un mayor conocimiento acerca del “conjuro mágico” con que se buscaba el *tonalli*, lo transcribo íntegramente a continuación (aunque reordenado para una mayor fluidez):

Tlacuel, tia xihuallauh nonan chalchicueye, iztaccihuatl; yayauhqui tonalli, iztac tonalli, iztac tlaelpán, yocauhqui tlaelpán. *Ca ye nican oniquizaco coçauhqui tlamacazqui, iztac tlamacazqui; nehuatl onihualla nitlamacazqui, ninahualtecutili: ye onimitzchichiuh, onimitzyolliti. Nonan acitlalcueye (sic), in oticchiuh, in oticmoyollitili, çan no tehuatl ica teehua, ica timilacatzoa.* Yayauhqui tonalli, atl

---

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 197. Este mismo texto Alfredo López Austin lo tradujo así: “¡Ea! Dígnate venir, madre mía / la dueña del jade, la de la camisa de jade, / la de falda verde, la de camisa verde, / la mujer blanca. / Veamos a este venerable niño; / quizá lo abandonó su destino”. Cfr. Alfredo López Austin, “Conjuros médicos nahuas” en *Revista de la Universidad de México*, v. 24, n. 11, 1970, p. 5.

<sup>528</sup> Ruiz de Alarcón, “Tratado de las...”, p. 198-199. Cfr. Serna, “Manual de...”, p. 397-398.

<sup>529</sup> *Ibidem.*

ihueican, atl ipatlahuacan nimitz-oncahua; nomatca nehua nitlamacazqui, ninahualteuctli. Tla xihualhuia, nonan chalchicueye; tia xihuia, tla xictemoti, tla xiquitati tlamacazqui tlahtzin, tlahcalco onca: ac teotl, ac mahuiztli in ye quipolocayotia, in ye quiteuhyotia. Xoxoqtti cocoliztli, yayauhqui cocoliztli: çan can tiaz, çan can tipolihuiz: ticpahpacaz, ticyectiliz in tlamacazqui tlahtzin. Tla xihualhuia xoxoqui tonalli: yayauhqui tonalli: centepetl, cemixtlahuatl tinemia: nican nimitztemoa, nican nimitztlani, tonallie. Tla xihualauh, chicnaupa tlatzotzonalli, chicnauhpa tlatemateloli; ma timopinauhti. Tla xihuallauh, nonan chalchicueye, ceatl, ome acatl; cetochtli, ometochtli; cemaçatl, omemaçatl; cetecpatl; ometecpatl; cequetzpalli, omequetzpallin. Nonan chalchicueye, tle chicaz? xoconpopoan nomacehual; tla cana axicco, ayahualco, ma cana amolonca xoconcahuati tlallocatcutli. Onihualla in nixolotl, in nicapanillí: cuix tle ipan nitlamati? in tetl ihuinti, in quahuatl ihuinti in nican nenemi no tehuan, no nehua. Ac teotl, ac mahuiztli ye quipolonezqui teteo inconeuh, teteo inpiltzin. Nic-anaco xoxoqui tonalli, iztac tonalli. Camach in oya? Camach in omotecato? can mach in chicnautopa, chicnauhtlanepaniuhcan omotecato? Nic-anaco, nictatzilico: ticqualtiliz, ticyectiliz in yollotzin, tzontecomatl.

(Habla al agua.) Ea ya, ven en mi ayuda, mi madre de la saya de pedrería (por las verduras que siempre la acompañan), la muger blanca; y tu hado pardo, hado blanco, que os detiene (supone la ausencia del hado): el estorbo, o enfado blanco o amarillo? (las causas de auerse ausentado). Que ya vine a poner aqui al amarillo conjurado y al blanco conjurado (las medicinas de que usan, piçiete y agua); yo en persona he venido a esto, el saçerdote príncipe de encantos: ya te compuse y te di vida. Tu mi madre la de la saya estrellada (a la vía lactea que la tienen por Dios): al que hiciste y al que diste vida (por el niño enfermo) tu tambien te le muestras contraria y te buelbes contra el. Hado adverso (conuierte la platica al hado), estrella oscura: en la grandeça de las aguas (entiende la mar) y en su anchura te depositaré; yo lo digo en persona el sacerdote príncipe de los encantos. Ea ya, ven, mi madre, la de la saya de piedras preciosás. Ea ya, camina, ve a buscar y a ver al espiritado reluciente que habita la casa de la luz para que sepamos qué Dios, o qué poderoso destruye ya, y torna en poluo a este desdichado. Verde enfermedad, verdinegra enfermedad, partete de aquí haçia qualquiera parte y consumetc como quisieres; y tu, espiritado resplandeciente, lo has de limpiar y purificar; y tu, verde hado o amarillo, que has andado como desterrado por serranías y desiertos; ven que te busco, te echo menos y te deseo; aqui te demando o hado. Y tu, nueve veçes aporreado, nueve veces estrujado, mira no te averguençes cayendo en falta. Ea ya, ven, mi madre la de la saya de piedras preciosas, vna agua (o la mar), dos cañas, vn conejo, dos conejos, un venado, dos venados, un pedernal, dos pedernales, un cayman, dos caymanes. Ola mi madre la de la saya preciosa; en que estás divertida y oçiosa; lleva a labar mi encomendado, vele a poner en algun ojo o remanso de agua, o en algun manantial principe de la tierra. Yo en persona vine a esto el furioso, el que hago estruendo, el que no tiene a quién respetar; soi a quien le tiemblan y obedecen hasta los palos y las piedras: atadme a qui que soi tanto como otro. Pues veamos aora qué Dios o qual poderoso quiere ya destruir al hijo de las Diosas y Dioses; venido he a buscarle su *tonal* (fortuna, hado o estrella) qualquiera que se fuere: donde se aurá ido, donde se detiene? adonde?

a las nueve veces? adonde, a las nueve juntas o emparejamientos se fue a quedar: dondequiera que esté la llamo, y la he de traer porque has de sanar, y limpiar este coraçon, y esta cabeça.<sup>530</sup>

La explicación que Alfredo López Austin hizo de lo anterior es que el “conjurador” se dirigía al agua, a los destinos; al agente invasor (“destino oscuro”) y al agente ausente (“destino blanco”). Invocaban también a otras entidades paralelas al “alma” o “destino” (“excrementos”); así como pedir el auxilio del tabaco (“sacerdote amarillo”), el agua (“sacerdote blanco”) y la diosa Citlalcueye. Asimismo, alejaban al “destino invasor” o la causa de que el propio se saliera, es decir, se expulsaba al miedo que había invadido a la persona. Luego, pidiéndole al agua que “purifique el destino” (“destino verde, destino oscuro”) e invocando de nuevo al tabaco, el “conjurador” se autonombra “dios de las transformaciones” y manifestaba no tener miedo para buscar “en el cielo el destino perdido” y que éste restaure el corazón y la cabeza del enfermo.<sup>531</sup>

La finalización del “conjuro” que buscaba y recuperaba al *tonalli* terminaba cuando después de que “se le busca en los nueve pisos celestes y se le toma”,<sup>532</sup> se procedía a asentar esta “entidad anímica” en el cuerpo del individuo. El *ticitl* tomaba en su boca un poco de agua -del recipiente utilizado en el ritual-<sup>533</sup> para restituir el *tonalli*: ya sea que a) la vertiera sobre la mollera (o entre “las espaldillas” [entre los omóplatos]) del infante, o bien que b) le asperjara su rostro con el agua, “asombrándolo con el rocío”; en ambos casos “dicen que le restituyen su *tonal* y hado y que ya están sanos”.<sup>534</sup> Otra forma de restituir el *tonalli*, además de la referida anteriormente que involucraba al fuego, el sahumerio y el copal, era alzarle al niño los cabellos de la mollera e invocar al sol diciéndole: “señor nuestro yo os ruego y

---

<sup>530</sup> *Ibidem*. Cfr. López Austin, “Conjuros médicos...”, p. 5-6.

<sup>531</sup> López Austin, “Conjuros médicos...”, p. 5.

<sup>532</sup> Al respecto de este “conjuro diabólico”, Jacinto de la Serna apuntó que se habían “revuelto todos los signos de los días, y sus malas, ó buenas fortunas, é inuocado los Dioses, á quienes pertenecen, dicen, que ya le restituyeron el hado á la criatura”. Serna, “Manual de...”, p. 398.

<sup>533</sup> Retomando a Alfredo López Austin, Echeverría García expuso que el *tonalli*, en su incapacidad por permanecer en el exterior sin una “cobertura protectora”, era buscado por el *ticitl* en el recipiente “al que había ido a meterse”. Además, refirió que otro “objeto cobertor” era la planta *tlacopatli*, utilizada en el fortalecimiento y la reanimación del cuerpo, y como remedio general contra las enfermedades. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 320.

<sup>534</sup> Jaime Echeverría García expuso que: en el primer caso, de verterle el agua sobre la mollera, se explicaba porque la cabeza era el asiento principal de esta entidad anímica, por ello los productos curativos se aplicaban sobre la mollera, el cabello, la frente o el rostro; en el segundo caso, de asperjarle el rostro “asombrándolo con el rocío”, planteó que la intención de hacerlo era para reproducir la sorpresa causada por el miedo como parte de la curación. *Ibid.*, p. 315, 322-323. Cfr. Viesca Treviño, “El médico...”, p. 224; Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 108.

suplico ayais piedad deste niño y le deis y restituireis la salud o ventura perdida pues esta en vuestra mano”, luego tomaban un poco de *piçiete* y le pintaban una raya al niño (desde la punta de la nariz hasta la comisura de la cabeza).<sup>535</sup> De acuerdo con Jaime Echeverría García, la invocación del astro solar se fundamentaba en que éste era el portador del *tonalli* por antonomasia, mientras que, con el uso del sahumero, además del efecto mágico, se esperaba provocarle el sudor para recobrar la salud. Posiblemente implicaba expulsar al miedo (de naturaleza fría) mediante el uso de elementos calientes.<sup>536</sup>

Finalmente, el *ticitl* debía comprobar que el *tonalli* había sido adecuadamente restituido,<sup>537</sup> para ello se repetían los actos rituales con los granos de maíz (esperando que se hundieran hasta el fondo), midiendo el antebrazo nuevamente (en que los dedos con que se medían no debían coincidir, porque si no significaba que habría de morir) y colocando el rostro del niño sobre el recipiente con agua (que de haberse curado se mostraría claro). Si todas estas pruebas resultaban favorables para el niño, significaba que la enfermedad había sido expulsada y el *tonalli* restituido también.<sup>538</sup>

Ahora bien, había otro tipo de ritual con inclinaciones hacia el ámbito religioso en vez del mágico, pues a diferencia del caso anterior en donde el *ticitl* adoptaba una actitud soberbia colocándose a la par con su interlocutor invisible e instigándolo a actuar, en este otro caso se optaba por mantener una disposición subordinada al solicitar el favor de los dioses a través de oraciones humildes y ofrendas.<sup>539</sup> Dicha situación está presente en otro de los augurios que refirió fray Bernardino de Sahagún, éste ocurría con aquellos que de noche escuchaban “el rugido de la fiera”<sup>540</sup> y que, andando solos entre valles o montes, lo tomaban como “mal agüero” diciendo:

---

<sup>535</sup> Pedro Ponce, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. 1892” en *Anales del Museo Nacional de México*, t. 6, 1900, p. 10.

<sup>536</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 320-321, 323; Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 201, 204.

<sup>537</sup> Podía darse el caso de que un *tetonalmacani* inexperto hubiese introducido un “*tonalli* nocivo” en el niño, situación que debía remediarse, al igual que echar fuera un hechizo, con la extracción de éste; estas personas se conocían con el nombre de *teapahtiani* (“el que anula la curación a la gente” o “el que contrarresta a la gente un veneno que se le ha dado”). López Austin, “Cuarenta clases...”, p. 109.

<sup>538</sup> Ruiz de Alarcón, “Tratado de las...”, p. 199; Serna, “Manual de...”, p. 398.

<sup>539</sup> *Vid. infra*.

<sup>540</sup> Al estudiar al dios Tezcatlipoca, Guilhem Olivier apuntó que, el jaguar, el coyote y los zorros pequeños (y el zorrillo también) eran “dobles animales” del dios, es decir, sus *nanahualtin*. Sobre los lazos más notables entre Tezcatlipoca y el jaguar, “su ‘doble animal’ predilecto”. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 172-195, 455.

“Ya morirá en la guerra, o ya morirá, morirá en su tierra [muerte común, lejos del ámbito de la guerra], o se enfrentará con algo, con la miseria; o se venderá, se permutará, o venderá a alguno de sus hijos, lo permutará, lo hará caer en esclavitud; entrará la miseria en el lugar de su ceniza, en el lugar de su fogón [el hogar]; el agua aparecerá constantemente en su casa [una casa derribada era una pena infamante]” (“*Ye yaomiquiz, anozo ye miquiz, tlalmiquiz, anozo ipilhuan cerne quinmonamaquiliz, quintlanamictiz; quintlatlaculnamictiz; icnoyotl calaquiz in inextitlan, in itlecuillan; atl neneciz in ichan*”).<sup>541</sup>

Después de haberle ocurrido esto, la persona iba a consultar al *tonalpouhqui* (intérprete de los destinos”), quien lo recibía con el siguiente diálogo -de nuevo reordenado para mayor fluidez de lectura-:

Timotolinia, xole, xolotze, telpuchtle, tiacahue; ca nel tictemoa, tiquitlani, in mellacuahualoca; ca ic otihualla; in timotezcahuico, in timamuxhuico. Xicchie, in tlein oticmomacehui: Ca amo ihuiyan cualli; amo tlacayectli, amo tlacacemelle: ca yuh conitotihui in techcauhtihui, in huehuetque. Ca huictli, mecapalli, icnoyotl, quitemohuia. Ihuan anoce, yes ixquich: azo titlatlatzihuiti. Azo ye muztla, huiptla, mozomaz, monenequiz in lpalnemohuani. Ma xicmotlatolchieli, ca yuh machiotica, intonalamapan: in uncan tictlapielia in cuitlapilli, atlapalli. ¿Cuix zan nel nimitzihizahuiz, nimitzmamahtiz? Ca mopan oquinec in Tlacatl, Totecuyo, camo motlacayocoya in tecuani. ¡Timotolinia! Ca nel yuhcan timotlacatili: ca yuh ca motonal, in amo tlacacemellecan. Auh inin, ca oneltico: azo ye tocommahuizoz, in quenami momacehual. Ma ximellacuahua; ma titlaocux, ¡ixquich motlapal! Oc motepitzullo, oc mochoquiz, motlaocul ipan xonie. Ca izca, za oc nen ic nimitzpatia, nimitzteteuhitia, ic nimitzpatia, ic nimitzpayahualochtia. Xitlamacehua; ma iciuhca onyecauhtihuetzi in amatzintli; in monextlahual onmochihuaz; xoconmococohui, in izquitlamantli in amatl, in copalli, in olli, &c. Icuac in, ticmattihui izca tonalli, in ipan tictlamacazque, tlalxictentica, in mehuiltitica, tihualmohuicaz. Nican nicnomahuiz, niccencahuaz, nictlatlamantiliz,<sup>9</sup> in ixquich monequiz. In izquican icaz toteteuh, tonextlahual. Ca nehuatl, no noma nictlatitih, in mochan; nicnomahuitih.

Estás necesitado, criado, esclavito, mancebo, hombre valiente; que en verdad buscas, solicitas que se te fortalezca el ánimo; para esto viniste; viniste a verte en el espejo;<sup>542</sup> viniste a consultar el libro. Está atento a lo que mereciste: Pues no es tranquilo, bueno [tu destino]. No tiene rectitud humana; no es pacífico. Así solían decir los que nos fueron dejando, los viejos. [Tu signo] hace que descendan el palo para labrar la tierra, el mecapal, la miseria. Y quizá esto es todo: tal vez tú hayas sido negligente. Quizá mañana, pasado mañana, se enojará, hará su voluntad [contra ti] Aquel por Quien se Vive.

<sup>541</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 18-19.

<sup>542</sup> El “espejo revelador del destino” estaba relacionado con Tezcatlipoca, “Señor del espejo humeante”. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 454-456.

Espera el mandato, pues así está escrito en el libro de los destinos. Mediante él nosotros regimos a la cola, al ala. "¿Acaso en verdad sólo te espantaré, te atemorizaré? Pues así sobre ti lo dispuso la Persona, Nuestro Señor, porque no piensa como hombre la fiera. ¡Pobre de ti! Que en verdad de este modo naciste; que así es tu destino, no es tiempo tranquilo.' Y esto es lo que ha sido verificado. Pudiera ser que te maravilles por lo que mereces. Esfuérzate, no estés triste; ¡toda tu fuerza! Esfuerza tu corazón; pasa por encima de tu lloro y de tu tristeza. He aquí que sólo en vano con esto te doy banderas, te cubro de papeles para curarte, para rodearte de remedios. Haz merecimiento; prepara rápidamente los papelitos; se hará tu sacrificio de sangre; compra toda clase de papeles, de copal, de hule, etcétera. Cuando [hayas hecho] esto y sepamos el día en que lo ofreceremos al que está en el borde del ombligo de la tierra, al que se está levantando, vendrás. Y o aquí, con mis manos, aparejaré, ordenaré todo lo que sea necesario. Por todas partes estarán nuestros papeles, nuestra ofrenda. Porque yo personalmente iré a quemarlos en tu casa; iré a hacerlo con mis propias manos."<sup>543</sup>

Sobre la explicación del anterior augurio y del ritual ejecutado, fray Bernardino de Sahagún señaló que se trataba de un “agüero” de infortunio (como la venida de pobreza, trabajos o muerte), la certeza sobre éste se fincaba en un conocimiento muy antiguo, “porque así lo dexaron dicho y escrito nuestros viejos y antepasados”. En el enojo del “aquel por quien vivimos”, que pienso se trataba de Tezcatlipoca (ello como dios supremo de quien dependen los destinos, y por estar vinculado estrechamente con el jaguar), no se podía responsabilizar al animal por ser éste un “instrumento de la divinidad”.<sup>544</sup> Tampoco podía culparse al *tonalpouhqui* que interpretaba lo ocurrido, quien le decía: “no soy yo el que te pongo espanto o miedo, que el mismo señor Dios quiso que esto te aconteciese y viniese sobre ti”. Por el contrario, la persona debía “esforzarse” para soportar lo sucedido y para “remediar tu trabajo o tu infortunio”.<sup>545</sup> Luego el *tonalpouhqui* le mandaba a hacer penitencia y buscar “papeles”, incienso blanco y *ulli* (hule) para ofrendar al respectivo dios, pero antes tenía que esperar a que fuese un día “oportuno” para hacer la ofrenda “al señor dios fuego” (*Xiuhtecuhtli*); menos aún podía la persona llevar a cabo esta ofrenda, pues sólo el *tonalpouhqui* estaba capacitado para ello.<sup>546</sup>

---

<sup>543</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 20-21.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>545</sup> Aunque la ofrenda no aseguraba un resultado satisfactorio, intentaba lograr el cambio de voluntad de la divinidad. *Ibid.*, p. 174.

<sup>546</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 286-287; López Austin, *Augurios...*, p. 18-21.



El caso anterior constituye otro de los medios que también podía emplear el *ticitl* en el tratamiento de las enfermedades, de la enfermedad del miedo en particular. Alfredo López Austin, por ejemplo, hizo énfasis en la importancia del “diagnóstico” médico para averiguar la procedencia de la enfermedad (origen divino, humano o natural), y si la acción perjudicial del dios se debía a una ofensa ocasionada, las acciones iban dirigidas a tratar de obtener el perdón mediante un rito propiciatorio. Asimismo, conocer cuál fue el origen de la fuerte impresión que causó la salida del “alma-*tonalli*”, permitiría “tal vez hacer un trato con los seres sobrenaturales que se habían apoderado del alma, y recogerla para reintegrarla al enfermo”.<sup>547</sup> Del mismo modo, Jaime Echeverría García expuso que, al consultar el enfermo al *ticitl* (además de determinar la causa del padecimiento y el lugar donde fue contraído), éste le indicaba al enfermo que debía ofrendar copal, velas, flores, papel, comida y bebida, ya sea en el río, o en el cerro o el cruce de caminos, para así aplacar el enojo del dios. Con base en ello, Echeverría García propuso que, esta ofensa pudo haber tenido la intención de ofrecer a la deidad irritada un intercambio del *tonalli*, “de tal manera que los elementos que la constituían serían de calidad caliente y de olor agradable, que funcionarían como sustitutos de la entidad anímica”.<sup>548</sup>

Es importante no omitir el uso de plantas medicinales como otro de los elementos clave en el tratamiento de la enfermedad del miedo. Las autoras María Teresa Jaén Esquivel y Silvia Murillo Rodríguez apuntaron que: “En lo referente a la curación era muy importante la selección de animales, plantas, minerales y piedras, cuya morfología, atributos y lugar de procedencia eran relevantes para ser utilizados en los procedimientos curativos de acuerdo con la analogía que éstos guardaban con la enfermedad que tenía el paciente”.<sup>549</sup> En ese sentido, Jaime Echeverría García habló de algunas plantas medicinales utilizadas para contrarrestar la frialdad y el miedo del cuerpo, y que tenían la función de atraer el *tonalli* o provocar la evacuación de las flemas que afectaban al corazón.<sup>550</sup> Entre las plantas más recurrentes se encontraban: *neyoltzayanalizplatli* (“medicina de la rotura del corazón”) que

---

<sup>547</sup> López Austin, *Textos de...*, p. 34.

<sup>548</sup> Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 189-190; Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 302.

<sup>549</sup> María Teresa Jaén Esquivel y Silvia Murillo Rodríguez, “Las enfermedades en la cosmovisión prehispánica” en *Estudios de Antropología Biológica*, v. 12, n. 2, 2005, p. 890.

<sup>550</sup> Como ya se explicó, la vivencia de un miedo súbito también afectada al corazón, en donde la concentración de flemas (*alahuac*) en el corazón provocaba la elevación de la temperatura corporal. Asimismo, esta acumulación de flemas provocaba un estado de enloquecimiento, es decir, “el corazón se volvía malvado” (*yollotlahuelilocati*). Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 320-327.

por su consistencia aglutinante “pretendía adherir el corazón desgarrado”; *yolminiquipatli*, usada contra el desmayo para atacar “las angustias y demás afecciones del corazón”; *yohual xochitl*, *ocopetlatl* y *acaxaxan* para disipar los “vanos temores, curar el “síncope” y “[vigorizar] el cuerpo desmayado”; *tlacopatli*, *apoyomatli*, *tzopelicpatli*, *chichicezpatli* y *tzoyac*, contra el susto, el desvanecimiento y fortalecimiento del corazón; las hojas del *ahuehuatl* “alejan los vanos temores” y “cura los dolores causados por el frío”; las plantas *tzopelicpatli* y *tzoyac* buscaban provocar el sudor para expulsar el miedo y regresar el *tonalli*.<sup>551</sup> En síntesis, estos ejemplos de plantas medicinales revelan también el complejo conocimiento botánico de los antiguos nahuas para tratar, entre otras cosas, la enfermedad del miedo en el cuerpo indígena.

### **3.3 Las expresiones corporales del miedo como práctica cultural**

Debido a que este capítulo aborda la importancia del “cuerpo” como una construcción histórico-cultural, no podían omitirse las expresiones corporales que utilizaron los antiguos nahuas para manifestar la emoción del miedo. Hago un breve paréntesis para analizar cuáles fueron estas expresiones corporales del miedo; aunque no sólo se aplicaban en el encuentro con las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, posiblemente hayan sido ejecutadas también frente a éstas.

En el artículo “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas”, Daniel Graña Behrens consideró que, si bien hay un lenguaje natural de los gestos emocionales, éstos aparecen en situaciones muy distintas y observables desde diversos puntos de vista, sin embargo, “Una opción es entender las emociones como sistema de valores, y la otra es comprenderlas como parte de una estructura social”.<sup>552</sup> Al respecto, Jaime Echeverría García y Miriam López Hernández abordaron aquellos vínculos entre la emoción, el cuerpo y el sistema normativo, en dónde se propuso que las emociones -como construcciones sociohistóricas inmersas en los sistemas normativos y morales- pueden materializarse a través de actitudes corporales específicas, sean “verbales” (signos lingüísticos) o “no verbales” (el cuerpo). Con base en estas propuestas, Jaime Echeverría y Miriam López

---

<sup>551</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 314-327; Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 201-209.

<sup>552</sup> Daniel Graña Behrens, “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 40, 2009, p. 160.

expresaron: “Las actitudes corporales son hechos sociales significativos portadores de estados afectivos que se materializan a través del propio cuerpo”.<sup>553</sup>

Un elemento importante es la aclaración de Jaime Echeverría García al apuntar que: “la pictografía mesoamericana no nos ofrece mayor información sobre la expresión corporal que desplegaron los nahuas frente a las situaciones de miedo, pero al recurrir a las fuentes escritas el panorama se amplía”. Puesto que, en la expresión pictográfica mesoamericana, “no parece haber existido el propósito de reproducir rasgos de expresión que pudieran transmitir determinadas emociones o dotar a los rostros de individualidad”.<sup>554</sup> Según Pablo Escalante Gonzalbo (a quien Echeverría retomó): “A fin de cuentas resulta que dibujar todos los rostros iguales y sin expresión (que es básicamente lo que se proponían los antiguos pintores de manuscritos) no era tarea fácil”.<sup>555</sup>

A continuación, refiramos las actitudes corporales del miedo entre los antiguos nahuas, considerándolas además como “técnicas del cuerpo” según lo planteó Marcel Mauss (y retomó Jaime Echeverría), por ser el cuerpo un vehículo expresivo del miedo frente a situaciones de peligro.<sup>556</sup> Las actitudes corporales no sólo fungieron como expresiones del miedo, sino también como medidas para enfrentarlo; éstas respondían a determinados roles y comportamientos asignados a los géneros masculino y femenino de la sociedad nahua.<sup>557</sup> Sin embargo, el llanto (o la forma de llorar) fue un rasgo compartido en la sociedad: “Tales hábitos reproducían y consolidaban las diferencias sociales, pero no podemos ver en todos los rasgos de la conducta corporal nahua indicadores de diferenciación social”.<sup>558</sup> De acuerdo con Daniel Graña Behrens, al llanto se le atribuía un valor positivo -por ayudar a superar situaciones sociales, recordar historias y comunicarse con los dioses- y por eso no se sometía a ninguna restricción social, excepto en situaciones de luto o cosecha.<sup>559</sup> Por su papel ritual

---

<sup>553</sup> Echeverría García y López Hernández, “La expresión corporal...”, p. 144.

<sup>554</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 270-271.

<sup>555</sup> Pablo Escalante Gonzalbo, “El trazo, el cuerpo y el gesto: los códices mesoamericanos y su transformación en el Valle de México en el siglo XVI”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, p. 394.

<sup>556</sup> Las “técnicas del cuerpo” son “las “formas en las cuales los hombres, sociedad por sociedad, de una manera tradicional, saben servirse de su cuerpo”, siendo la división entre sexos una de estas clasificaciones. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 268-269.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>558</sup> Escalante Gonzalbo, “El trazo, el cuerpo...”, p. 453.

<sup>559</sup> Además de una señal de humildad y tristeza, Daniel Graña señaló que el llanto podía reflejar valentía, dónde los jóvenes que ingresaban al *telpochcalli* rendían homenaje a Tezcatlipoca (que también podría interpretarse como una señal de castigo). Graña Behrens, “El llorar entre...”, p. 167-168.

y social (como en la acción que conlleva la memoria), el llanto fue tan importante entre los nahuas que se representó en los códices pictográficos mediante una gota de agua saliendo del ojo.<sup>560</sup>

No obstante, Jaime Echeverría señaló que, mientras el llanto fue una práctica común entre mujeres y niños, los hombres acostumbraban “dar alaridos” (*tenhuitequi*) como si se trataran de incitaciones guerreras: “Con base en los ideales de género establecidos en la sociedad nahua, los hombres debían mostrar una actitud guerrera en las situaciones de miedo”.<sup>561</sup> Mediante los diferentes “gestos corporales” en situaciones específicas, estos comportamientos socialmente aceptados entre hombres y mujeres formaron parte de los “ideales de género”, en donde los hombres debían mostrar una actitud guerrera -inclusive si se trataba de mujeres-.<sup>562</sup> Según planteó Echeverría García: “Se trataba de que el miedo masculino no fuera proyectado típicamente como tal, sino que se afrontara como si se estuviera en un combate, lo cual demostraba valentía”.<sup>563</sup>

El gesto de “dar alaridos” (*tenhuitequi*) asimilado a un contexto bélico, tenía implicaciones emocionales y morales. En el caso de los eclipses de sol -como una amenaza de grandes proporciones-, Rafael Tena expuso que los hombres que se golpeaban los labios con la boca para producir estos gritos, trataban de darle ánimos al sol para vencer sobre la luna; aunque, llantos y gritos también cumplían en general con un “principio cultural” que tenía la intención de neutralizar el peligro latente.<sup>564</sup> Por el contrario, quienes no reproducían estos comportamientos violaban las normas sociales y morales contenidas en la expresión del miedo, y entraban en el ámbito de la transgresión -de la alteridad- como lo representaban el loco o el miedoso: “Ser valiente o temeroso ponía en práctica el sistema moral y el ideal cultural por el cual se regían los hombres. Aquél que no se desempeñaba bien en la batalla debido a su cobardía ponía en riesgo a sus compañeros de armas, motivo por el cual se hacía

---

<sup>560</sup> Graña Behrens, “El llorar entre...”, p. 171.

<sup>561</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 277.

<sup>562</sup> Sobre el comportamiento varonil de la mujer, Echeverría anotó que: “Aunque los contextos de miedo no evidenciaron una desigualdad genérica, es bien conocido que el ideal varonil guerrero se encontraba en la cúspide de la sociedad, y que mediante su masculinización, la mujer alcanzaba un lugar privilegiado en la estructura social y en el ámbito divino”. *Ibidem*.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 276-277.

<sup>564</sup> Echeverría García y López Hernández, “La expresión corporal...”, p. 153.

malvado e inmoral, pues transgredía las normas guerreras, así como el ideal masculino establecidas”.<sup>565</sup>

A pesar de que en el siguiente capítulo pretendo analizar, entre otras cosas, a) algunos aspectos relacionados con el cuerpo (aspecto, postura, movimientos, vestido, adorno, etcétera) como factor de “identificación grupal” entre los antiguos nahuas,<sup>566</sup> así como b) las ideas acerca del “hombre valiente” y “hombre miedoso” (y sus explicaciones al respecto), quiero enfatizar por ahora el motivo por el que “Las actitudes corporales que expresan emociones son diferentes en cada sociedad y sólo serán significativas para los actores de una determinada cultura”:<sup>567</sup> 1. Las expresiones corporales que logran comunicar determinadas emociones, son “aprendidas” mediante una “socialización emocional” que reproduce una fracción de la ideología del grupo; 2. Mientras las emociones son sentidas e interpretadas subjetivamente, los seres humanos “socializados” las experimentan y manifiestan en contextos sociales específicos; 3. Las prácticas promovidas para enfrentarse a situaciones de miedo formaron parte del “buen comportamiento” y del sistema moral de la sociedad; 4. La construcción de escenarios de terror promovieron una “socialización” de los miembros más jóvenes para reforzar la ideología; 5. Hubo una serie de “códigos culturales” -aspectos morales y sociales- referentes al comportamiento e ideal de vida (diferenciación de género, edad y posición social) involucrados en las expresiones corporales del miedo.<sup>568</sup> En síntesis, no es que los hombres no tuvieran miedo, sino que, obedeciendo a la cultura en la que estuvieron inmersos, debieron expresarlo (y comunicarlo) de forma determinada: mediante una actitud guerrera.

### **3.4 La medicina náhuatl: religión, magia y adivinación**

Adentrarse en el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca conlleva también a la comprensión de los principios rectores del pensamiento médico indígena, es decir, al análisis de las enfermedades causadas por éstas con base en la cosmovisión de los pueblos indígenas, para así examinar conjuntamente la concepción de éstas, su relación con los dioses, su

---

<sup>565</sup> Echeverría García, “La construcción del...”, p. 152.

<sup>566</sup> Escalante Gonzalbo, “El trazo, el cuerpo...”, p. 445.

<sup>567</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 274.

<sup>568</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 279-280; Echeverría García y López Hernández, “La expresión corporal...”, p. 151-154.

tratamiento y los encargados de curarlas. En este caso particular, el estudio de lo que el hombre náhuatl consideraba como salud, sus alteraciones y mecanismos para conservarla o recuperarla, lo llamaremos “pensamiento médico indígena”<sup>569</sup> o “historia de la medicina náhuatl”.<sup>570</sup> Según Carlos Viesca Treviño, la “medicina prehispánica”:

...es un sistema integral de pensamiento basado en una filosofía de la vida que prevé la necesidad absoluta del desarrollo del hombre hacia su realización total, inclusive hasta la deificación de lo humano, pero que, simultáneamente, toma en cuenta la pluralidad de factores interactuantes en los procesos vitales del mundo y la posibilidad de una gama variada de alteraciones durante el curso de todas y cada una de dichas influencias.<sup>571</sup>

Asimismo, al haber estudiado estos sistemas de creencias acerca de la salud y la enfermedad, así como el conjunto de conocimientos médicos alcanzados por otra cultura, Viesca Treviño sostuvo que:

Epistemológicamente debe partirse de la certeza limitada que tiene el conocimiento de la verdad en el curso de los siglos, en el transcurrir de la historia. Antropológicamente, de la constatación de la existencia del otro; de otros hombres, de otras culturas, cuya identidad radica esencialmente en la estructuración de un discurso propio cuya certeza y cuya verdad -relativas si se ven en el contexto extenso de la historia de la humanidad- se desprenden de las formas de mirar, interrogar y entender el mundo que esos hombres, esas culturas han sido capaces de crear.<sup>572</sup>

De modo que, si quisiéramos plantear una clasificación de las enfermedades en la cultura náhuatl, por ejemplo, debemos considerar éstas como “productos culturales” que poseen validez en un espacio y tiempo determinados para ser aplicadas correctamente.<sup>573</sup>

---

<sup>569</sup> Jaén Esquivel y Murillo Rodríguez, “Las enfermedades en...”, p. 873.

<sup>570</sup> Alfredo López Austin agregó que, otro campo indispensable de investigación del pensamiento náhuatl era “el estudio de las representaciones de la constitución y funcionamiento del organismo humano [...] el de la historia de la medicina”. Carlos Viesca Treviño, “Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 18, 1986, p. 308; López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 10.

<sup>571</sup> *Apud.* en Echeverría García, *Los locos...*, p. 80.

<sup>572</sup> Carlos Viesca Treviño, “Reflexiones epistemológicas en torno a la medicina náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 20, 1990, p. 226-227.

<sup>573</sup> Aunado a ello, Viesca Treviño matizó ciertos ejes metodológicos (epistemológicos, históricos y antropológicos), y que pienso pueden ser aplicables al estudio del sistema médico indígena: A) En términos epistemológicos, deben mantener congruencia con la cultura que las concibió. B) En términos históricos, deben seguir una “genealogía” entre las épocas pasadas y presentes de la misma cultura. C) En términos antropológicos, deben corresponder a la visión del mundo que expresa y da sustento a la cultura en cuestión. Carlos Viesca Treviño, Andrés Aranda C. y Mariblanca Ramos de Viesca, “Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina náhuatl prehispánica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 30, 1999, p. 183-184.

Dicho de otra manera, la “medicina” náhuatl no necesariamente debe competir con la actual medicina occidental para demostrar la verosimilitud de este sistema de creencias. Dijo Viesca Treviño sobre “contextualizar el conocimiento”: “De tal modo, el primer paso dado es la consideración de todo sistema cognoscitivo como un sistema creencial, indicando con esto no su invalidez posible, sino el condicionamiento de su validez, limitándola al contexto de su propia cultura o a su apropiación y resignificación por otra u otras”.<sup>574</sup> En síntesis, para comprender la “medicina” náhuatl se debe tomar en cuenta la visión congruente de ésta con la realidad que la originó, porque sólo a partir de sus propios contextos históricos y culturales es que podemos hablar de la “validez” y/o “verdad” de sus postulados.

Ahora bien, Carlos Viesca Treviño explicó que, hay dos grupos conceptuales desde dónde abordar las enfermedades que padecieron los indígenas en Mesoamérica: “1) las enfermedades que, desde el punto de vista de la medicina actual, pueden ser reconocidas en textos, en representaciones plásticas o en restos biológicos; y 2) aquellas que, con nombres distintos a los que usamos ahora y no pudiendo siempre ser asimiladas a las enfermedades que actualmente conocemos y diagnosticamos, eran reconocidas por quienes las padecieron y diagnosticadas por los médicos indígenas de hace cinco siglos”.<sup>575</sup>

En una cultura en que “lo sagrado” estaba íntimamente ligado con el conocimiento, las enfermedades podían deberse a la intromisión o influencia de seres sobrenaturales en el cuerpo humano; al igual que la salud dependía de la voluntad y actuación de los dioses.<sup>576</sup> En otras palabras, derivado de la *fisiopatología*<sup>577</sup> (cómo se comporta la enfermedad), era “la relación entre seres sobrenaturales y la sintomatología y la forma concreta en que se desarrollaba la enfermedad en el interior del organismo”.<sup>578</sup> De ahí que, al establecer el diagnóstico de una enfermedad, ésta se debía localizar en el cuerpo y determinar su causa.<sup>579</sup>

Es necesario considerar que, según lo planteó Mónica Guadalupe Andalón González, la *ticiotl* o “medicina” la podemos considerar como el “arte de prevenir, cuidar y asistir en la

---

<sup>574</sup> Viesca Treviño, *Ticiotl...*, p. 160.

<sup>575</sup> Carlos Viesca Treviño, “Las enfermedades en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, n. 74, julio-agosto, 2005, p. 38.

<sup>576</sup> Viesca Treviño y Ramos de Viesca, “El corazón y...”, p. 227, 240; Jaén Esquivel y Murillo Rodríguez, “Las enfermedades en...”, p. 888.

<sup>577</sup> Estudio de la relación entre las funciones del organismo y sus posibles alteraciones. RAE, f. *Med. “fisiopatología”*, consultado el 1 de marzo de 2022, <https://dle.rae.es/fisiopatolog%C3%ADa>.

<sup>578</sup> Viesca Treviño, *Medicina prehispánica...*, p. 98.

<sup>579</sup> Andalón González, “El ticitl en...”, p. 190.

curación de la enfermedad”. Con base en la propuesta de Ximena Andrea González Grandón, Andalón González afirmó que: “La *ticiotl* o arte de curar era una creencia, un saber, un conocimiento como producto de la interacción entre los nahuas, en su colectividad y de su interacción con la realidad, para lo cual utilizaban su sistema nervioso y su cuerpo, sus esquemas conceptuales y su acción sobre el mundo”.<sup>580</sup> Siendo así que, el especialista que practicaba la *ticiotl*: el *tícitl* (plural *titici*), era un conocedor de los elementos mágicos-religiosos en el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades: “En este sentido, el *tícitl* sería el médico por excelencia, conocedor de todos los problemas de salud y de sus posibles soluciones, y en este caso, las especialidades se reducirían a términos que se nombraban actividades del *tícitl*”.<sup>581</sup>

El ejercicio de la medicina no estaba limitado al sexo,<sup>582</sup> pero sí a la edad, y sólo aquellos que eran “viejos” podían practicar la *ticiotl* (“medicina”).<sup>583</sup> Por ejemplo, la relevancia del *tícitl* se deja ver en los *huehuetlatolli*, discursos didácticos o exhortaciones dirigidas a la sociedad indígena para inculcarles ideas o principios morales: “Ahora que tú estás enfermo primero te digo que, lo que requieres y es más necesario que busques a su curador de gente de [Dios] al confesor, el que endereza el corazón de la gente, para que le exhibas lo que así está doliente, la cosa preciosa que es tu alma, la que te da vida; después buscarás que cure tu cuerpo, si bien a tu corazón”.<sup>584</sup>

---

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>581</sup> Sobre las “especialidades” de los *titici*, Alfredo López Austin también expresó: “Por otra parte, no existía en la vida cotidiana una separación tajante entre unos y otros [*titici* o “curanderos”]. Los nombres corresponden al tipo de actividad, no a las funciones que en forma limitada ejercía una persona”. En forma similar, Carlos Viesca Treviño llamó a dejar de “hispanizar” al *tícitl* y considerar una perspectiva en dónde su actuar se conjugue con el pensamiento náhuatl, ya que el *tícitl* se salía de los parámetros delineados por la medicina occidental al desempeñar la función de intermediario con los dioses. Viesca Treviño apuntó que: “el *tícitl* sería el médico por antonomasia, conocedor de todos los problemas de salud y de sus posibles soluciones, y en ese caso las especialidades se reducirían, como apuntamos arriba, a términos que nombraban actividades del *tícitl*”. *Ibid.*, p. 183; López Austin, “Cuarenta clases...”, p. 87; Viesca Treviño, “El médico...”, p. 223.

<sup>582</sup> De hecho, en el tratamiento de la restitución del *tonalli* es una mujer *tícitl* la que se encargaba de realizar el ritual; otro papel importante era su intervención en los trabajos de parto de las mujeres embarazadas (*temixihuiani*). Por ejemplo, escribió Hernando Ruiz de Alarcón: “Luego la tal curandera sortilega, embustera, y muchas veces hechicera, trata del remedio afirmando que el tal niño está desamparado de su fortuna &c., y que si no se le torna y el dicho su hado no buelue a serle propicio, jamas sanará. A las tales curanderas llaman *tetonaltique*, quiere decir: las que tornan el hado o la fortuna [el *tonalli*] a su lugar”. Ruiz de Alarcón, “Tratado de las...”, p. 197-199; Serna, “Manual de...”, p. 396-398.

<sup>583</sup> Jaén Esquivel y Murillo Rodríguez, “Las enfermedades en...”, p. 879; Andalón González, “El *tícitl* en...”, p. 183, 191-192.

<sup>584</sup> *Apud.* en Andalón González, “El *tícitl* en...”, p. 187.



Al tener presente que la enfermedad y sus remedios se situaban en un plano sobrenatural,<sup>585</sup> y que el *ticitl* debía ejercer entonces funciones de sacerdote y mago,<sup>586</sup> es que López Austin habló de la existencia en la “medicina” náhuatl de conceptos teóricos, procesos curativos mágicos y supuestas enfermedades anímicas. De manera que, en “la posibilidad de indagar acerca de los procesos mentales del hombre cuando en su lucha por mantener la integridad física y mental utiliza las armas teóricas, empíricas, mágicas y religiosas que tiene a su disposición”, debemos tomar en cuenta dichos procesos *empíricos, religiosos, mágicos y teóricos*. Dicho de otra manera, para comprender a la medicina náhuatl (y mesoamericana) como todo un complejo cultural, hay que abordar -al menos- los mecanismos de la religión, la magia y la adivinación.<sup>587</sup>

A) Sobre la **religión**. Entre otros autores que han tratado este tema,<sup>588</sup> Alfredo López Austin planteó que la “religión” debe considerarse como un hecho histórico puesto que, todos sus componentes están vinculados al nicho social, así como a las transformaciones del tiempo. Además, como entes históricos, las religiones están sujetas también a la dinámica de ajustes y desajustes del tiempo; claro que, aquellos elementos más reacios al cambio (“núcleo duro”)<sup>589</sup> constituyen un conjunto estructurado que cohesiona tanto los elementos “más dúctiles y mutables” con los nuevos elementos que se incorporan, dándoles un orden y coherencia dentro del sistema entero. En concreto, la definición de “religión” para López Austin fue la siguiente:

Debemos considerar que las religiones no son simples agregados de creencias y prácticas, sino sistemas muy complejos, en los cuales cada cambio de uno de sus elementos exige una recomposición de las relaciones del conjunto. Las religiones tienen un juego constante de perturbaciones por el desajuste de sus partes y de nuevos ajustes que tienden a la recomposición. Son, por tanto, «organismos» que se caracterizan por su permanente movimiento de descomposición/composición, de incongruencia/congruencia, de desorden/orden y de ruptura/continuidad. Como en muchas otras

---

<sup>585</sup> Por “sobrenaturaleza” podemos entender la condición derivada de la reducción perspectiva del ser humano en vez de un sector particular del cosmos: “La sobrenaturaleza se imaginaba material, potencialmente visible tangible, audible. Era remota para el hombre por las limitaciones del hombre; pero éste se hallaba inmerso en ella”. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 441-442. Cfr. López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”

<sup>586</sup> Andalón González, “El *ticitl* en...”, p. 187.

<sup>587</sup> López Austin, *Textos de...*, p. 14-15.

<sup>588</sup> Cfr. Yólotl González Torres, “Algunos aspectos de la problemática del estudio de la religión en Mesoamérica” en *XIII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, p. 221-226; Yólotl González Torres, “Taxonomía religiosa mesoamericana” en Barbro Dahlgren de Jordán (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 45-57.

<sup>589</sup> Alfredo López Austin, “El núcleo duro” en *Juegos de...*, p. 45-65.

instituciones, sus elementos jamás pueden llegar a un total equilibrio; y las religiones, como sistemas, sólo se destruyen por el surgimiento de acontecimientos históricos de enorme magnitud.<sup>590</sup>

Acerca de la unidad religiosa en Mesoamérica,<sup>591</sup> López Austin planteó también la idea de que los pueblos compartieron una historia común en los ámbitos políticos, sociales y culturales. En el caso de la religión, habló de un “código común” o “tradición mesoamericana” que enlazaba las creencias y rituales que posibilitan hablar de “una sola religión mesoamericana”, sin que ello implique hablar de una institución religiosa “supraestatal” en Mesoamérica. Dicho de otro modo, a pesar de las diferencias particulares en la forma de concebir el mundo y obrar en él, los pueblos mesoamericanos compartieron una religión común -extensa y vigente mediante el “núcleo duro”- que llamaremos “tradición religiosa mesoamericana”: “conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 aC hasta nuestros días”; López Austin agregó que, de la “tradición religiosa mesoamericana” derivan la “religión mesoamericana” (que corresponde desde su nacimiento hasta la Conquista) y las “religiones indígenas coloniales” (que abarcan desde 1521 hasta la actualidad).<sup>592</sup>

B) Sobre la **magia**. Igual actitud crítica requiere la investigación del ámbito mágico, es decir, el sistema de “[...] creencias y prácticas relacionadas con lo sobrenatural según las concepciones de un pueblo indígena de nuestro pasado novohispano”. En ese sentido, deben considerarse como acciones lógicas dentro de un sistema de pensamiento determinado que, en el caso de los pueblos mesoamericanos, existe un trasfondo prehispánico, así como uniformidad (congruencia) en sus prácticas y creencias.<sup>593</sup>

El mago, o mejor dicho *nahualli*,<sup>594</sup> era quien creía poseer y ejercitar alguna “técnica” adecuada para influir en lo sobrenatural (en forma simple o compleja) sin recurrir a la suplica. Debido a la existencia de una “magia cotidiana” (común y corriente... popular) había distinción entre a) “magos profesionales” -especialistas rituales muy complejos-, b)

---

<sup>590</sup> Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, p. 17-18.

<sup>591</sup> Alfonso Caso, “¿Religión o religiones mesoamericanas?” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 56, julio-diciembre, 2018, p. 163-183.

<sup>592</sup> López Austin, *Breve historia...*, p. 19-22.

<sup>593</sup> Alfredo López Austin, “Tres recetas para un aprendiz de mago” en *Ojarasca*, n. 19, 1993, p. 20-23.

<sup>594</sup> Sobre el problema del “nagualismo” (o nahualismo), véase López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 416-442. Cfr. Martínez González, *El Nahualismo...*

aficionados que a veces pretendían comunicarse con lo sobrenatural, y c) hombres comunes y corrientes que llegaban a usar “la magia ligera, sencilla, al alcance de todos”. Claro que, el ejercicio de la magia era riesgoso, ya fuese por el uso de psicotrópicos o por sospecha de hechicería en el contexto colonial.<sup>595</sup>

Cierto es que, en sus afanes por penetrar el ámbito sobrenatural,<sup>596</sup> las acciones ejecutadas eran lógicas y congruentes en relación con la visión del mundo. Pero, la magia (como técnica complementaria) era diferente a la religión a la hora de propiciar la intervención de los seres sobrenaturales en su beneficio. Mientras que la religión optaba por la subordinación (oraciones humildes y ofrendas) para solicitar el favor de los dioses, la magia se valía de la soberbia para ponerse a la altura de su interlocutor invisible e instigarlo sin subordinarse.<sup>597</sup> Se debe agregar que, la magia utilizó un lenguaje técnico llamado *nahuallatolli* (“el lenguaje de lo encubierto”) con que “se atrevía a penetrar familiarmente en el sobremundo, aun atribuyéndose [el sujeto] alguno de los nombres de la divinidad suprema”; y que, en el caso de los “conjuros” recogidos por Hernando Ruiz de Alarcón, la estructura era uniforme: 1. Autopresentación del “exorcista”; 2. Rogación a los seres favorables; y 3. Imprecación a los seres hostiles.<sup>598</sup>

C) Sobre la **adivinación**. Según Mónica Guadalupe Andalón González, la adivinación estaba en estrecha relación con la medicina y derivaba del conocimiento del *tonalámatl* o “libro de los destinos”, por lo que especialistas como el *tonalpouhqui* llegaban a practicarla incluso.<sup>599</sup> Mediante la adivinación el ser humano pretendía conocer lo incierto del futuro, lo distante del pasado y lo oculto del presente. Buscaba saber, entre otras cosas, el origen de las enfermedades, los signos de los enfermos y el tratamiento adecuado.<sup>600</sup> Lo más importante

---

<sup>595</sup> López Austin, “Tres recetas para...”, p. 21-24.

<sup>596</sup> Había dos acciones paralelas: 1. Sobre el aspecto visible y tangible de la realidad y 2. Sobre oculto (invisible) de ésta. En ambos aspectos el mito era importante porque, como proceso creador, la acción de los dioses determinó la esencia de las creaturas. *Ibidem*.

<sup>597</sup> *Ibidem*.

<sup>598</sup> Alfredo López Austin, “Términos del *nahuallatolli*” en *Historia Mexicana*, v. 17, n. 1, julio-septiembre, 1967, p. 1-6.

<sup>599</sup> Andalón González, “El ticitl en...”, p. 198.

<sup>600</sup> Debido a que “el hombre pretende percibir lo desconocido haciendo uso de su componente divino”, Alfredo López Austin propuso la clasificación de la adivinación -similar (y diferente) a la magia- en: a) directa, b) construcción de modelos, y c) traslado extático. De igual modo, Jaime Echeverría García habló de que, en la magia había dos tipos de leyes: 1. Ley de la semejanza, en donde lo “semejante” es causa o consecuencia, y 2. Ley del contacto, que puede “contagiar” a través de un objeto. Alfredo López Austin, “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, n. 69, septiembre-octubre, 2004, p. 20-29. *Cfr.* Echeverría García, *Los locos...*, p. 85.

sería que la magia -y la adivinación- en su comunicación con la parte invisible de los seres, oscila entre el convencimiento y la agresión con tal de trascender los límites de lo perceptible. Y aunque la religión tenga el mismo objetivo, ni la adivinación ni la magia procuran obtener un beneficio mediante el sometimiento a la voluntad de los dioses a través de acciones estrictamente reguladas (oración, ofrenda o mortificación).<sup>601</sup>

Es importante aclarar que, a pesar de que se separaron los ámbitos religiosos, mágicos y adivinatorios para exponerlos en lo particular, en el sistema médico de los antiguos nahuas estos tres campos estuvieron unidos. Por lo que, más allá de considerarlo como algo “inútil”, pienso que el verdadero problema al querer separar estos tres elementos sería llegar a la incompreensión del sistema de creencias que se está abordando. Esto es algo que se puede notar mejor en lo que Jaime Echeverría García expresó:

Inútil sería tratar de disociar a la medicina nahua del ámbito religioso, así como estos dos del mágico. Medicina, magia y religión constituían sistemas ideológicos con objetivos, discursos y prácticas definidas, pero los tres formaban parte de la cosmovisión nahua. Estos tres sistemas respondían a las necesidades de los nahuas, y de manera conjunta todos intervenían en el ámbito de la enfermedad. Algunas veces, la narración mítica constituía el núcleo del ritual terapéutico; en otras ocasiones, el enfermo le ofrendaba al dios con el fin de que lo sanara.<sup>602</sup>

Lo dicho hasta ahora validaría el argumento de Alfredo López Austin para hablar de una “teoría médica”, es decir, de una sistematización de los aspectos religiosos, naturales o propios de su cosmovisión, por ejemplo. Aunque estos principios no fueron registrados explícitamente después de la Conquista, una relectura de las fuentes con miras a considerar los procesos práctico-empíricos, religiosos, mágicos y teóricos como un todo del complejo cultural de la medicina prehispánica, para López Austin ofrecía “[...]la posibilidad de indagar acerca de los procesos mentales del hombre cuando en su lucha por mantener la integridad física y mental utiliza las armas teóricas, empíricas, mágicas y religiosas que tiene a su disposición”.<sup>603</sup>

De juicio similar fue Mónica Guadalupe Andalón González, para quien la “teoría médica con elementos mágicos” explicaría “el conocimiento reflexivo que los *titicih*

---

<sup>601</sup> *Ibidem.*

<sup>602</sup> Echeverría García, *Los locos...*, p. 80.

<sup>603</sup> Por otra parte, la etnografía explica los conceptos centrales que siguen rigiendo el pensamiento médico de los pueblos indígenas contemporáneos. López Austin, *Textos de...*, p. 14.

establecieron con base en la observación y la taxonomía”. Si el *ticitl* conjugaba sus observaciones empíricas con el arte de adivinar y el conjuro mágico en el tratamiento de enfermedades, su práctica correspondería a una “medicina empírica y cosmogónica”.<sup>604</sup> También Carlos Viesca Treviño retomó esta idea al señalar que: “El conjunto de elementos religiosos, mágicos, empíricos, técnicos, sociales, económicos, que determinan las relaciones e implicaciones de una cosmovisión determinada con la medicina, tal como se practicara en la cultura mexicana, define también al médico”.<sup>605</sup>

Sobre la función social del *ticitl*, Carlos Viesca Treviño dijo: “Era el mediador entre el enfermo y el dios agraviado, el conducto para el perdón y la curación; era el hombre que tomaba el disfraz del dios y se volvía su portavoz; era el sacerdote que pedía a los dioses que vinieran en su ayuda; era el heredero de un saber milenario que lo elevaba a un nivel supranatural”. Al respecto, Viesca Treviño también explicó que, en un contexto en donde la enfermedad rompía el orden social y moral, la actividad del *ticitl* era una garantía de autoridad al restablecer la salud y mantener el orden del universo y para con la sociedad. Puesto que, si la enfermedad era vista como un castigo de los dioses ofendidos, que no sólo afectaba a la persona sino también a su comunidad (no solamente el entorno familiar), el *ticitl* como representante e intermediario de los dioses, consigue el perdón y la curación del enfermo con el objetivo de restaurar el equilibrio perdido: “Se convierte en el portador de esperanza para el hombre doliente”.<sup>606</sup>

Si bien el futuro de los estudios históricos podría nutrirse, hablando en términos metodológicos, trabajando desde la interdisciplina (como la Paleopatología, Arqueología, Ethnohistoria o Antropología) o abordando la problemática de la sincronía y diacronía en la persistencia de elementos culturales, por ejemplo.<sup>607</sup> Considero que, al aproximarse al pensamiento médico de los antiguos nahuas, se debe partir de los propios conceptos en que se basaba esa cultura, así como la visión del mundo de la que deriva su congruencia, tal como lo plantearon (y trabajaron) autores como Alfredo López Austin o Carlos Viesca Treviño.

Para terminar el presente capítulo hay que tener presente los siguientes puntos:

---

<sup>604</sup> Andalón González, “El *ticitl* en...”, p. 184-185.

<sup>605</sup> Viesca Treviño, “El médico...”, p. 217.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 229-230.

<sup>607</sup> Jaén Esquivel y Murillo Rodríguez, “Las enfermedades en...”, p. 879; Viesca Treviño, “Posibilidades para...”, p. 308-310.

1. En la visión antropocéntrica de la cosmovisión nahua, el cuerpo humano se concibió como un “microcosmos” en que confluían todos los elementos del “macrocosmos”; el ser humano era el representante del “centro cósmico” que tenía la obligación de mantener un *equilibrio* interno correspondiente con el ámbito social y de los dioses, ya que excesos, imprudencias y transgresiones causaban *desequilibrios* a niveles personales y colectivos. Asimismo, la idea de enfermedad, *in ehécatl, in temoxтли* (“el viento, el descendimiento”), denotaba la contraposición y complementariedad de vientos terrestres -ascendentes y fríos- y celestes -descendentes y calientes-, que podían desequilibrar a los individuos. En ese sentido, la salud era concebida como ese estado de *equilibrio* mantenido con ofrendas y buenos comportamientos, mientras que, la enfermedad era aquel *desequilibrio* causado por infracciones, omisiones y malos comportamientos castigados por los dioses.

2. Debido a su naturaleza fría, el miedo puede considerarse como una enfermedad por ocasionar un *desequilibrio* en el cuerpo humano: por un lado, provocaba el enfriamiento repentino de la persona (al invadirlo violentamente y al expulsar al *tonalli* -de naturaleza caliente-); por el otro, causaba la acumulación de flemas en el corazón, acción que calentaba demasiado al organismo. Al sufrir una experiencia de susto o espanto, la persona presentaba síntomas como escalofríos, palidez, temblores, desmayos, pérdida del *tonalli*, razón por la que acudían con el *tícitl* para que éste expulsara al miedo y restituyera la entidad anímica mediante tratamientos mágico-religiosos; así como averiguar por qué motivos los dioses se habían ofendido con él para causarle tal enfermedad, y cómo es que podría reconciliarse con ellos y evitar que le volviera a ocurrir.

3. El “cuerpo” es una construcción histórico-cultural a través del cual las emociones pueden materializarse como expresiones corporales; en el caso del miedo, éste le resulta un vehículo expresivo frente al peligro, y como mecanismo defensivo mediante actitudes corporales particulares. Si bien el llorar fue una actitud compartida por hombres y mujeres en momentos específicos dadas sus implicaciones rituales y sociales, los hombres acostumbraban a “dar alaridos” (*tenhuitequi*) como señal de incitación a la guerra para neutralizar el peligro latente. Este tipo de expresiones corporales “socializadas” estaban basados en ideales social y moralmente aceptados por la comunidad; demostrando con ello su comportamiento valiente, incluso en situaciones tan peligrosas como eclipses solares (en que daban ánimos al Sol). En síntesis, no es que los hombres no tuvieran miedo, sino que,

obedeciendo a la cultura en la que estuvieron inmersos, debían expresarlo (y comunicarlo) de forma determinada: mediante una actitud guerrera.

4. La “medicina” náhuatl (*ticiotl*) fue un sistema articulado y dinámico (al menos entre la religión,<sup>608</sup> magia y adivinación) de acciones lógicas y eficaces dentro de la visión del mundo para la determinación de causas y tratamientos de la enfermedad (del miedo). En este caso, mientras la religión se dirige a los dioses desde la subordinación y las peticiones humildes, la magia y la adivinación recurren a la insumisión y confrontación directa; en ambos casos, el *ticitl*, como especialista ritual, adoptaba las funciones de “sacerdote”, “mago” y “adivino” para lograr expulsar el miedo, recuperar el *tonalli* y corregir el *desequilibrio*. De modo que, la idea de enfermedad (desequilibrio) y salud (equilibrio) deben considerarse en parte como construcciones culturales, así como las acciones de los *titici*, quienes jugaron un papel relevante en la sociedad nahua -como intermediarios de los dioses- al aplicar sus conocimientos -empíricos y cosmogónicos- para restaurar el *equilibrio* individual, social y cósmico.<sup>609</sup>

5. Dentro de la cosmovisión náhuatl (y mesoamericana en general), los sistemas de pensamiento y acción como la “medicina”, la religión, la magia o la mitología, se formaron a partir de una constante práctica cotidiana (entre todos los individuos) en los diversos campos de acción, ya sea entre los entornos naturales y/o sociales o en la interioridad de los individuos (aunque ambas en mutuo diálogo). Como una constante construcción generalmente *inconsciente* (no siempre) de todos los miembros de la sociedad, la “medicina” (*ticiotl*) no se enriqueció solamente de un “centro individual o colectivo de pensamiento”, sino que también estuvo constituida por contradicciones sociales y enfrentamientos de razones, en dónde ambos procesos lograron elaborar (con mayor o menor cambio) la evolución de dicho sistema de conocimientos en el transcurso histórico.<sup>610</sup>

---

<sup>608</sup> De hecho, autores como Alfredo López Austin la consideraron como “una religión nahualizada” dado que ciertos aspectos (permeabilidad de los cuerpos, la movilidad de las entidades anímicas o el flujo de éstas sobre la tierra) constituyeron las principales explicaciones acerca de la existencia del mundo y de la humanidad. López Austin, “Rasgos de la...”, p.36-39; López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 416-430. Cfr. Martínez González, *El Nahualismo...*

<sup>609</sup> Según López Austin, el conocimiento y los poderes de hombres (y mujeres también) especialistas en el manejo de la sobrenaturalidad proporcionaba los medios para defenderse de ésta; otros podían ser un comportamiento moral recto para mantener equilibrado al organismo y alejado de castigos, la astucia, el cumplimiento de rituales y en última instancia la resignación ante la adversidad. Viesca Treviño, *Ticiotl...*, p. 164-168; Andalón González, “El *ticitl* en...”, p. 199-200; López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 442.

<sup>610</sup> López Austin, “Características generales...”, p. 42-43.

## Capítulo 4. El discurso ideológico del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca como un fenómeno histórico-cultural

### 4.1 La relación entre humanos y dioses: el *tetzáhuítl*, los *nanahualtin* de Tezcatlipoca y la determinación del destino

En la dinámica del cosmos -aspecto indispensable de la existencia- los dioses son los “agentes del dinamismo”, quienes colaboraban con los hombres (vivos y muertos) en la continuación y preservación del orden mundano; ésta era una idea de “reciprocidad con los dioses” dónde se implicaba la interrelación de las sociedades humanas para con las divinidades. Otro tipo de vínculo se dio a partir de la creación de la humanidad, en estricto sentido, por la necesidad de los dioses para ser reconocidos, adorados y alimentados. Puesto que, los dioses se desgastan en el cumplimiento de sus funciones como dinamizadores del cosmos (y por el esfuerzo requerido en el tránsito entre el *anécumeno* y el *ecúmeno*), es responsabilidad del hombre alimentarlos y adorarlos a través de oraciones, ritos, ofrendas y sacrificios. A cambio, a la humanidad se le otorgó la superioridad sobre las demás criaturas y la capacidad social de crear un ámbito civilizado. De modo que, en el cumplimiento de las “leyes básicas del hombre” (trabajo, colaboración con los entes cósmicos, corresponsabilidad en la marcha del mundo y la reciprocidad general), ambas partes debían mantenerse en constante diálogo. Claro que, sólo aquellos individuos con facultades y técnicas extraordinarias eran capaces de establecer -mediante las partes divinas que los conforman en su interior- comunicación entre el ámbito *anecuménico* (sobrenatural) y *ecuménico* (mundano).<sup>611</sup>

Igualmente, debe recordarse que los *tetzáhuítl* son también otra forma de relación entre los humanos y los dioses. Los *tetzáhuítl* se trataban de acciones portentosas que asombraban a los humanos pero que, por su carácter complejo y ambiguo, “requiere ser interpretado por personajes que tienen el conocimiento, la sensibilidad o el poder para hacerlo”.<sup>612</sup> Al respecto, Miguel Pastrana consideró que, las acciones divinas sobre los asuntos humanos, lejos de ser inusuales, se trataban de fenómenos normales y fundamentales

---

<sup>611</sup> López Austin, “Características generales...”, p. 46-47; López Austin, “Rasgos de la...”, p. 26-32; López Austin, “Sobre el concepto...”, p. 26-32; López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 163-169.

<sup>612</sup> Pastrana Flores, *Historias de...*, p. 21-26.



en la naturaleza y dinámica del cosmos.<sup>613</sup> Tal como lo retomé en el segundo capítulo, el miedo a los *tetzáhuítl* no se debía a supuestas creencias de superstición o de mentes primitivas, sino por tratarse de manifestaciones que rompían el orden habitual del mundo, y que generalmente anunciaban acontecimientos de carácter negativo, ya sea desde los actos cotidianos de los “más humildes macehuales” hasta las grandes crisis y cambios políticos.<sup>614</sup> En ese sentido, y siguiendo la propuesta de Guilhem Olivier, se explicó que las apariciones de los *nanahualtin* de Tezcatlipoca no se trataban de “bromas”, sino de la confirmación de un destino ejecutado por este dios (y preestablecido en el *tonalli* de los individuos). Dijo Olivier: “parecería que existiera una coincidencia entre la risa de la divinidad, su propensión a burlarse de los hombres y la revelación que hacía el dios de un destino particular”.<sup>615</sup> Dicho de otro modo, si la confrontación con los *nanahualtin* de Tezcatlipoca no era sino otra situación en la que aquel destino favorable o adverso se reproducía nuevamente, el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca -según lo propuse- no sólo se debió a la forma de estas figuras que evocaban la muerte, sino por las consecuencias futuras (benéficas o funestas) que anunciaban, siendo entonces otro tipo de *tetzáhuítl* -o *yohualtetzahuitl* como lo refirió fray Alonso de Molina-.<sup>616</sup>

Ahora bien, ¿cuál es la relación existente entre los seres humanos y los dioses en cuanto a la determinación del destino? Por un lado, los dioses son “tiempo” y su oportunidad de acción está regida por un orden calendárico.<sup>617</sup> Se mueven entre el ámbito *anecuménico* y *ecuménico* mediante cuatro “árboles cósmicos” distribuidos en los cuatro extremos del

---

<sup>613</sup> Claro que, no fue ésta la realidad que interpretaron los autores europeos del siglo XVI y XVII como fray Bernardino de Sahagún o Hernando Ruíz de Alarcón, para quienes los *tetzáhuítl* representaban los “embustes” (mentiras o artificios) del Demonio -identificado con Titlacahuan-Tezcatlipoca- y no como manifestaciones los dioses mesoamericanos. *Ibid.*, p. 16-17; Pastrana Flores, “La idea de...”, p. 243-246; Pastrana Flores, “Los presagios de...”, p. 130.

<sup>614</sup> Siendo así que, se aceptó la idea del *tetzáhuítl* como “[...] cierta forma de manifestación de los dioses nahuas en el ámbito de lo humano, que rompe el orden habitual y cotidiano del mundo para anunciar y provocar acontecimientos futuros generalmente de carácter negativo; por ello suelen causar temor, espanto y asombro”. Pastrana Flores, “La idea de...”, p. 239.

<sup>615</sup> Para el autor, las “bromas” de Tezcatlipoca deben entenderse como la omnipotencia del dios y la dependencia de la humanidad a éste; no siendo un “diablo burlón” sino el “Señor del destino”. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 38-47.

<sup>616</sup> Véase el capítulo 2, sobre todo el apartado 2.5.

<sup>617</sup> Los “dioses-tiempo” se integran en grupos diversos (dioses-días, dioses-meses, dioses-años, etc.). Por ejemplo, un dios-día resulta de la combinación de un dios entre trece miembros (numerales 1-13) y otro dios de veinte signos (sean elementos, objetos, animales o vegetales). De manera que, la unión del dios *Ce* (Uno) y el dios *Cipactli* (Cocodrilo), da como resultado al dios-día *Ce cipactli*. López Austin, “Características generales...”, p. 47.

mundo,<sup>618</sup> en cuyo movimiento levógiro (este, norte, oeste, sur...), éstos se encargan de “transformar, deteriorar y finalmente destruir la cobertura de las criaturas”. Por el otro, son también “destino”, y afectan de manera diferente a cada criatura en cuyo interior se daba un cotidiano encuentro de seres divinos.<sup>619</sup> Resulta que, con la creación del Sol (ejemplo de ello fue la inmolación de Nanahuatzin en Teotihuacan) se estableció un orden más estricto en cuanto a la condición de los dioses sobre el ámbito *ecuménico*, tal como el flujo ordenado de ciclos a través de las cuatro “columnas” que se levantaron y “que darían la secuencia de los tiempos al verter sucesivamente sus periodos sobre la tierra”.<sup>620</sup> Otro aspecto vinculado a “la instauración de los mecanismos de funcionamiento del tiempo” se refiere a la alternancia de dominio de los dioses, en dónde la fuerza disminuye con el esfuerzo puesto que, “el poder ejercido de un dios sobre otro debilita al fuerte; en la competencia se llega el punto de equilibrio y se lo traspone. La transposición provoca la inversión del poder y así se inicia una nueva fase”.<sup>621</sup> Fue la creación de sistemas calendáricos lo que permitió el registro y el ajuste del paso del tiempo, entendido éste como “una sucesión de fuerzas sobrenaturales”. De hecho, en vista de que los “dioses-tiempo” ejercían una acción cotidiana sobre el mundo, los “sacerdotes” debían calcular sus acciones con base en las múltiples combinaciones existentes (treceñas, veintenás, *tonalpohualli*, *xiuhpohualli*, etc.).<sup>622</sup>

Teniendo en cuenta las nociones sobre la concepción del tiempo, restaría cuestionarse lo siguiente: ¿En qué medida los “augurios” -tales como los *nanahualtin* de Tezcatlipoca- determinan el “destino” de los seres humanos? Ya que, no me convence el “pesimismo activo de los aztecas” planteado por autores como Jacques Soustelle:<sup>623</sup>

---

<sup>618</sup> Hay dos tipos de mitos que explican la separación del cielo y de la tierra. En unos se relata cómo se partió a la mitad el cuerpo de Tlaltecuhli -una bestia crocodiliana-, cuya parte superior elevaron los dioses para formar el cielo, mientras que la parte superior la bajaron para formar la tierra. En otros mitos se habla de que, un gran diluvio provocó la unión del cielo y de la tierra. No obstante, en ambos casos los dioses colocaron cuatro postes para sostener (y mantener separadas) el cielo y la tierra. López Austin, “La cosmovisión...”, p. 486-493.

<sup>619</sup> López Austin, “Características generales...”, p. 47-48

<sup>620</sup> López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 167-170.

<sup>621</sup> López Austin, “Rasgos de la...”, p. 44.

<sup>622</sup> López Austin, “La cosmovisión...”, p. 487, 489, 493-495.

<sup>623</sup> De hecho, al hablar sobre las prácticas adivinatorias de los antiguos mesoamericanos, Guilhem Olivier apuntó que debía matizarse el supuesto fatalismo expuesto por Soustelle, y reconsiderar que los antiguos nahuas buscaban controlar o modificar su destino al poner en práctica el uso del calendario y la adivinación, así como también ciertas actitudes morales y devotas, para lograr conocer y manipular la influencia que los dioses tenían sobre ellos mismos -a través de sus entidades anímicas- y sobre el mundo. Guilhem Olivier, “Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicanos” en Guilhem Olivier y Jean-Luc Lambert, *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y*

En total, la visión que los mexicanos tenían del universo dejaba poco lugar para el hombre. El hombre está dominado por el sistema de los destinos, no le pertenece ni su vida terrestre ni su supervivencia en el más allá, y su breve estancia sobre la tierra está determinada en todas sus fases. Lo agobia el peso de los dioses y lo encadena la omnipotencia de los signos. El mundo mismo donde él libra por poco tiempo su combate sólo es una forma efímera, un ensayo más que sigue a otros anteriores, precario como ellos y consagrado como ellos al desastre. Lo horrible y lo monstruoso lo asedian, y los fantasmas y los prodigios le anuncian la desgracia. [...] Pero lo que constituye la grandeza de este pueblo [los mexicanos] es haber aceptado este mundo tal como lo veía. Su pesimismo es activo. [...] Enfrentado a un universo implacable, el hombre mexicano reaccionaba sin ilusión, pero con una energía indomable, arreglando a fuerza de penalidades y de sangre la vida precaria que los dioses tenían a bien concederle.<sup>624</sup>

En primer lugar, hay que tener presente que el destino de los seres humanos ha sido determinado por los dioses creadores desde antes de su nacimiento, y éste se establecía con base en el signo calendárico del día que las personas vinieron al mundo. Cuando nacía un niño o una niña, por ejemplo, los padres consultaban al *tonalpouhqui* para conocer el destino con base en el año, en la trecena y en el día en que habían nacido, y los caracteres de éstos. Sobre ello refirió fray Bernardino de Sahagún lo siguiente:

Después de haber nacido la criatura, luego procuraban de saber el signo en que había nacido para saber la ventura que había de tener. A este propósito iban luego a buscar y a hablar al adivino que se llama *tonalpouhqui*, que quiere decir “sabe conocer la fortuna de los que nacen”. [...] Después que el adivino fue informado de la hora en que nació la criatura, miraba luego sus libros. Miraba el signo en que nació y todas las casas del signo o carácter, que son trece. Y si el signo es mal afortunado, por ventura alguna de las trece casas que están contiguas a este signo es de buena fortuna o señala buena fortuna. [...] Luego busca un día que sea favorable, y no le bautizan al cuarto día. Echa adelante el bautismo en algún día que sea favorable, uno de los doce que se cuentan con el primer carácter.<sup>625</sup>

Según explicó Miguel León Portilla, si el día era “nefasto”, los *tonalpouhque* buscaban otra fecha cercana para mitigar o cambiar el destino a través del “bautismo e imposición de nombre”. Por lo cual, “En esta forma contrapesando los influjos de días opuestos -fasto y nefastos- es como creían los *tonalpouhque* poder librar al hombre, en la

---

*contemporáneas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2019, p. 163-204.

<sup>624</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 123-124.

<sup>625</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 642-643.

mayoría de los casos, de un destino fatal”.<sup>626</sup> Es cierto que el *tonalpohualli* (“cuenta de los días”) implicaba cierto determinismo, sin embargo, “éste no era tan absoluto como para condenar indefectiblemente al hombre a una forma de comportamiento necesario”.<sup>627</sup> Otro aspecto que defendió León Portilla fue sobre la posibilidad de “modificar su propio destino” entre los antiguos nahuas, que era por medio del control personal, del “amonestarse a sí mismo” (*monotza*), pues se creía poder atenuar (o neutralizar) un destino desfavorable; ello aplicaba en los casos contrarios, aquellos que no tuvieran ese control de sí mismos podían perjudicarse a pesar de haber nacido en un día propicio.<sup>628</sup>

De modo similar fue el pensamiento del investigador alemán Eike Hinz, quien al proponerse “esclarecer la relación entre el calendario de 260 días con la realidad social”, también planteó que, frente a los “riesgos fundamentales de la existencia humana” (transgresiones, peligro de muerte, carencias e inseguridad), el *tonalpouhqui* ofrecía su ayuda a las personas, no sólo aclarándoles la existencia de determinadas situaciones, sino interviniendo directamente para aconsejar sobre “formas de comportamientos social y prescribiéndoles medidas terapéuticas de tipo ritual” (penitencias u ofrendas) en la reconciliación con los dioses. Sobre el “diagnóstico o prognosis del destino”, Hinz diferenció entre: a) aquel destino que no puede ser influido y b) aquel en dónde el comportamiento de la persona era decisivo. Del segundo, el “comportamiento decisivo” consistía en atender a las amonestaciones y normas de conducta de la sociedad, así como una actitud humilde para con las divinidades: “Ello significa que habrá de alcanzarse la felicidad por la propia eficiencia y por el comportamiento apegado a esas normas, en tanto que se tendrá la culpa de la desgracia como resultado de la imprudencia y la pereza”.<sup>629</sup>

En resumen, resulta que la determinación del destino oscila, según propuso Alfredo López Austin, entre la “absoluta fatalidad” (“los seres humanos no tenían ningún dominio

---

<sup>626</sup> Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 247.

<sup>627</sup> *Ibidem*.

<sup>628</sup> Refiero también que Miguel León Portilla discutió la relación entre “el hombre que se juzga libre” y la divinidad suprema que todo lo gobierna: Tloque Nahuaque; Ometéotl. No obstante, debe diferenciarse entre la problemática mágico-religiosa de la determinación del destino y la “cuestión filosófica” acerca de la “acción libre del hombre a los ojos de Dios”. De lo segundo, León Portilla señaló que, en última instancia, hay que aceptar el hecho de que “existiendo en la mano de *Ometéotl*” la condición del hombre -que se siente libre (y lo es hasta cierto punto)- “se mueve sin cesar como una canica que va sin rumbo de aquí para allá”. *Ibid.*, p. 243-252.

<sup>629</sup> Eike Hinz, “Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. Información de procedencia mexicana, siglo XVI” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, 1980, p. 203-224.

sobre su destino”) y el “simple influjo” (“el poder humano de enfrentarse a la determinación del tiempo”).<sup>630</sup> La postura de López Austin fue que, a pesar de que el destino de unidades como “1 *miquiztli*” -o sea a Tezcatlipoca- son ineludibles, en general el “destino” era relativo (eludible), y habría que pensarlo como una “vasta concatenación de fuerzas” temporales que están en constante enfrentamiento. Por ello, “Frente a tal alud de fuerzas, el ser humano se defiende con el conocimiento, la previsión, la conducta recta, la discreción, la penitencia, la oración y la ofrenda, porque el acto devoto también convence a los poderes invasores”.<sup>631</sup>

Ahora bien, sobre los “augurios” o *tetzáhuatl* -como una “señal que pueda revelar a los seres humanos el conocimiento de una determinación divina ocurrida, pero aún no realizada”-, López Austin también consideró a los *nanahualtin* de Tezcatlipoca casi como *hierofanía*, “pues son los mismos dioses quienes, en figuras fantasmales o en el interior de animales nahualizados, comunican a los hombres el futuro próximo, que en muchas ocasiones es determinación propia del dios”. Al examinar estos “augurios” como una especie de destino, el autor mantuvo la tesis de que el destino no es fatal (como hecho inexorable) sino una “fuerte influencia divina”. Dado que, al producir o permitir los dioses estos *tetzáhuatl*, se daba pie a que “los seres humanos intervengan en la dirección de su propio futuro”. Es la acción de la humanidad un elemento clave en la modificación o evitación de lo que le fue anunciado. Según López Austin, la *eficacia* de la acción del hombre se puede dar al menos desde tres perspectivas: 1. “El ser humano tiene capacidad para aceptar o ignorar el mensaje”;<sup>632</sup> 2. “Los efectos del mensaje se modifican por voluntad y acción humanas. El mensaje condiciona sus efectos a la reacción de los hombres”;<sup>633</sup> y 3. “Los efectos del mensaje se nulifican por voluntad y acción humanas”.<sup>634</sup>

---

<sup>630</sup> López Austin, “Tiempo del ecúmeno...”, p. 177.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 177-178.

<sup>632</sup> El ejemplo que dio López Austin es el siguiente: “Entre los seres fantasmales en los que se nahualiza Tezcatlipoca están los gigantes. El texto afirma que cuando un gigante aparece ante un hombre valiente, éste se le enfrenta para conocer su augurio; pero si es tonto y cobarde ‘sólo lo escupe o le arroja excremento [al gigante] [...] ya no quiere verlo, corre de miedo.’”. López Austin, “Las señales...”, p. 24.

<sup>633</sup> Nuevamente el ejemplo que dio el autor es también sobre los *nanahualtin* de Tezcatlipoca: “Son buenos ejemplos las luchas de los valientes contra los fantasmas, pues el futuro se determina según el arrojado demostrado. Se vio el caso del ‘hacha nocturna’. Muy semejante era la aventura frente al quejumbroso ‘envoltorio humano de cenizas’. El valiente que capturaba al espectro le podía exigir espinas, mensaje de buena fortuna. El que huía ante sus quejidos sabía que pronto habría de morir.” *Ibidem*.

<sup>634</sup> Como la petición de los “comerciantes” a Yacatecutli que los librara del augurio del *huactli*; o la confrontación que los nahuas hacían al anuncio funesto de la lechuza -que obra en nombres de los dioses de la muerte-. *Ibid.*, p. 13-29.

Partiendo de lo anterior, quisiera formular la siguiente interrogante, y que considero es fundamental responder, pero que analizaré más adelante: ¿Por qué si el encuentro con los *nanahualtin* de Tezcatlipoca -como lo propuso Guilhem Olivier- se trata en última instancia de la confirmación del destino, en las fuentes escritas como el Libro V de la *Historia general* de Sahagún se insiste en el hecho de probar la valentía de los individuos?

Aclaro que, sin cuestionar la omnipotencia de un dios tan complejo como Tezcatlipoca, es interesante plantear una situación en que la acción del ser humano en relación con los dioses (sobre todo respecto a su destino) fuese algo más activa de lo que aparentaba, pues ya hemos visto que no sólo había mecanismos para modificar o neutralizar los caracteres “fastos o nefastos” del día de nacimiento de las personas. También, hablando concretamente de los *tetzáhuatl* ejecutados por Tezcatlipoca mediante sus *nanahualtin*, hay por lo menos dos acciones a elegir: por un lado la aceptación o ignorancia del mensaje; por el otro, la modificación de los efectos por voluntad y acción humana. Por ahora, sobre la relación entre el destino y la voluntad del ser humano, me quedo con la reflexión que López Austin hizo después de analizar a la aparición de “El hacha nocturna” o *Yohualtepuztli*:

La noche, con sus innumerables sonidos, era un reto. El Enemigo [uno de los nombres de Tezcatlipoca] descendía para jugar un poco con los hombres, y en sus juicios premiaba o castigaba la conducta y el valor. Una vez más, se unían el destino y el esfuerzo. No era la predestinación tan fuerte que pudiera regir la vida sin la colaboración de la voluntad humana; pero había la posibilidad de inquirir un poco lo que se mantenía oculto entre la niebla del futuro.<sup>635</sup>

#### **4.2 Dicotomía entre “hombre valiente” (*oquichtli*) y “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*). Estigmas sociales y comportamientos esperados según el género, la edad y la posición social en la cultura náhuatl**

Con el objetivo de comprender las diferencias acerca del “hombre valiente” (*oquichtli*) frente al “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*), comenzaré por exponer las cuestiones generales sobre el género, la edad y la posición social en la cultura náhuatl; aclaro que, aunque tomaré en cuenta aspectos relacionados con las mujeres, mi interés está en las ideas acerca de los hombres. Luego presentaré las concepciones entorno a estas dos figuras con base en el libro V de la *Historia general* de fray Bernardino de Sahagún, ello para contrastar nuevamente los comportamientos de quienes se encontraban con las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca.

---

<sup>635</sup> López Austin, “El hacha...”, p. 185.

Finalmente, a partir de la idea de “estigma”, explicaré cuáles eran los comportamientos que la sociedad esperaba -y reprochaba- de sus integrantes masculinos.

**Género.**<sup>636</sup> La identidad de hombres y mujeres se imponía desde su nacimiento, momento en que además de ponerles un nombre, también llevaban a cabo la “asignación genérica”.<sup>637</sup> Sahagún refirió que, si se trataba de un niño, después de ocurrido el nacimiento, la “partera” le daba “la rodela, y el arco y el dardo”.<sup>638</sup> Similar idea ocurría cuando al niño le cortaban el cordón umbilical que luego se lo daban a los soldados: “ponerla hemos en sus manos de aquellos que son valientes soldados para que la den a tu padre y a tu madre la Tierra, y el Sol”. Continuaba diciendo la “partera”: “Enterrarla han en el campo en el medio, donde se dan las batallas. Y ésta es la señal que eres ofrecido y prometido al Sol y a la Tierra. Ésta es la señal que tú haces profesión de hacer este oficio de guerra. Y tu nombre estará escrito en el campo de las batallas para que no se eche en olvid[o] tu nombre ni tu persona”.<sup>639</sup> Al enterrarse dicho cordón en el campo de batalla (o en el fogón de la casa si era niña), según Noemí Quezada se definían los ámbitos de acción social para cada uno: el doméstico (privado) para las mujeres y el público para los hombres. Asimismo, mediante la educación, se consolidaba el “proceso de la identidad genérica” para lograr -junto con la madurez del individuo- la plena diferenciación entre lo masculino y lo femenino.<sup>640</sup> Sobre la

---

<sup>636</sup> Consciente de la complejidad que implica el concepto de “género” así como mi desconocimiento del tema, me parece prudente retomar la propuesta de Noemí Quezada, quien lo aplicó en la sociedad mexicana para explicar “cómo se estructuran y expresan los ámbitos de lo femenino y lo masculino y cuáles son los símbolos y características que los definen y representan como construcciones culturales opuestas y simétricas”. Noemí Quezada, “Mito y género en la sociedad mexicana” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 26, 1996, p. 21-40.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>638</sup> “Aquí están los instrumentos de la milicia, que son la rodela, etcétera, con que sois servido, con que os gozáis y deleitáis. Dalde el don que soléis dar a vuestros soldados para que pueda ir a vuestra casa llena de deleites, donde descansan y se gozan los valientes soldados que mueren en la guerra, que están ya con vos alabándoos. ¿Será por ventura este pobrecito macegoal uno dellos? ¡Oh, señor piadoso, haced misericordia con él!”. Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 646; Pomar, “Relación de...”, p. 27.

<sup>639</sup> Por el contrario, tratándose de niñas la “partera” decía: “Habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo. [...] Habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar. Habéis de ser las trébedes donde se pone la olla. En este lugar os entierra nuestro señor”. Lo anterior se reafirmaba cuando enterraban su cordón umbilical en el hogar: “Decían que ésta era señal que la niña no saldría de casa. Solamente había de vivir en casa. [...] También esto significaba que había de tener cuidado de hacer la bebida y la comida, y las vestiduras, como mantas, etcétera, y que su oficio ha de ser hilar y texer”. *Ibid.*, v. 2, p. 619-620.

<sup>640</sup> Al hablar sobre la infancia de los antiguos nahuas, Alejandro Díaz Barriga Cuevas ha señalado que entre los diez y quince años, niños y niñas marcaban su tránsito hacia la juventud -durante la veintena de Izcalli- dónde adquirirían nuevas responsabilidades, y vestimenta, para marcar sus diferencias entre lo masculino y lo femenino. Lo anterior no significaba, por supuesto, que no fueran educados ni tuvieran actividades, sino que su desarrollo se desarrollaba en el espacio doméstico principalmente. Cfr. Alejandro Díaz Barriga Cuevas, “Ritos de paso de la niñez durante la veintena de Izcalli” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 46, julio-diciembre 2013, p. 199-

“identidad genérica” (o el rol social), las mujeres debían vigilar el buen desarrollo del hogar y la familia; hacer tejidos e hilados; y garantizar la reproducción biológica y transmisión de patrones culturales a través del matrimonio y la procreación -el primero vigilante del segundo-.<sup>641</sup> Mientras que, los varones después de enseñarse con sus padres pasaban a lugares especializados (templos-escuelas) para instruirse como individuos, o bien en los oficios comunes (agricultor, pescador, leñador, etcétera), o en tareas de gobierno y sacerdocio propias del grupo dirigente. En general, sobre las funciones sociales de los hombres, se daba una gran atención a las actividades bélicas y rituales.<sup>642</sup> En ambos casos, las funciones de hombres y mujeres garantizaban no sólo el equilibrio social, sino un equilibrio cósmico que necesitaba de lo masculino y lo femenino en el ordenamiento dual del universo.<sup>643</sup>

---

221; Alejandro Díaz Barriga Cuevas, “Espacios y actividades cotidianas de la infancia nahua prehispánica” en *Memoria Académica. Cuadernos de Etnohistoria*, v. 30, n. 1, 2022, p. 67-86.

<sup>641</sup> Sobre el rol social femenino, Miguel Pastrana Flores destacó algunas funciones como el vigilar el culto religioso, conservar un estricto estado de castidad para garantizar el prestigio de los linajes que de ella emanarían, propiciar el trabajo doméstico, sobre todo el hilado y el tejido, entre otros. No obstante, Clementina Battcock demostró cómo las mujeres nahuas -en este caso de elevado estatus- tuvieron un importante papel en la creación de alianzas políticas o en la transmisión de derechos y obligaciones a sus descendientes, por ejemplo. Miguel Pastrana Flores, “El corazón del hogar. Ensayo sobre la educación femenina entre los antiguos nahuas” en Joaquín Santana Vela y Pedro S. Urquijo Torres (coords.), *Los proyectos de educación en México. De la época prehispánica a la nación independiente*, Morelia, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia, 2014, p. 23-42; Clementina Battcock, *Las mujeres en el México antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*, Nuevo León, Fondo Editorial de Nuevo León, 2021, 94 p.

<sup>642</sup> Sin embargo, el papel asignado a los grupos dirigentes fue sobre todo el gobierno, el sacerdocio, la guerra y las artesanías, “pertenecientes al ámbito de lo masculino, explicando así el origen celeste de este grupo”. De modo que, al ser destinados socialmente a la agricultura, a los “macehuales” se les vinculó con el ámbito femenino. Quezada, “Mito y...”, p. 31.

<sup>643</sup> Con base en una cosmovisión que se regía por una oposición complementaria entre lo masculino y lo femenino (implícito en los ámbitos del cosmos, la naturaleza, lo social y lo cotidiano), cualquier transgresión podría romper con el equilibrio cósmico y social poniendo en peligro la existencia de toda la realidad existente. En ese sentido, propuso Noemí Quezada, el rol asignado a hombres y mujeres permitía mantener dicho equilibrio social (ya que mediante sus diferencias sexuales se establecían sus relaciones -simétricas o no-), y sobre todo una armonía a niveles cósmicos. Sin embargo, aunque la autora habló de relaciones más “igualitarias” entre hombres y mujeres -porque como sujetos sociales productivos, ambos debían colaborar en la reproducción y la agricultura-, Alfredo López Austin recordó que, en una sociedad con fuertes tendencias “militaristas” como la nahua, se enaltecía el valor de los hombres, relegando a un plano secundario la importancia de la mujer. Quezada, “Mito y...”, p. 26-40. *Cfr.* López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 328-329.



**Edad.** En primer lugar, la infancia -que comprende desde el estado intrauterino hasta la adolescencia-<sup>644</sup> ubicaba a los “niños”<sup>645</sup> en un estado de pureza que se adquiriría después del “baño ritual” para quitar las faltas sexuales cometidas por sus padres. No obstante, dicha condición también los hacía vulnerables a los peligros naturales y sobrenaturales, por lo que eran protegidos para alejar a las fuerzas nocivas (y captar el favor de los dioses).<sup>646</sup> Cuando se llegaba a la juventud, debido a las marcadas señales de la pubertad, a los niños se les llamaba *telpochtli* (“el del promontorio oscurecido”) y a las niñas se referían como *ichpochtli* (“la del vellón oscuro”). Además, el “buen hombre” se caracterizaba por ser esforzado en el trabajo, humilde en su comportamiento y atención a sus mayores; era casto y vivía ordenada y cuerdamente.<sup>647</sup> En el caso de la vida madura, en los hombres y mujeres nahuas había una exaltación hacia los valores, el trabajo, el esmero y la habilidad, así como la resistencia frente al cansancio y la adversidad en general; en la mujer había un especial interés por su “honestidad sexual”.<sup>648</sup> Finalmente, la “buena vejez” (en dónde las personas tienen pleno uso de sus capacidades mentales, pues perderlas implicaba ser considerado como una carga),

---

<sup>644</sup> Alejandro Díaz Barriga Cuevas explicó que la noción de “infancia” abarcaba desde el nacimiento hasta los doce o trece años, la cual estaba subdividida en tres grupos: desde el nacimiento hasta los tres o cuatro años, donde no realizaban labores y eran cuidados por sus parientes; la segunda etapa llegaba hasta los seis u ocho años, aquí los niños empezaban a aprender las tareas que realizarían en su etapa adulta; y la etapa final llegaba hasta los diez o quince años, marcando el inicio de la “juventud” después del rito efectuado durante Izcalli, en que se volvían suficientemente independientes para ayudar con las actividades comunales y entrar a los “templos de educación”. Díaz Barriga destacó que los antiguos nahuas eran flexibles en los límites de edad, ya que éstos dependían de las capacidades, conocimientos y logros que sus padres veían en sus hijos, considerándolos aptos para transitar hacia otros ámbitos y actividades, como ingresar a los “templos de educación”. Barriga Cuevas, “Ritos de paso...”, p. 201-202; Díaz Barriga, “Espacios y actividades...”, p. 68-69.

<sup>645</sup> Alfredo López Austin explicó que no existían términos que diferenciaban al “niño” de la “niña” sino hasta la adolescencia. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 321.

<sup>646</sup> Por cierto que, esta etapa era vista como un periodo de formación cuya consolidación se daría mediante la educación para incorporarse en un futuro a las actividades de la sociedad, la familia y la comunidad. *Ibid.*, p. 323-324; Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 866.

<sup>647</sup> En otra perspectiva, Sahagún escribió que la “buena mujer” debía ser recatada y guardarse de los actos no virtuosos; cuidar su castidad y no permitir que su cuerpo se deshonrara. Tenía que ser hábil en las labores del hogar como guisar, cuidar de los hijos y mantener en orden su hogar. Los comportamientos de deshonestidad, desvergüenza, descontrol, pereza, etcétera, eran reprochados y propios del “muchacho bellaco” o de la “ruin mujer”. *Ibid.*, p. 327, Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 865-866.

<sup>648</sup> A continuación, refiero las palabras de fray Bernardino de Sahagún al describir al “hombre de perfecta edad” y la “mujer de perfecta edad”, respectivamente: “El hombre de perfecta edad es de robusto corazón. Es esforzado; es prudente; es entendido; es vivo. El buen varón de perfecta edad es trabajador, es sufrido en los trabajos. El mal varón de perfecta edad es mal mandado, es atronado, es desatinado. [...] La mujer de perfecta edad es honrada, digna de ser reverenciada, grave, mujer de su casa. Nunca reposa. Vividora. Esfuérase a trabajar. La mala mujer de perfecta edad es bellaca, es deshonesta, es mala mujer. Putea. Ataviase curiosamente. Es desvergonzada y atrevida y borracha”. Sobre los aspectos negativos asociados a ciertas mujeres, remito al trabajo de Montserrat Mancisidor quién analizó la representación de la “mala mujer” en textos cristianos en lengua náhuatl durante el siglo XVI y XVII. *Ibid.*, p. 327, 865. Cfr. Mancisidor Ortega, “La representación de...

refiere al estado en que los varones se volvían “dueños del fuego del *tonalli* (*tleyo*, *mahuizyo*)”. En la sociedad eran muy estimados por la experiencia que adquirieron con los años, por los conocimientos que transmitían a la familia, por la autoridad y el ejemplo moral que poseían.<sup>649</sup>

**Posición social.** En los estudios de la cultura náhuatl se ha apuntado el hecho de que la sociedad nahua se organizó en varios *calpultin* (sg. *calpulli*), lo que llevó autores como Pedro Carrasco a hablar de “estamentos” antes que de “clase social”.<sup>650</sup> Según Miguel Pastrana, quien retomó las posturas de Alfredo López Austin y Víctor Castillo Farreras, el *calpulli* era “una forma de organización social, basada en el parentesco y que incluía elementos de vecindad residencial entre núcleos familiares emparentados”,<sup>651</sup> cuyas características principales eran: a) unidades sociales y políticas; b) unidades económicas; y c) unidades religiosas y culturales.<sup>652</sup> Asimismo, la organización sociopolítica de los pueblos

---

<sup>649</sup> De hecho, una idea importante que destacó Alfredo López Austin fue que, con la edad y el desempeño de cargos aumentaba la fuerza del *tonalli*, haciendo del viejo alguien ideal para ejercer cargos de gran importancia: *huehueyohuan* (“mis ministros de justicia”; “mis ancianos”), *huehuetlalía* (nite) (“dar cargo y oficio honroso a otro”; “yo asiento a alguien como anciano”). En el caso de las mujeres, se hacían resaltar “su carácter de elementos cohesivos de las familias”, porque saben dirigir las labores manuales de otras mujeres, así como instruir las en el valor del linaje. *Ibid.*, p. 327-328.

<sup>650</sup> Al examinar la estratificación social en Mesoamérica, Pedro Carrasco descartó la categoría de “clase social” -modelo propio de las sociedades modernas- y optó por considerarlas “estamentos” porque dicho término jurídico combina los aspectos económicos, políticos y sociales en conjunto: “Todo individuo pertenece por necesidad a un estamento dado y, por lo tanto, tiene los derechos y obligaciones de ese estamento. En lugar de libertad de acción e igualdad ante la ley, el individuo actúa según su adscripción a un estamento determinado”. Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista” en Daniel Cosío Villegas (ed.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1994, v. 1, p. 191.

<sup>651</sup> A pesar de adscribirse a esta definición, Miguel Pastrana refiere también la idea del *calpulli* como una entidad política y administrativa en la organización política estatal, tal como lo propusieron Alfonso Caso, Manuel M. Moreno, Pedro Carrasco o Luis Reyes. *Cfr.* Pablo Escalante Gonzalbo, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores” en *Nueva Antropología*, v. 11, n. 38, 1990, p. 147-162.

<sup>652</sup> Como a) unidades sociales y políticas, el *calpulli* se integraba de varios linajes (generalmente por línea paterna y de carácter endogámico) cuya jerarquía se establecía a partir de la edad y el género (preminencia del hombre sobre la mujer, del mayor sobre el menor). Para garantizar la subsistencia del grupo el *calpulli*, como b) unidades económicas, organizaba la repartición de tierras de cultivo (*calpullali* o “tierras del *calpulli*”), cuya producción debía satisfacer las necesidades de la familia que la cultivaba, de la comunidad, y del pago de tributos. Dentro de las actividades de producción, el *calpulli* le daba una mayor atención a la agricultura, sin embargo, también elaboraban herramientas y artículos de uso cotidiano, así como el ejercicio de un oficio particular (pintura, orfebrería, etc.). Además, como unidades fiscales podían estar sujetas (por voluntad o sometimiento) a entidades políticas más complejas (como ciudades-estado llamadas *tlatocáyotl*). Finalmente, como c) unidades religiosas y culturales, el *calpulteótl* (“dios del *calpulli*” o “dios patrón”), o también llamado “corazón del pueblo”, había sido el creador del *calpulli*, de quienes los miembros del grupo no sólo habían recibido su nombre sino también un oficio común (y los medios para ejecutarlos) y un destino común. Sobre el *calpulli*, dijo Miguel Pastrana: “Todos estos aspectos que hemos mencionado, tierra, oficio común, parentesco, organización social, la creencia y el culto al *calpulteótl* permitía que cada *calpulli* poseyera una identidad propia y hacía posible un cierto grado de autonomía frente a los poderes políticos mayores”. Miguel Pastrana Flores,

nahuas estuvo dividida en dos grupos o “estamentos” principalmente: *pipiltin* (grupo dominante) y *macehualtin* (grupo dominado).<sup>653</sup>

Los *pipiltin* (sg. *pilli*, “hijo”) - “los especialistas del poder”, según López Austin- se encargaban del gobierno, la administración, la dirección de obras colectivas, la organización militar y sacerdotal, etcétera. Además de que se consideraban descendientes del *calpulli* destinado para el ejercicio del poder (ligado con Quetzalcóatl), los *pipiltin* recibían una educación especial en el *calmécac* (templo-escuela cuyo dios tutelar también era Quetzalcóatl) que los capacitaba en el ejercicio de éste, en dónde aprendían sobre gobierno, leyes, dirección militar y sacerdotal, y se formaban como “hombres austeros” a través de una rigurosa instrucción.<sup>654</sup> Debido a su posición como grupo dirigente de la sociedad, los *pipiltin* gozaban de privilegios como la exención del pago de tributo -volviéndose a veces beneficiarios de éste-; uso de bienes de prestigio (vestimenta, joyas o atavíos); otorgamiento de tierras de cultivo (*pillali*) o el desempeño de altos cargos públicos; entre otros.<sup>655</sup> La visión de este grupo, según López Austin, se puede resumir de la siguiente manera: “La obligación máxima del *pilli* era conservar la dignidad de su posición y llegar, en el momento en que fuese necesario, a obtener la valentía requerida”.<sup>656</sup>

---

*Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 27-34.

<sup>653</sup> Es importante señalar la existencia de grupos intermedios -que no eran pillis de nacimiento, pero tampoco seguían siendo macehuales-, tal es el caso de los *pochtecas* (“comerciantes”) y de artesanos especializados; en ambos casos, la suma importancia económica los había vuelto privilegiados en el uso de bienes reservados para los *pipiltin* así como en la toma de decisiones políticas del gobierno. Igualmente aclaro que existieron otros sectores tales como *mayeque* (“propietarios de manos”), *tlatlacotin* (mal llamados “esclavos”), *tlameme* (“cargadores”), *mamaltin* (“cautivos de guerra”), entre otros. Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 110-126; Alfredo López Austin, “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 52, julio-diciembre, 2016, p. 262.

<sup>654</sup> Puede que el origen de los *pipiltin* haya sido cuando al ser elegido Acamapichtli como primer *tlatoani*, su linaje culhuacano decía estar vinculado con los toltecas, y por lo tanto con el *calpulli* del mismo dios Quetzalcóatl: “los que se unieron en parentesco a él, *pipiltin*, los que no, *macehualtin*, pero mexicanos todos.”. O quizá su origen se dio luego de que los *pipiltin* derrotaran a Azcapotzalco en 1428 siendo gobernante Itzcóatl, cuyo acuerdo fue que, si los *pipiltin* perdían los *macehualtin* se los comerían para subsistir, pero si lograban vencer, los segundos se someterían a ellos y a sus descendientes. Castillo Farreras, *Estructura económica...*, p. 39; Alfredo López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, México, Secretaría de Educación Pública / El Caballito, 1985, v. 1, p. 22-24; Durán, *Historia de las...*, v. 1, p. 98-100, 126-129.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 105-108; López Austin, “Organización política...”, p. 255, 261-262.

<sup>656</sup> Alfredo López Austin, *La Constitución real de México-Tenochtitlan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1961, p. 56-58.

A diferencia de los primeros, entre las ocupaciones de los *macehualtin*<sup>657</sup> (o macehuales),<sup>658</sup> “integradores del pueblo llano” diría Castillo Farreras, destacan las actividades agrícolas para “la producción directa del sustento y riquezas sociales” (que combinaban con otras más como la pesca o la caza), labores relacionadas con las artesanías comunes, así como el servicio comunitario de tipo civil, religioso y militar. En la “distribución de la riqueza social” los *macehualtin* no gozaban de privilegios, reservados sólo para los *pipiltin*.<sup>659</sup> Asimismo, los macehuales asistían a “templos-escuelas” pero de otra naturaleza llamado *telpochcalli*, esta institución era de tipo religioso, de trabajo colectivo y sobre todo de entrenamiento para la guerra; en el *telpochcalli* -ubicados en cada *calpulli* y bajo el cuidado de Tezcatlipoca- los jóvenes recibían el acondicionamiento físico necesario para la paulatina introducción al combate (cargando las armas de los guerreros y teniendo sus primeras peleas).<sup>660</sup>

A pesar de la aparente restricción entre pillis y macehuales existieron ciertas formas de ascenso social. Para aquellos macehuales que se distinguieran en el ejercicio del combate, obtenían recompensas por sus hazañas militares como la exención del pago de tributo, la posesión de tierras obtenidas por la guerra -*yaotlalli*-, el uso de vestimenta y atavíos reservados para los pillis, la participación en ceremonias rituales, la posesión de cuantas

---

<sup>657</sup> Propiamente la idea de *macehualli* (“el que hace merecimientos o penitencia”) no refiere a un término despectivo frente al *pilli*, sino más bien a la “actitud de reverencia” frente a los dioses, refiriéndose a cómo toda la humanidad sería un *macehualli* con las divinidades en agradecimiento por haberlos creado en un principio. No obstante, a diferencia de un significado religioso, en el ámbito sociopolítico y económico, sí hubo una diferencia entre ambos. Una explicación acerca de la distinción entre pillis y macehuales fue que los primeros eran descendientes del primer gobernante llamado Acamapichtli, a quien se le vinculó con el linaje del “sacerdote” Quetzalcóatl Topiltzin, mientras que los macehuales eran el “hombre común” por no descender de dicho primer gobernante. Sobre la implicación entre ambos términos, Víctor Castillo Farreras explicó: “Desde el punto de vista conceptual y religioso, *macehualli* es aquel que reconoce su origen en Dios, que hace penitencia, que se eleva a Dios; así entonces, *macehualtin* son todos, sean del estrato y del lugar que sean. Pero desde el punto de vista social y económico la cosa es distinta: todos los que no son *pipiltin* son *macehualtin*”. Cfr. Castillo Farreras, *Estructura económica...*, p. 106.

<sup>658</sup> Miguel Pastrana explicó que, “pillis” y “macehuales” es la castellanización de “*pipiltin*” y “*macehualtin*” respectivamente; hago esta aclaración para evitar confusiones en el uso indiferente que haré en ambos casos. Pastrana Flores, *Entre los hombres...*, p. 35;

<sup>659</sup> Además, Castillo Farrera explicó que, dado el hecho de que la mayoría de los *macehualtin* se dedicaron a las “faenas del campo”, después de la conquista se esbozó su imagen —“a través de la descripción de los mismos indígenas”— de que “El labrador es fuerte, recio, trabajador, duro, recio”; claro, sólo aquel que era un “buen labrador”, pues el “malo” era visto como “flojo”, “mezquino”, “enemigo de dar y amigo de recibir”. Castillo Farreras, *Estructura económica...*, p. 109-110.

<sup>660</sup> Carlos Alfonso Ledesma Ibarra y Raymundo César Martínez García, *Águilas y jaguares. Testimonios de la formación educativa de los antiguos nahuas*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2017, p. 31-32.

mujeres pudiera solventar. Estos guerreros macehuales distinguidos eran extraídos de su *capulli* y pasaban a formar parte de cuerpos profesionales militares (alimentados y honrados por el gobierno), y para aquellos que demostrasen tener capacidades sobresalientes en inteligencia, responsabilidad y austeridad, eran escogidos como *tetecuhtin* -cargo muy importante dado su origen común- para encargarse de la dirección de algún *capulli* en particular.<sup>661</sup> No obstante, es importante nunca olvidar una realidad imperante: ya fuese por la casta, el prestigio, la riqueza, o el dominio, la posición elevada de los macehuales no podría compararse nunca con los pillis.<sup>662</sup> En ese sentido Víctor Castillo Farreras concluyó lo siguiente:

Ahora bien, de lo dicho y de la revisión de cada uno de los cuatro puntos [casta, prestigio, riqueza y dominio] y considerando que la diferenciación de estratos sociales refleja las relaciones que se dan en la sociedad, se desprende que, al igual que en toda estructura clasista, los *pipiltin*, como poseedores que fueron de la riqueza y del poder, trataran de justificar y de conservar su *status* por medio de ideologías peculiares -una de las cuales fue el sistema valorativo de estratificación, derivado del régimen de derecho establecido por ellos-; y es indudable, también, el desarrollo implícito en las relaciones entre éstos y los *macehualtin*, que fueron los receptores de su mandato y los productores de la riqueza -como trabajo excedente, obligado y absorbido por aquéllos. Asimismo, el dinamismo histórico de sus relaciones es evidente, puesto que en ningún momento es posible definir a un grupo si no se hacen referencias continuas acerca del otro. Al explicar uno queda en consecuencia explicado su opuesto.<sup>663</sup>

Luego de haberse expuesto las diferencias entre el género (masculino-femenino), la edad (niño, joven, adulto y anciano) y la posición social (*pipiltin* y *macehualtin*), procederé a retomar el Libro V de la *Historia general* de Sahagún para dar una idea acerca del “hombre valiente” (*oquichtli*) y del “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*), y con ello analizar cómo es que la sociedad pautaba -a partir de otras situaciones también- los comportamientos esperados entre ambos con base en la idea del *estigma*.

---

<sup>661</sup> También podían distinguirse aquellos macehuales que hubiesen llevado una correcta vida en el ejercicio del sacerdocio, y así acceder a altos cargos que no estaban reservados sólo para los *pipiltin*. Asimismo, aquellos estudiantes destacados del *tepochcalli* podían ser llevados al *calmécac* para ser educados como los pillis y lograr ocupar algún puesto público de importancia. López Austin, “Organización política...”, p. 264.

<sup>662</sup> “Eran simplemente *macehualtin* honrados por su valor y sus méritos”, diría Alfredo López Austin. Otra reflexión de López Austin acerca de la distinción de derechos entre los pillis -que les correspondían sólo por serlo- y quienes adquirirían méritos a través del combate fue: “un *pilli* podía alcanzar con sus esfuerzos una posición de tributado; un *macehualli* aspiraba, por el mismo camino, dejar de ser tributario”. López Austin, *La Constitución...*, p. 56-57.

<sup>663</sup> Castillo Farreras, *Estructura económica...*, p. 126.

Sobre el “hombre valiente” (*oquichtli*),<sup>664</sup> que se enfrentaba a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca,<sup>665</sup> se explicó en el segundo capítulo que el comportamiento valiente era una actitud propia del “hombre animoso y esforzado”, de los “hombres de gran corazón”, quienes luchaban decididamente para obtener espinas de maguey en señal de gloria en la guerra. Mientras que, al “pelear a medias” (como arrebatarse el corazón al *yohualtepuztli* y salir huyendo) se tenía un resultado ambivalente en la “revelación del futuro” según la conducta del individuo. Presentados como “hombre animoso y esforzado”, “hombre animoso y valiente”, “animosos”, “hombres animosos” u “hombres de gran corazón”, aquellos hombres que supieran confrontar a Tezcatlipoca -quien estaba detrás de sus *nanahualtin*- eran recompensados por haber salido victoriosos en una especie de lucha personal -propuesta por López Austin- con el dios, tal como lo harían los “soldados viejos” o el “soldado valiente”.<sup>666</sup> Además, con el fin de realizar una presentación más clara, propuse analizar el comportamiento de estos “hombres valientes” a partir de seis momentos (averiguación, confrontación, comunicación, negociación y merecimiento -recompensa o castigo-), en éstos casi siempre fue constante la determinación del “sacerdote” (*tlamacazqui*) o del “guerrero animoso” (*yaotlahueliloc*) por enfrentarse a las “apariciones nocturnas” para obtener recompensas y buenos designios al haberlas desafiado con valentía.

Por otro lado, el “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*)<sup>667</sup> era quien actuaba como “medroso y pusilánimo” frente a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. Como se analizó en el

---

<sup>664</sup> Es importante mencionar que, desde el nacimiento y la designación del signo calendárico estaba implícito quienes llegarían a ser “hombres valientes”. Por ejemplo, aquellos hombres que nacieran en el signo *ce técpatl* -asociado con el dios Huitzilopochtli, “dios de la guerra”-, o en el signo *ce cuauhtli*, serían “valientes, esforzados para la guerra y venturosos” y por su valentía tendrían riqueza y fama; aunque en el segundo caso se trataran de personas con un comportamiento más bien violento. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 258-259, 267-268.

<sup>665</sup> En el segundo capítulo, al exponer cómo había similitudes en la interacción con sus *nanahualtin*, retomé a Alfredo López Austin quien habló de tres “actitudes del hombre” (valientemente, “pelear a medias” y cobardemente), y yo agregué la actitud violenta.

<sup>666</sup> En el Libro X de la *Historia general*, por ejemplo, se hablan de las actitudes “de los varones fuertes”, a quienes les era propio “que son amigos de guerras, son de buenas fuerzas y de gran ánimo y fuerte corazón”. De estos *hombres valientes* o “varones fuertes” se distinguen al “hombre valiente” o *tiacauh*, que es invencible y fuerte, no retrocede ni se asusta de las fieras; y al “hombre o varón fuerte” o *cuáchic*, quien se vuelve “amparo y muralla de los suyos”. Estos dos tipos de “hombres valientes” se reflejaban en la actitud del “maestre de campo” o del “capitán general”, por ejemplo, quienes se encargaban de la dirección de la guerra. Ambos debían mostrar una actitud valiente y capaces de generar miedo en sus enemigos, “y dando a entender que su oficio es morir en la guerra por los suyos”, pues de lo contrario “echarían a perder a todos” con su comportar medroso y espantadizo, causando muchos males y muertes al poner a los suyos en muchos trabajos y peligros. López Austin, *Augurios...*, p. 177. Cfr. Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 817-872.

<sup>667</sup> Había también una tendencia a ser cobardes quienes nacían en el signo *ce mázatl*, aunque parece tratarse de un signo ambivalente, pues los nacidos en este signo también tendrían “buena fortuna” siempre que no la perdieran por su negligencia. En general, quienes nacían en el signo *ce mázatl* solía ser alguien que “era

capítulo segundo, quienes eran “gente baja y medrosa”, “quien no era de corazón endurecido, no era animoso”, solían asustarse, huir o esconderse del encuentro con los *nanahualtin* de Tezcatlipoca, causándose desdichas relacionadas con la pobreza, la “esclavitud”, la enfermedad o la muerte.<sup>668</sup> Parece que, espantarse y huir con miedo del encuentro de las “apariciones nocturnas” sólo confirmaba los malos sucesos e imprevistos asociados con estos “augurios”. A veces era tanto el miedo que sentían las personas que no podía moverse, además de quitársele las fuerzas, secársele la boca y “amortecer su corazón”. Era causa de “desdicha o infortunio” quienes también actuaban violentamente, como escupir o arrojar suciedades al *yohualtepuztli* o *quinametli*, pues este comportamiento de “hombres simples y de poco saber” no era valiente sino cobarde.<sup>669</sup>

Adentrándonos en una discusión más teórica, Erving Goffman propuso que, el *estigma* es “un atributo profundamente desacreditador”, es decir, rasgos indeseables que son incongruentes con el estereotipo<sup>670</sup> que la sociedad establece “acerca de cómo debe ser determinada especie de individuos”. Dice Goffman: “Un atributo de esa naturaleza es un estigma, en especial cuando él produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio;

---

temeroso y de poco ánimo y pusilánime”, pues el “ciervo” al que hace referencia *mázatl* era un animal de naturaleza temerosa: “Y el que nacía en este signo era temeroso demasadamente, y los padres, como sabían el signo donde había nacido, no tenían cuidado por tener averiguado que había de parar en mal”. Es importante señalar que, la segunda casa del signo *ce miquiztli* -asociado con Tezcatlipoca por ser su nombre calendárico- que era *ome mázatl* también se describe como “mal afortunada y desventurada”: “El que en esta casa [trece] nacía ninguna buena fortuna tenía: era temeroso y cobarde y espantadizo; de cualquiera cosa se espantaba y temblaba”. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 237-238, 246.

<sup>668</sup> La imagen que se ha esbozado sobre el cobarde se vuelve a presentar en el apartado “de los varones fuertes” del Libro X de la *Historia general* de Sahagún que, como una oposición a la actitud valiente, colérica, varonil y esforzada de los hombres en la guerra, el “hombre cobarde” se describe así: “El varón cobarde, por el contrario, por su disimulación echa a perder a los suyos, y los vende, siendo el hombre doblado, malicioso, descuidado para con sus amigos, muy medroso”. Dicha actitud es opuesta a la esperada para los *tiácauh* y *cuáchic*, o para el “maestre de campo” y “capitán general”, porque en ambos casos, al fingir ser valiente cuando en realidad se es medroso, sólo provocaría peligros y muerte para sus compañeros y para sí mismo. Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 871.

<sup>669</sup> Una idea que complementaría la imagen del “hombre cobarde” fue aquella descripción que refiere al encuentro con el ave *huactli*, y que Alfredo López Austin tradujo del náhuatl al español en *Augurios y abusiones*: “Y los cobardes, los bisoños, los inmaturos, los mancebos sin fortuna, sólo van pensando, van preocupándose; ya no se alegran; ya no hablan en voz alta; ya no hablan; ya en ninguna parte está contento su corazón; sólo van empeorando; andan caminando; en su interior van hechizados; por cualquier cosa se preocupan; ya no están en paz; en vano siguen por la tierra; sólo piensan que quizá después, en algún lugar, se enfrentarán a algo, que algo puede querer decir el augurio que se hizo, lo que tuvieron por augurio”. López Austin, *Augurios...*, p. 26-27, 174-176.

<sup>670</sup> Imagen o idea aceptada comúnmente por un grupo o sociedad con carácter inmutable. RAE, M. “estereotipo”, consultado el 31 de mayo de 2022, <https://www.rae.es/desen/estereotipo>.

a veces recibe también el nombre de defecto, falla o desventaja”.<sup>671</sup> En ese sentido, el autor explicó que, un atributo diferente a los establecidos por la sociedad tiende a convertir a una persona total y corriente en un ser corrompido y menospreciado.<sup>672</sup> No obstante, en una especie de relación bilateral, al *estigmatizar* a un individuo, se “puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo”. Este *otro* que son los “normales”, o sea “todos aquellos que no se apartan negativamente de las expectativas particulares”, son los que construyen una aparente explicación sobre la inferioridad y el peligro que representa la persona estigmatizada. Dice Goffman: “Creemos, por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida”. En síntesis, el *estigma* se ocupa “de la situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social”.<sup>673</sup>

Ahora bien, para asimilar la idea de *estigma* en el “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*), hay que comprender cómo interactuaba con la idea del “hombre valiente” (*oquichtli*) Según Jaime Echeverría García, “En el hombre valeroso se conjugaba la fortaleza, la madurez y la vigorosidad propias de su *tonalli* y corazón [...] El miedoso, por su parte, constituía la total contradicción del hombre esforzado, pues su corazón y *tonalli* no eran fuertes, más bien inmaduros, blandos, débiles, sumamente propicios para huir frente a las situaciones de peligro”.<sup>674</sup> Habían ciertos sucesos que diferenciaban entre “*tonalli* fuerte y *tonalli* débil”,

---

<sup>671</sup> Goffman partió del hecho de que, es la sociedad la que establece aquellos “atributos” -elementos corrientes y naturales en los miembros- que constituyen la “identidad social” de la que dotamos a todos los miembros. Asimismo, también generamos -a veces de manera inconsciente- ciertas “expectativas normativas” que no siempre se pueden compaginar con los atributos reales del individuo, dando como resultado el enfrentamiento de ambas identidades. Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, traducción de Leonor Guinsberg, Buenos Aires / Madrid, Amorrortu, 2006, p. 11-13.

<sup>672</sup> Tres son los principales estigmas para Goffman: “las abominaciones del cuerpo”, los defectos del carácter y los “estigmas tribales”. De ellos, el individuo estigmatizado puede verse en una situación del “desacreditado” al ser conocida o evidente su calidad diferente, o bien “desacreditable” porque, aunque sus diferencias vayan a volverse conocidas, éstas no son inmediatamente perceptibles. *Ibid.*, p. 14-15.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 7, 12-15.

<sup>674</sup> “Al dotar el *tonalli* de sus características al corazón, -dice Jaime Echeverría- si aquél no era de carácter propicio, hacía que éste poseyera ciertas cualidades indeseables, tal como se ejemplifica en la persona que poseía un *tonalli* de carga *ome mazatl* visto arriba, quien tenía un corazón miedoso y cobarde (*mauhcayollo*)”. Como lo expuse en el capítulo anterior, entre las principales funciones de la “entidad anímica” del *tonalli* estaban: determinar el valor anímico de la persona, definir y mantener el temperamento, establecer un vínculo con los dioses, regular la temperatura corporal, propiciar el crecimiento y maduración del pensamiento, etcétera. Tampoco olvidemos que el corazón albergaba el *teyolía*, otra “entidad anímica” que entre sus principales funciones estaban el pensamiento, las emociones y las pasiones (que compartía con el *ihíyotl*), así como la



como el encuentro con las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, “en los que se ponía a prueba la valentía y el arrojo de los hombres, y que también evidenciaban el carácter temeroso de algunos” (o aquellos que se escuchasen el grito del *huactli* también). Mientras que el “hombre valiente” era quien tenía un corazón maduro (*yollotlapalihui*) y *tonalli* fuerte (*tonalchicahuac*); los miedosos o cobardes, que no poseían un *tonalli* fuerte (*amo tonalchicahuac*), eran inmaduros (*teteicahua*) y con un *tonalli* inmaduro (*amo tonallapalihui*). Resulta que, así como el miedo era de carácter frío (por provocar el enfriamiento del cuerpo y la salida del *tonalli*), a diferencia de la naturaleza caliente y luminosa del *tonalli*, es posible que los miedosos de “espíritu débil”, poseyeran una relativa frialdad que los hacía más propensos a ser asustados y a la consecuente salida del *tonalli*: “Pareciera que mientras más fría más volátil es la entidad anímica, mientras que más caliente está mejor asentada en la persona”.<sup>675</sup> Con base en ello, Jaime Echeverría propuso que la condición del miedoso era equiparable con un estado de infantilidad dado que, también el *tonalli* (y el corazón) del niño eran débiles, blandos e inmaduros porque aún no alcanzaban la madurez y las fuerzas propias de un hombre adulto.<sup>676</sup>

Otro aspecto para entender las diferencias entre el “hombre valiente” y el “hombre cobarde” es precisamente el hecho de considerársele como un *hombre*. En el análisis de la oposición valentía/miedo, Jaime Echeverría propuso que, “El ser hombre estaba inherentemente identificado con el ser valiente, lo que se demuestra en el sustantivo *oquichtli*,<sup>677</sup> que significa varón y valiente a la vez”.<sup>678</sup> Para el autor, entre los antiguos nahuas el ser valiente o temeroso ponía en práctica el sistema moral y el ideal cultural por el que se

---

capacidad de hacer bien las cosas, los hábitos y aficiones; la voluntad, la paciencia y la valentía. Echeverría García, “La construcción del...”, p. 152; Echeverría García, “Tonalli, naturaleza fría...”, p. 181.

<sup>675</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 296.

<sup>676</sup> Un elemento interesante de anotar era la condición de frialdad corporal inherente en el miedoso, a quienes se le administraban remedios calientes para fortalecer su *tonalli* y corazón. Con la “yerba del sol” (*tonatiuh ixihuah*), por ejemplo, Martín de la Cruz refirió que contrarrestaban la frialdad del miedoso y le daban fuerza a su *tonalli* para así cobrar valor, “[...] le inyectaban valentía”, diría Jaime Echeverría. Igualmente, los antiguos nahuas creían que con la edad el “vigor” se acumulaba en el *tonalli* y corazón, haciendo de los ancianos seres “poderosos e incluso temibles” a quienes se les permitía beber pulque -cuya naturaleza es fría- para contrarrestar su estado tan caliente; puesto que una persona excesivamente caliente se volvía vulnerable a los ataques del frío debido al desequilibrio existente en el cuerpo. *Ibid.*, p. 328, 331. Cfr. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 288-296.

<sup>677</sup> Cfr. GDN, r. n. “oquichtli”, consultado el 3 de junio de 2022, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=oquichtli&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50>.

<sup>678</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 444.

regían los hombres. Aquel guerrero, como el *tiácauh* o el *cuáchic* por ejemplo, que actuase cobardemente pondría en riesgo a sus compañeros, “motivo por el que se hacía malvado e inmoral, pues transgredía las normas guerreras establecidas así como el ideal masculino establecido”.<sup>679</sup> En ese sentido, Echeverría García propuso que: “El guerrero temeroso, cuyo estado se reflejaba en su corazón -así como en su *tonalli*-, se vinculaba a la mujer, se comportaba como ella, pues su falta de valentía lo desplazaba del peligroso y arriesgado, peropreciado, campo de batalla, al seguro ámbito doméstico, espacio exclusivamente femenino”.<sup>680</sup>

Como más adelante analizaré, la sociedad nahua fomentó el ideal masculino asimilado con el “guerrero”, un personaje que debía desear la muerte en batalla o mediante el sacrificio, “Sin embargo, la condición pusilánime masculina anulaba todo reconocimiento social, y de hecho, era repudiada por la sociedad”.<sup>681</sup> Resulta que, valentía y virilidad expresaban, a través del concepto de *oquichyotl*<sup>682</sup> (“hazaña”, “obra heroica”, “lo propio del hombre”, “la masculinidad”), la esencia del varón y la expresión del ideal masculino.<sup>683</sup> A partir de una asimilación entre lo femenino y una naturaleza temerosa, Jaime Echeverría llegó a la siguiente conclusión: “Esto dejaba a la mujer en una posición antagónica y desventajosa, pues mientras el hombre era valiente por naturaleza, la mujer era temerosa por naturaleza. De esta manera, el que era medroso para la guerra contradecía su rol de género y pasaba a vincularse simbólicamente a lo femenino, lo cual se enfatizaba a partir de su relación permanente con la tierra, ámbito netamente asociado a la mujer”.<sup>684</sup>

---

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 442-445.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>682</sup> Cfr. GDN, r. n. “oquichyotl”, consultado el 3 de junio de 2022, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCriterio=oquichyotl&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatl&queryLimiteRegistros=50>.

<sup>683</sup> La idea de valentía, a través de la “masculinización de la mujer”, se retomó también en el capítulo anterior en cuanto a la expresión corporal del miedo que, a pesar de que el llanto fuese una práctica común, los hombres -y a veces también las mujeres- debían mostrar una actitud guerrera de “dar alaridos” (*tenhuitequi*), como cuando necesitaban darles ánimos al Sol para lograr vencer a la Luna durante un eclipse. Pero, más allá de alguna jerarquía, mujeres y niños -por cuestión de edad-, eran considerados temerosos en sí mismos. De hecho, “el estado de valentía en la mujer solamente podía ser alcanzado por ella cuando se asemejaban al varón”, como aquellas mujeres que llegaban a desempeñar algún rol bélico (ya fuesen las mujeres muertas durante el primer parto o las “parteras” que custodiaban su cuerpo “como auténticos hombres de batalla, dando gritos de guerra y portando escudo”). Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 277-278. Cfr. Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 611-614.

<sup>684</sup> No obstante, al abordar cómo “la ideología de género determina la experiencia emocional”, Miriam López Hernández ha explicado que el miedo que los antiguos nahuas tuvieron hacia la aparente peligrosidad de las mujeres (como en sus artefactos, procesos biológicos -menstruación-, o actitudes “seductoras”), se reflejaban

El miedo -y las emociones vinculadas a él-, consideró Jaime Echeverría, delineó las pautas de sociabilidad y los sistemas morales y normativos en el establecimiento de comportamientos, valores y prohibiciones: “Ser valiente o temeroso ponía en práctica el sistema moral y el ideal cultural por el cual se regían los hombres”, el que actuaba con miedo era el “motivo por el que se hacía malvado e inmoral, pues transgredía las normas guerreras establecidas así como el ideal masculino establecido”.<sup>685</sup> Además, “El cuerpo fue uno de los indicadores más certeros de los estados de moralidad e inmoralidad entre los antiguos nahuas”, en donde la “rectitud del ser humano” se consolidaba mediante el “justo medio” en el seguimiento de aquel comportamiento ajustado a los parámetros permitidos.<sup>686</sup>

A partir de lo anterior, Jaime Echeverría consideró que el miedoso, como una figura de alteridad (como el loco o el extranjero),<sup>687</sup> tuvo la función social de evidenciar los excesos y las carencias entre la sociedad nahua. Que fueron estas representaciones de cuerpos y comportamientos a partir de los cuales se construyeron los referentes de identidad y también de alteridad.<sup>688</sup> Sobre la condición de “alteridad”, el autor explicó que, “bastaba con que la persona mostrara una expresión corporal diferente a la del común de la gente, o que su comportamiento exhibiera una actitud que transgrediera la autoridad y las reglas de convivencia comunitaria”.<sup>689</sup> Por ello, pienso que el sentido de “alteridad” propuesto por Jaime Echeverría García es similar a la idea de *stigma* según Erving Goffman,<sup>690</sup> puesto que, dentro del comportamiento inmoral del loco y el miedoso por ejemplo, estaba implicada

---

en realidad las intenciones de los hombres por asociarlas a una esfera de daño para así relegarlas al espacio privado y con un estatus subordinado. Escribió Miriam López: “De esta manera, las prohibiciones, advertencias y creencias sobre las mujeres en la cultura azteca dicen más acerca de los varones que de aquellas”. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 444-447. Cfr. López Hernández, “El miedo a...”, p. 349-358.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>686</sup> Estos y otros intereses fueron los motivos principales por lo que consideré importante dedicar un capítulo al análisis del cuerpo humano según la cosmovisión náhuatl, pues no sólo era necesario entender qué era y cómo actuaba la enfermedad del miedo, sino también de qué forma el cuerpo se vinculaba con la sociedad y con el cosmos a partir de los términos *equilibrio* y *desequilibrio*. Echeverría García, “La construcción del...”, p. 165.

<sup>687</sup> Sobre la “alteridad”, Jaime Echeverría escribió: “La alteridad nunca se ha visto 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 que violaría los cánones del habla y conducta de una cultura determinada”. Echeverría García, “El miedo al...”, p. 37.

<sup>688</sup> Echeverría García, “La construcción del...”, p. 165.

<sup>689</sup> *Ibidem*.

<sup>690</sup> Dice Jaime Echeverría en otro de sus artículos: “El encuentro con la alteridad nunca se vive con una actitud pasiva, pues no es indiferente. Su presencia suscita imágenes temerosas, desagradables, 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”. Echeverría García, “El miedo al otro...”, p. 39.

“una condición anómala de la persona” que incluso era “discapacitante para los estándares morales y sociales nahuas”.<sup>691</sup> Al respecto, Jaime Echeverría puntualizó:

El discurso moral nahua delineó un ideal de persona y de comportamiento basado en el punto medio, el cual fue definido como un parámetro de normalidad. Todo aquello que rebasara los límites de lo considerado normal se asentaba en el ámbito de la transgresión. A su vez, del ideal de persona partieron las características corporales deseables entre los nahuas, tanto en su constitución y apariencia físicas externas como en los comportamientos internos.<sup>692</sup>

En conclusión, sobre la dicotomía existente entre el “hombre valiente” (*oquichtli*) y el “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*), en este último se representaron -al menos a partir de la edad, el género y, cómo abordaré más adelante, la posición social- los *estigmas* (o atributos desacreditadores) a través de los cuales se establecieron aquellos comportamientos reprobatorios para la sociedad nahua; y contrariamente, las expectativas, comportamientos o atributos que los hombres debían seguir en aras de un adecuado desenvolvimiento social. Dicho de otro modo, fue a partir del rechazo (estigma) de todo lo negativo que pudiera significar el “hombre cobarde” (alteridad) cómo se elaboró y valoró la idea del “hombre valiente” (identidad) entre los antiguos nahuas.

#### **4.3 La emoción del miedo como discurso de poder de los grupos dirigentes de la sociedad**

Es necesario comenzar este apartado explicando las implicaciones teóricas de tres conceptos fundamentales: poder, ideología y discurso. A pesar de que se traten de explicaciones muy breves y generales, esta parte no puede omitirse si el objetivo es comprender los usos y significados sociopolíticos e ideológicos del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca.

A) **Poder.** Sobre la idea de “poder” Michel Foucault escribió: “Nadie, hablando con propiedad, es su titular y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección, con unos a un lado y los otros en el otro; no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos quién no lo tiene”.<sup>693</sup> Lo que significa hablar de “poder” Foucault lo planteó de la siguiente manera:

---

<sup>691</sup> “Por otro lado, el miedo intenso frenaba el buen desempeño en la batalla y orillaba al miedoso a estar ideológicamente vinculado con el ámbito femenino, lo que implicaba la adquisición de atribuciones repudiadas por los pueblos de filiación nahua”. Echeverría García, “La construcción del...”, p. 165.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>693</sup> Otra obra (de las muchas en realidad) dónde Foucault también retomó y discutió la noción de poder fue *Estrategias de poder*. Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, traducción de Miguel

Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.<sup>694</sup>

Igualmente, para Foucault uno de los conceptos ligados al “poder” fue el de *normalización*. Al respecto Francisco Ávila-Fuenmayor apuntó que, junto con los mecanismos de la represión y la ideología (como estrategias extremas), la “producción de lo real” es la preeminencia de la norma en el ámbito social; y que la norma se diferencia de la ley. Dice Ávila-Fuenmayor: “Para ello, [Foucault] manifiesta que la ley sólo interviene cuando existe una infracción, mientras que la norma interviene durante toda la vida; así la ley debe ser conocida en principio por todos los sujetos de una sociedad mientras que la norma sólo la conocen quienes la establecen a partir de un cierto saber”. Para Michel Foucault, la “verdad” no es ajena al ejercicio del poder, sino que se produce en atención a las relaciones y luchas de éste; y en la que cada sociedad erige su “política de verdad” para construir aquello que lo es y descartar lo que no. En otras palabras, verdad, saber y poder están estrechamente vinculados.<sup>695</sup> Entonces, en una primera aproximación a la idea de “poder” podemos entender que éste no se posee tal cual, sino que se ejerce desde múltiples orígenes, y que se vale también de diferentes mecanismos para dicho ejercicio, cuyo actuar produce “lo real”, es decir, la *normalización* para los sujetos en los espacios sociopolíticos.

---

Morey, Madrid, Alianza, 2001, p. 15. Cfr. Michel Foucault, *Estrategias de poder*, traducción de Fernando Álvarez Uribe y Julia Varela, Barcelona / México, Paidós, 1999, 408 p.

<sup>694</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La Voluntad del saber*, traducción de Ulises Guinazú, México, Siglo XXI, 1977, v. 1, p. 112-113.

<sup>695</sup> De ideas similares es el texto de Carlos Rojas Osorio, por ejemplo, quien expuso que la idea de poder o “red de poderes” en Foucault se daba en distintos niveles, con fuerzas desiguales y con diferentes eficacias. Puesto que el poder, como una técnica, estrategia o mecanismo, no sólo reprime o rechaza, sino que su eficacia radica en crear ámbitos de saber (porque la verdad estaba ligada al poder según Foucault). Es la producción de la realidad para normatizar o disciplinar. Pienso que ambos artículos son útiles para aproximarse al pensamiento de Michel Foucault sobre el discurso y el poder, porque incluso refieren las obras del autor en que planteó dichas ideas. Francisco Ávila-Fuenmayor, “El concepto de poder en Michel Foucault” en *Telos*, v. 8, n. 2, mayo-agosto, 2006, p. 215-234; Carlos Rojas Osorio, “M. Foucault: el discurso del poder y el poder del discurso” en *Universitas Philosophica*, v. 2, n. 3, 1984, p. 45-56.

Complemento las ideas sobre “poder” con las propuestas de Teun A. van Dijk en su obra *Discurso y poder*.<sup>696</sup> En palabras del propio van Dijk: “El poder social se define como el control que ejerce un grupo o una organización (o sus miembros) sobre las acciones y/o las mentes de (los miembros de) otro grupo, con lo cual limita la libertad de acción de los otros o influye en sus conocimientos, sus actitudes o sus ideologías”.<sup>697</sup> Para este autor, el *poder social* -como lo llama- era una propiedad<sup>698</sup> en las relaciones entre grupos, clases u otras organizaciones sociales, cuya expresión se da en la interacción; un *poder social* que opera indirectamente a través del “control mental”<sup>699</sup> de las personas mediante el manejo de la información y/u opiniones que se requieren en la planificación y ejecución de acciones. El poder, como una forma de control social, necesita de recursos que lo autoricen en su ejercicio y en la aplicación de sanciones para quienes no lo acaten; uno de estos recursos es la creación de marcos ideológicos, es decir, aquellas cogniciones socialmente compartidas y relacionadas con los intereses de un grupo y sus miembros, y que pueden confirmarse o cambiar a través de la comunicación y el discurso.<sup>700</sup>

**B) Ideología.** Ahora bien, el poder, para ejercerse y mantenerse, necesita de la “ideología”, un concepto que en van Dijk remite a la “conciencia” que, como “cognición

---

<sup>696</sup> En esta obra, van Dijk abordó, desde los Estudios Críticos del Discurso (ECD), cómo el poder se reproduce a través del discurso, sobre todo el “abuso del poder” en la sociedad por parte de las élites. Teun A. van Dijk, *Discurso y poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso*, traducción de Alcira Bixio, Barcelona, Gedisa, 2009, 413 p.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>698</sup> Aquí el autor no se refiere a “propiedad” como posesión, sino como las características del poder. De hecho, en seguida habla de cómo el ejercicio del poder tiene como consecuencia la limitación de libertad del “otro”.

<sup>699</sup> Sobre la idea de “control mental” de las personas, dice van Dijk: “[...] al tener un acceso especial y el control de un instrumento como es el discurso y la comunicación públicos, las instituciones y grupos dominantes pueden influir en las estructuras del texto y la conversación de tal modo que terminan por afectar en su propio interés, más o menos indirectamente, al conocimiento, las actitudes, las normas, los valores y las ideologías de los receptores”. *Ibid.*, p. 122.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 61-64. Sobre la dinámica del poder y la ideología en Mesoamérica, recientemente Luis Alfonso Grave Tirado analizó cómo el grupo en el poder utilizó diversos mecanismos ideológicos (principalmente la guerra, el sacrificio humano y la fiesta ritual) para mantener el mando y la autoridad sobre sus gobernados. Es importante señalar que la noción que tiene el autor de “poder” se resume en la idea de: “Hacer que los demás hagan lo que yo quiero que hagan, no lo que ellos quisieran hacer”, donde lo que importa es hacerse obedecer e imponer sobre los demás la propia voluntad. No obstante, según Grave Tirado, hacer uso de la fuerza física no demuestra el poder que se tiene, sino la escasez o ausencia de éste. Ambas situaciones del poder (fuerza o convencimiento) dependerán del grado de “legitimidad”, es decir, si se acepta que quien ejerce el poder tiene la “autoridad” para imponer su voluntad. Cfr. Luis Alfonso Grave Tirado, *Ideología y poder en el México prehispánico. De los mayas a los mayos de Sinaloa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, 269 p.

social”, logra sustentar las prácticas socioeconómicas, políticas y culturales de los miembros de un grupo o clase determinado.<sup>701</sup> Sobre qué es la “ideología” dice van Dijk:

[...] una ideología es un complejo marco cognitivo que controla la formación, la transformación y la aplicación de otras cogniciones sociales tales como el conocimiento, las opiniones y las representaciones sociales, entre las que se incluyen los prejuicios. Este mismo marco ideológico consiste en un conjunto de normas, valores, propósitos y principios socialmente importantes, seleccionados, combinados y aplicados de tal manera que favorezcan la percepción, la interpretación y la acción de las prácticas sociales que jueguen a favor del interés conjunto del grupo. Así, una ideología da coherencia a ciertas actitudes sociales que, a su vez, codeterminan prácticas sociales.<sup>702</sup>

En otra de las obras de van Dijk llamada *Ideología y discurso*, el autor explicó cómo es que las ideologías determinaban los niveles de estructuras del discurso. La ideología, como “las creencias fundamentales de un grupo y de sus miembros”, no debe ser entendida como una “falsa conciencia” o “creencias equivocadas”, sino como un constructo histórico-cultural que propicia el fundamento del sentido del mundo y de las prácticas sociales.<sup>703</sup> No obstante, las ideologías comparten tanto una dimensión social como una mental o cognitiva; la primera cubre los aspectos históricos, sociales, políticos y culturales del grupo, mientras que la segunda remite a las creencias, ideas, opiniones o conocimientos compartidos por todos los miembros del grupo (o sea *cognición*). Las ideologías son la base de la “memoria social” - creencias socioculturales compartidas- junto con las creencias y las opiniones, que en conjunto forman las “representaciones sociales”<sup>704</sup> compartidas del grupo. Junto con las normas y los valores, las ideologías también colaboran en la formación de la “memoria social” al establecer aquello que el grupo define -y lucha por mantener- como “lo que está bien y lo que está mal, lo que está permitido o prohibido”. Las tres forman parte del “fundamento común”, o sea, las creencias y/o conocimientos que no se cuestionan y aceptan todos los miembros “potencialmente competentes” de una cultura.<sup>705</sup> En síntesis, las “ideologías” son las “creencias fundamentales que forman la base de las representaciones

---

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>702</sup> *Ibidem.*

<sup>703</sup> Teun A. van Dijk, *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 15-17.

<sup>704</sup> Según van Dijk, una “ideología” es, en cierto sentido, una autorrepresentación (y representación generalmente negativa de los Otros) a partir de los cuales se definen los “criterios de identificación” del grupo en cuestión. *Ibid.*, p. 27-28.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 21-24.

sociales de un grupo. Se representan en la memoria social como ‘esquemas del grupo’ que definen su identidad”.<sup>706</sup>

La definición anterior la complemento con la propuesta de Alfredo López Austin en *Cuerpo humano e ideología*. Dijo el autor: “La ideología está formada por un conjunto de representaciones, ideas y creencias. Incluye, por tanto, desde los más simples actos del entendimiento hasta los conceptos más elaborados; desde las simples preferencias o actitudes hasta los valores que rigen la conducta de un grupo social”.<sup>707</sup> Además de mostrarse como “conjuntos sistematizados” (es decir, articulados por una relativa congruencia), las ideologías están condicionadas socialmente (a pesar de que dicho condicionamiento no sea advertido por el “productor del proceso ideológico”) y, a través de la “actualización” se cumplen las aspiraciones, objetivos e ideales de un “grupo social”.<sup>708</sup> Asimismo, López Austin explicó la forma en que los seres humanos van ordenando los distintos ámbitos de su realidad a partir de complejos de relativa coherencia para agruparlos en un macrosistema -aunque tampoco exento de contradicciones- (ideología, sistemas ideológicos, cosmovisión y complejo ideológico). Pese a que sostuvo que la *cosmovisión* es un producto cultural colectivo, no descartó que a través de ésta se puedan realizar las aspiraciones, objetivos e ideas fundamentales de un sector del grupo; explicó cómo es que el grupo que ejerce la dominación de una cosmovisión procura hacerla ver como “la únicamente válida y conveniente para toda la sociedad”, logrando que esté estrechamente vinculada con la “tradicción cultural” (creencias comunes) de la sociedad, es decir, sistematizan la ideología.<sup>709</sup>

C) **Discurso.** En el ejercicio del poder, los grupos dirigentes llegan a elaborar diversas ideologías acerca de las representaciones, ideas y creencias que consideran deben implantarse en la sociedad para lograr sus objetivos e intereses particulares; ideologías que resultan más eficaces en la medida en que se integran a las tradiciones culturales compartidas por todos

---

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>707</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 16.

<sup>708</sup> A pesar de basarse en una teoría marxista (por construir su definición de “ideología” con base en los escritos de Carlos Marx y Federico Engels), López Austin no consideró que ésta se tratase de una “falsa conciencia” o “creencias equivocadas” como lo señala igualmente van Dijk. Sin embargo, el autor también reconoció que, en el énfasis en la “superestructura” resultaría “insuficiente” en la explicación del sistema ideológico y ubicación en la vida social de la cultura náhuatl; por ello la considero como una propuesta válida y vigente todavía. *Ibid.*, p. 10-26. Cfr. Dijk, *Ideología y...*, p. 15.

<sup>709</sup> Mediante la modificación, reutilización y refuncionalización de los elementos ideológicos, el grupo dominante no necesita recurrir continuamente a la violencia para lograr la persistencia de las representaciones, ideas y creencias comunes entre quienes comparten una misma tradición cultural (y sus elementos cosmológicos) implicada en la conformación de una aparente ideología única. *Ibidem*.



los miembros. Para ello, Michel Foucault -escribió Carlos Rojas Osorio- consideraba que el discurso era instrumento y efecto del poder: “Poder y saber se articulan en el discurso. Los discursos son elementos tácticos en el campo de relaciones de fuerza [...] En toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida”.<sup>710</sup> De hecho, en la obra *El orden del discurso*, Foucault analizó quiénes y en qué contextos específicos tienen o no el derecho de pronunciar tales discursos, cuya hipótesis fue que la producción del “discurso” (“realidad material de cosa pronunciada o escrita”)<sup>711</sup> estaba controlada, seleccionada y redistribuida por ciertos procedimientos prohibitivos vinculados con el deseo y el poder.<sup>712</sup>

De igual manera, Teun A. van Dijk consideró que el “discurso” (texto, habla, interacción verbal, uso del lenguaje y comunicación)<sup>713</sup> influye en la adquisición, aprendizaje y modificación de las ideologías. De modo que, el *poder social* (poder de un grupo) tendrá intenciones de “controlar”<sup>714</sup> el ejercicio del discurso (y sus propiedades -contexto, tópico y estilo-), ya que como un acto persuasivo y manipular, éste es capaz de influir (o controlar) la mente de las personas a través de ideologías que facilitan la acción conjunta, la interacción y la cooperación de los miembros (de dentro y de fuera) de la sociedad. Según van Dijk, a través del discurso se puede expresar la “ideología dominante” para exaltar sus aspectos positivos (y minimizar los negativos) y resaltar los valores negativos de los demás (así como el ocultamiento de los positivos).<sup>715</sup>

---

<sup>710</sup> *Apud.* en Rojas Osorio, “M. Foucault...”, p. 49.

<sup>711</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2005, p. 13.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>713</sup> Dijk, *Ideología y...*, p. 18.

<sup>714</sup> Sobre el “control”, van Dijk dijo lo siguiente: “Aplicado al discurso, esto significa que debemos preguntarnos quiénes tienen acceso al recurso fundamental de poder que es el discurso público, quiénes tienen acceso al discurso político, al discurso de los medios, al discurso educacional y al discurso científico. [...] Por lo tanto, el poder está relacionado con el control y el control del discurso implica un acceso preferencial a su producción y, por consiguiente, a sus contenidos y su estilo y, por último, a lo que piensa el público.” Dijk, *Discurso y...*, p. 13.

<sup>715</sup> Acerca de la relación entre ideología y discurso, van Dijk escribió: “Hemos visto que tanto en la producción como en la composición del discurso las ideologías operan indirectamente, primero a través de las actitudes del conocimiento del grupo ante dominios y sociales especiales (como la política, educación o mercado laboral) y después, en el nivel de los discursos individuales de los miembros del grupo, a través de modelos mentales de los acontecimientos y situaciones sociales. Estas representaciones personales de los acontecimientos finalmente interaccionan (y posiblemente inducen a equívoco ideológico) con los modelos contextuales que los participantes construyen dinámicamente de una situación comunicativa. Entonces, ambos modelos dan lugar a la producción del lenguaje ideológico”. Dijk, *Ideología y...*, p. 47-48, 78.

Sobre lo que se ha planteado acerca de las nociones de *poder, ideología y discurso*, pienso que al hablar del “discurso de poder” debemos referirnos a la manera en la que los grupos dirigentes de la sociedad pretenden controlar los márgenes de acción respecto de lo que está permitido y/o prohibido expresar en determinado contexto. Controlar el discurso es uno de los mecanismos que se aprovecha en el ejercicio del poder para difundir (o restringir) las ideologías existentes (“conjunto [sistematizado] de representaciones, ideas y creencias”), puesto que, al influir en el conocimiento, las actitudes, las normas y los valores de la sociedad, en alguna medida (directa o indirectamente) se estarían cumpliendo los intereses del grupo que se considera encargado de administrar el poder y de gobernar a los otros.

Luego de las anteriores aclaraciones teóricas es posible entrar en materia. Es necesario exponer cómo era la organización sociopolítica de los pueblos nahuas para comprender que, en la relación existente entre poder e ideología, el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca fue también un discurso ideológico que los *pipiltin* emplearon para exaltar el ideal de valentía entre los antiguos nahuas, y para reafirmarse en el ejercicio del poder. Resulta que, simultánea a la organización gentilicia del *calpulli*, existió otra organización de tipo estatal al frente de la cual estaba el *tlatoani* (conocido como *tlatocáyotl*). El *tlatoani* (un gobernante con poder político y religioso, ya que era “representante de la divinidad y ejecutor de sus designios”),<sup>716</sup> junto al *cihuacóatl*,<sup>717</sup> solían conformar su gobierno con miembros *pipiltin* que ocuparan los más altos cargos jurídicos, militares, religiosos, económicos, etcétera; quienes se regían bajo las órdenes expresas del *tlatoani*.<sup>718</sup> Esta situación se complejizó en el Posclásico (900-1521 d.C.), y las alianzas entre los gobiernos marcaron una diferenciación entre los *tlatocáyotl* comunes y los *hueitlatocayotl*, coaliciones de tres o cuatro miembros que dominaban extensas regiones; la más famosa “triple alianza” o *excan*

---

<sup>716</sup> Debido a que los ritos de entronización del *tlatoani* tenían la intención de superar la naturaleza humana, éste adquiriría también la responsabilidad de la salud, la abundancia y el dominio sobre los gobernados. López Austin, “Organización política...”, p. 264-265.

<sup>717</sup> El *cihuacóatl* era homólogo al *tlatoani*, y entre sus funciones estaban: suplir al *tlatoani* en caso de muerte, representarlo en el campo de batalla y atender los problemas de índole “hacendaria, judicial y cultural”. Cfr. Pablo Aparicio Hernández, “El *cihuacóatl*. Su papel y simbolismo en la política mexica”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2017, 130 p.

<sup>718</sup> Dijo López Austin: “La posición y el poder de cada *pilli* eran los adecuados a su función dentro del estado, y ésta dependía de una escala en la que los ascensos y descensos correspondían al esfuerzo individual y al linaje que, por la proximidad o lejanía de los *tlatoque* anteriores, señalaba la importancia de ascendencia para llegar a determinado cargo”. López Austin, “Organización política...”, p. 267.

*tlatoloyan* fue entre Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan.<sup>719</sup> Considerándose como las “fuentes originarias del poder” (recibido de la divinidad suprema), la *excan tlatoloyan* promovía su hegemonía a través del “derecho de conquista” que básicamente planteaba el sometimiento (por vía pacífica o por derrota) de los pueblos en favor del *hueitlatocayotl*.<sup>720</sup>

Hay que tener claro que, fue durante el Posclásico cuando dio inicio el “verdadero militarismo”; que no significaba la ausencia de conflictos bélicos en los periodos anteriores, sino que éste constituyó un eje clave en la política del periodo.<sup>721</sup> Conforme se dieron las migraciones de pueblos *chichimecas* -mal llamados “bárbaros”- fue que aumentaron dichas tendencias militaristas al formarse estados más agresivos y con intereses hegemónicos, siendo los mexicas el grupo que tuvo mayor distinción e importancia en el Altiplano Central y en Mesoamérica. Después de fundar la ciudad de Mexico-Tenochtitlan aproximadamente en 1325,<sup>722</sup> y de aliarse con Texcoco y Tlacopan para derrotar a Azcapotzalco en 1430, los mexicas llegaron a controlar una gran extensión de Mesoamérica (desde el golfo de México al océano Pacífico y hasta la actual frontera con Guatemala). Al final se sabe que la derrota de Tenochtitlan y los mexicas llegó hacia 1521, con la alianza entre los recién llegados conquistadores europeos y los grupos descontentos con el control de la *excan tlatoloyan*, sobre todo de Tenochtitlan.<sup>723</sup>

Además, como se dijo en el apartado anterior, los *pipiltin* fueron el grupo dominante de la sociedad, y quienes se encargaban de las actividades relacionadas con el gobierno y su administración (trabajo por el cual gozaban de ciertos privilegios como la exención de tributo o el uso de atavíos exclusivos). De cualquier forma, lo importante era el hecho de que los

---

<sup>719</sup> Sobre las características principales de la *excan tlatoloyan* se ha dicho: “Como bases del trato se establecieron la alianza política que permitía la conservación del predominio, la unión en las guerras de conquista y consolidación, el reparto preestablecido de las ganancias de conquista, la defensa común contra las incursiones enemigas, la confirmación hecha por los dos *hueitlatoque* existentes del *hueitlatoani* recién electo por su pueblo a fin de conferirle el poder religioso específico de su cargo superior, la ayuda económica y técnica en casos de necesidad, y, al parecer, el auxilio judicial en algunos casos”. *Ibid.*, p. 268.

<sup>720</sup> De los pueblos vencidos, algunos podían seguir manteniendo sus tierras y forma de gobierno siempre que entregaran su respectivo tributo, a otros más se les imponía un funcionario del *hueitlatocáyotl*, y había a quienes incluso se les optaba por arrasarlos completamente. No obstante, López Austin aclaró que la regla general era la subsistencia y autonomía de los *tlatocáyotl* a cambio del reconocimiento de la superioridad, de la entrega del tributo (en especie y trabajo requerido), y de garantizar el libre paso para intercambios comerciales o iniciativas militares. *Ibid.*, p. 264-269.

<sup>721</sup> López Austin, *Breve historia...*, p. 77.

<sup>722</sup> Debido a las inconformidades se fundó otra ciudad llamada Mexico-Tlatelolco, sin embargo, ésta quedó sometida a Tenochtitlan en 1473. López Austin, “Características generales...”, p. 32-33.

<sup>723</sup> López Austin, *Breve historia...*, p. 77-80; López Austin, “Características generales...”, p. 32-33.

*pipiltin*, según Víctor Castillo Ferreras, buscaran justificar y conservar su *status* a través de ideologías como el sistema de estratificación social que confería a los *macehualtin* la labor de recibir el mandato y producir la riqueza -tributo y trabajo- para los *pipiltin*.<sup>724</sup> En otras palabras, los *pipiltin* debían buscar las ideas y los medios necesarios para justificarse -frente a los *macehualtin* y otros pueblos- como el grupo dominante y mejor capacitado para el ejercicio del poder en la sociedad nahua.

¿Cómo se involucra la ideología que buscaban los *pipiltin* con el desarrollo del *hueitlatocáyotl*? Previamente ya hablé sobre el desarrollo “militarista” que caracterizó a las urbes del Posclásico, sin embargo, para comprenderlo mejor es importante señalar el énfasis religioso que las ciudades pusieron en la justificación militar y expansionista. Según Alfredo López Austin, el *militarismo* influyó fuertemente sobre la religión, misma que se desarrolló a partir de cuatro premisas básicas.<sup>725</sup> De tales consideraciones se derivaron ciertas convicciones, la más importante fue que los humanos tenían la misión de alimentar y revitalizar al Quinto Sol a través de sacrificios para evitar que éste se desgastara y dejara de existir la vida sobre la tierra.<sup>726</sup> Dijo López Austin, “La ideología militarista se enriquecía al hacer creer a cada varón que su entrega como militar a las campañas de conquista lo hacía partícipe de la salvación del mundo. Correlativamente, los pueblos poderosos justificaban con el mito su proceder ante los más débiles, y todo desembocó en el incremento de los sacrificios humanos del Posclásico”.<sup>727</sup>

En ese sentido, al retomar la importancia de la guerra y la religión para la vida pública y privada de los “aztecas” (o mejor dicho mexicas), Alfonso Caso expresó lo siguiente: “No podríamos entenderlo si no comprendemos que el azteca se sentía ser un pueblo con una misión: un pueblo elegido por el dios tribal [Huitzilopochtli] para que se cumpla el destino del mundo y se realice el ideal humano tal como ellos lo entendían. El azteca es el pueblo del Sol”. Según lo explicó Caso, los mexicas reconocieron que cumplían un deber trascendental para posibilitar la existencia del mundo, y que por ello debían aceptar los sufrimientos

---

<sup>724</sup> Castillo Ferreras, *Estructura económica...*, p. 126.

<sup>725</sup> 1. El hombre se atribuye la función de auxiliar a los dioses; 2. Los dioses que se desgastan por el trabajo necesitan alimentarse de sangre y corazones humanos; 3. En la tierra los dioses cumplen su ciclo vida/muerte; y 4. Los dioses utilizan al hombre para vivir y morir en los cuerpos humanos. López Austin, *Breve historia...*, p. 80.

<sup>726</sup> El mito del Quinto Sol, y la creación de la humanidad, aparece en *La leyenda de los Soles*. Cfr. Tena, *Mitos e historias...*, p. 174-185.

<sup>727</sup> López Austin, *Breve historia...*, p. 77-81.

padecidos en su pasado y la necesidad futura de someter a los pueblos vecinos y ensanchar sus dominios; esta fue una justificación de conquista muy útil para un “pueblo imperialista” que pretendía extender el dominio de su ciudad.<sup>728</sup>

Lo anterior formó parte de lo que Miguel León Portilla llamó “cosmovisión místico-guerrera”. Según León Portilla, después de quemar ciertos pasajes históricos, el *cihuacóatl* Tlacaélel desarrolló la nueva visión para los mexicas que aparecería expresada en las futuras fuentes escritas. Convencidos de ser el “pueblo del Sol” (o sea de su dios tutelar Huitzilopochtli),<sup>729</sup> los mexicas tendrían la misión de someter a todas las “naciones” y hacerse de cautivos para alimentar al Sol con su sangre. Al igual que Caso, León Portilla afirmó que esta ideología sobre el mantenimiento del Sol, y por ende de todo el mundo conocido, fue una justificación del por qué los dominios de Huitzilopochtli -cuyo pueblo eran los mexicas- no debían dejar de extenderse para garantizar la existencia de víctimas para el sacrificio humano.<sup>730</sup> Por ejemplo, luego de pelear contra los tepanecas en Coyoacán, el *tlatoani* Itzcóatl les habló así a “sus principales y vasallos”:

Señores y vasallos caalleros: yo conozco el trauajo gran que aueis pasado y vuestro ánimo valeroso con que resistis á vuestros enemigos: ya está hecho y concluso y éste es vuestro oficio y exercicio para engrandecer á vuestra ciudad y ensanchar las aguas y la tierra y éste es el oficio de *Vitzilopochtli*

---

<sup>728</sup> Sin embargo, hablar de un “pueblo imperialista” no es tan exacto, puesto que los intereses en el “expansionismo hegemónico” de Tenochtitlan -junto con la “Triple Alianza”- no era el dominio del territorio en sí mismo, sino los beneficios obtenidos al controlar dicha región, tales como el tributo (especie y trabajo), el acceso privilegiado a los recursos naturales y las principales redes de comercio. En el capítulo XXV de la obra de Diego Durán, por ejemplo, se refiere un amplio listado “de los grandes tributos y riquezas que entrauan en la ciudad de México y con que seruian á los que con su trauajo y sudor iban á las guerras y derramauan su sangre por el aumento de sus personas y por honra de su rey y defensa de su patria”. Caso, *El pueblo del...*, p. 118-122. Cfr. López Austin, *El pasado indígena...*, p. 237; Durán, *Historia de las...*, v. 1, p. 258-263.

<sup>729</sup> Este dios pasó de ser un desconocido que llegó con una pobre tribu a la Cuenca de México, a convertirse en el más poderoso de todos, tanto que se asimiló con el Sol; siendo aquel que conservaba la vida durante el Quinto Sol, el último de éstos por cierto.” León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 306-307.

<sup>730</sup> Para León Portilla, Tlacaélel no sólo consolidó la “grandeza mexícatl”, sino que también tuvo influencia en la transformación política, económica, militar y hasta estética en Tenochtitlan; fue Tlacaélel “el verdadero creador de la grandeza del pueblo mexícatl”, de la ya mencionada “visión místico-guerrera” de los mexicas. Igualmente tuvo la iniciativa de ejecutar las llamadas “guerras floridas”, que derivan de la “cosmovisión místico-guerrera”, como un medio para la obtención de víctimas de sacrificio sin depender de un contexto explícito de guerra, principalmente en contra de Tlaxcala y Huejotzingo. Según Diego Durán, las “guerras floridas” eran la oportunidad de que los hombres evitaran volverse ociosos y se olvidaran el ejercicio de la guerra; pues al asistir a esta “feria militar” -como si fuese un “mercado”- los guerreros iban “á comprar honra y gloria humana con su sangre y sus vidas”. Más adelante también se menciona la satisfacción de los principales de Texcoco, Tlacopan, Chalco y Xochimilco, por la decisión tomada al respecto de las “guerras floridas”. Dice: “Todos muy alegres de ver que ya tenían dónde sus hijos y parientes se exercitasen y ganasen honra y engrandeciesen sus nombres, dieron muchas gracias al rey y á su coadjutor Tlacaélel”. León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 303-312; Durán, *Historia de las...*, v. 1, p. 289-292; Muñoz Camargo, *Historia de...*, p. 123-125; Pomar, “Relación de...”, p. 44-45.

[Huitzilopochtli] nuestro dios y á esto fué venido para recoxer a atraer y á su servicio todas las naciones con la fuerça de su pecho y de su caueça.<sup>731</sup>

El ámbito más destacable de la “cosmovisión místico-guerrera” -que no el único en realidad- es que estaba, según Alfredo López Austin, entretejida con el énfasis bélico de la educación,<sup>732</sup> pues en estos “templos-escuela”, sobre todo en el *telpochcalli*, se practicaba y fomentaba la realización militar de los hombres desde muy jóvenes. Específicamente se señaló a los *telpochcalli*, o “las escuelas de los barrios”, como un elemento más de cohesión social porque: “La injerencia del estado en ellas las convertía, por las reformas de Motecuhzoma Ilhuicamina, en emisoras de los valores militares y religiosos estatales”.<sup>733</sup> En el *telpochcalli* los jóvenes macehuales -y los pillis que así lo decidieran- se introducían a la guerra llevando los escudos de los guerreros luego de su adiestramiento con las armas y preparación física.<sup>734</sup> Además, los méritos escolares y militares, según López Austin, eran la base del ascenso en la escala de una sociedad muy jerarquizada; de hecho, el joven que dejaba el “templo-escuela” -eje de conformación de los dirigentes- también dejaba la oportunidad de ascender, y yéndose “al rincón” se perdería en la vida común.<sup>735</sup> Expresaron también Alfonso Ledesma Ibarra y Raymundo Martínez García: “Las armas eran vistas como el medio para obtener movilidad en la escala social por parte del grueso de la población; se obtenía el reconocimiento del estado, que se materializaba en obsequios como mantas, plumas,

---

<sup>731</sup> Durán, *Historia de las...*, v. 1, p. 146.

<sup>732</sup> Al respecto, Alfredo López Austin escribió: “en los [estados] hegemónicos había que convencer a todo el pueblo que los fines de conquista eran comunes, que los beneficios serían generalizados y que todo debían responder con el mismo ardor ante el destino impuesto por los dioses”. López Austin, *La educación...*, p. 17-18, 24-25; Durán, *Historia de las...*, v. 1, p. 266.

<sup>733</sup> López Austin, *La educación...*, p. 25.

<sup>734</sup> De este modo le hablaban los padres a los “maestros de mancebos”: “Y es varón: no conviene que le mostremos oficio de mujer teniéndole en casa. Por tanto, os le damos por vuestro hijo, y os le encargamos porque tenéis cargo de criar a los muchachos y mancebos, mostrándoles las costumbres para que sean hombres valientes y para que sirvan a los dioses Tlaltecuhli y Tonátiuh, que son la Tierra y el Sol, en la pelea. Y por esto ofrecémosle al señor todo poderoso Yáotl, o por otro nombre Titlacahua o Tezcatlipuca. [...] Desde agora os le entregamos para que more en aquella casa donde se crían y salen hombres valientes. Por que en este lugar se merecen los tesoros de Dios orando y haciendo penitencia y pidiendo a Dios que les haga misericordia y merced de darles vitorias, para que sean principales, teniendo habilidad para gobernar y regir a la gente baxa”. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 223.

<sup>735</sup> López Austin, *La educación...*, p. 28.

insignias y productos de uso restringido. Asimismo, la distinción implicaba participar en las grandes ceremonias y rituales del estado mexicana”.<sup>736</sup>

Tomando en cuenta las anteriores situaciones queda claro que, dentro de la llamada “cosmovisión místico-guerrera” uno de los grupos con mayor importancia social fue, junto con los “sacerdotes”, el de los guerreros. Si bien todos los hombres debían dejar sus actividades para dirigirse a la guerra, había guerreros destacados que formaban un complejo especial, empleado únicamente para cumplir encomiendas militares del *tlatocáyotl*; los dos puestos más importantes en la dirección del ejército fueron el *tlacatéccatl* y el *tlacocheccatl*. Debido a su *estatus* particular, los guerreros gozaban de privilegios como el uso especial de vestidos, adornos y peinados; derechos sobre la tierra, exención del pago de tributos; participación en ceremonias rituales y la oportunidad de ocupar cargos gubernamentales (como ejecutores de justicia o maestros en el *telpochcalli*). No obstante, en el aparentemente paralelo ascenso militar, pillis y macehuales no eran iguales ni en las funciones ni en la vestimenta siquiera. Por ejemplo los *ichcahuipilli* de los macehuales (“armaduras” de cuero rellenas de algodón) no podían llegar más abajo de la cintura ni tampoco adornar sus cabellos con plumas, sino con cueros de animales. Igualmente, al hablar de los guerreros “naçidos de gente baja y de hombres de poca suerte”, Diego Durán se refirió a ellos como “caualleros pardos” que, “por su animo y balentia y buena maña” en lo general se llaman “tequihua”.<sup>737</sup>

Sobre los privilegios de los guerreros, refiero el caso de cómo Motecuhzoma Xocoyotzin armó “caballeros” a los “valerosos soldados que por su valor y fuerza lo auían merecido”:

[...] dándoles aquellas armas y deuisas, vistiéndolos y adornándolos dellas, y declarándoles las preeminencias de que desde aquel día goçaban, que era vestir algodón, ponerse sandalias en los piés, entrar en palacio, comer de las comidas reales, beber cacao, usar de los suchiles [“Portar un ramillete en la mano”] y humaços, tener las mujeres que pudiesen sustentar, y ser reservados [exentos] de tributos y alcabalas, pechos y qualesquier pensiones y impusiones y de servicios personales, salir á todos los bayles reales y comer carne humana, poder beber vino y dar voto en las cosas de guerra,

---

<sup>736</sup> Dice López Austin igualmente: “Los méritos en combate serían tomados en cuenta, de inmediato, en la escuela, donde el cambio de jerarquía era el premio a los valerosos”. Ledesma Ibarra y Martínez García, *Águilas y jaguares...*, p. 33-34; López Austin, *La educación...*, p. 27.

<sup>737</sup> Puesto que, sólo los “hombres de linaje” podían usar plumas en su uniforme (que iba de la cabeza a los pies), “la caussa era porque hauia premativa [“pragmática” (ley)] que la pluma no usase sino a quien los reyes diessen licencia por ser la sombra de los señores y reyes [...]”. López Austin, *La Constitución...*, p. 63-68, 112-117; López Austin, “Organización política...”, p. 257-260; Durán, *Historia de las...*, v. 2, p. 122-123.

edificar casas con sobrados y juntarse con los caualleros del sol, que se llamaban comendadores del águila.<sup>738</sup>

Con base en lo anterior, pienso que en el discurso acerca de las “apariciones nocturnas” están presentes también elementos ideológicos de la “cosmovisión místico-guerrera” sobre los beneficios de actuar valientemente (y los perjuicios para quienes sean cobardes), es decir, se reproducen aquí las ideas que ya hemos visto en cuanto al ideal del hombre, a quien desde niño se le ha ido educando para comportarse tal como lo haría un guerrero. Para demostrar que el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca también tuvo la función de probar y exaltar el ideal de valentía entre los antiguos nahuas, bastará con repasar las situaciones existentes en el encuentro de dichas apariciones, y así tratar de vincularlo con la “cosmovisión místico-guerrera”.<sup>739</sup>

¿Cómo se involucra esta ideología con estos discursos? Por un lado aparece la idea de prosperidad, virilidad y poder que se materializan en las espigas de maguey que obtienen los “valientes”,<sup>740</sup> y por el otro, la enfermedad, miseria, trabajos y muerte, implícitas en frases como *huictli, mecapalli* (“palo de labranza, mecapal”) o *tlalmiquiz* (“quizá moriría en su tierra”),<sup>741</sup> destinadas para los “cobardes”. Parece que, actuar cobardemente (como “medroso y pusilánimo”) -y también violentamente- no sólo causaba que el cuerpo perdiera sus fuerzas y la capacidad de mantenerse firme ante la situación, sino que, al asustarse, huir o esconderse del encuentro con los *nanahualtin* de Tezcatlipoca, la persona contribuiría a causarse las desdichas relacionadas con la pobreza, la “esclavitud”, la enfermedad o la muerte,

---

<sup>738</sup> Durán, *Historia de las...*, v. 1, p. 505. Cfr. Muñoz Camargo, *Historia de...*, p. 45-47.

<sup>739</sup> Aclaro que, debido al análisis hecho en el capítulo segundo, de lo que lo medular fueron las situaciones existentes en cada una de las seis “apariciones nocturnas”, así como lo dicho en el apartado anterior respecto a la dicotomía entre “hombre valiente” y “hombre cobarde”, no veo caso volver a reproducir las ideas ya planteadas con anterioridad.

<sup>740</sup> Sobre el significado de las primeras, Sahagún señaló que: “Estas espigas eran señal que sería próspero en la guerra y tomaría tantos captivos cuantas espigas recibió, y que sería próspero y reverenciado en este mundo, con riquezas y honras y insignias de valiente hombre”. Quizá la insistencia de exigir hasta cuatro espigas de maguey o más a los *nanahualtin* de Tezcatlipoca era que, aquellos hombres que capturasen cuatro cautivos serían elegidos como “capitanes” y “[...] De allí en adelante se podían sentar en los estados que ellos usaban de petates y icpales en la sala donde se asentaban los otros capitanes y otros valientes hombres”, tales como el *tlacochealcátl*, el *tlacatécatl*, el *ticociahuácatl* o el *atenpanécatl*, “los cuales son primeros y principales en los asientos”, quienes además portaban barbotes largos, orejeras, borlas en la cabeza, etcétera. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 290, 781-783, Pomar, “Relación de...”, p. 20-21.

<sup>741</sup> La primera frase significaba la miseria en la condición del hombre que sólo se empleaba para labrar la tierra ajena o cargar bultos, y la segunda aludía a que la persona morirá de muerte común, en su casa, y no en el ansiado campo de batalla. López Austin, *Augurios...*, p. 19, 21.



confirmándose así el destino y los malos sucesos e imprevistos asociados con estos “augurios”. Contrariamente, los “hombres de gran corazón” luchaban decididamente con las apariciones para obtener las espinas de maguey en señal de gloria en la guerra, mientras que, “pelear a medias” tendría un resultado ambivalente asociado con el destino y el comportamiento. Mostrarse valiente y decididamente entonces, como lo hicieran los “soldados viejos” o el “sacerdote”, implicaba verse recompensado por haberse enfrentado - en una especie de “lucha personal”- con el dios Tezcatlipoca.<sup>742</sup>

Pensándolo detenidamente, tiene mucho sentido que los hombres valientes se esforzaran por confrontar y obtener recompensas -principalmente espinas de maguey- de Tezcatlipoca dado que, cómo se analizó a lo largo del capítulo segundo, y siguiendo la propuesta de Guilhem Olivier, en las “bromas” de Tezcatlipoca, como fue espantar a la gente de noche a través de “apariciones horrorosas”, éste no hacía sino confirmar el destino ya predeterminado de los individuos, y reafirmar también su omnipotencia como dios y la dependencia de la humanidad a él.<sup>743</sup> Reitero el hecho de que yo me adscribo a esta propuesta en cuanto al significado último de las acciones de Tezcatlipoca sobre los seres humanos (e incluso sobre otros dioses), sin embargo, en este caso concreto, hay una interrogante constante: ¿Por qué si el encuentro con los *nanahualtin* de Tezcatlipoca se trata en última instancia de la confirmación del destino, en las fuentes escritas -como el Libro V de la *Historia general* de Sahagún- se insiste en el hecho de probar la valentía de los individuos?

Sobre la insistencia por demostrar un comportamiento valiente es necesario responder a dos situaciones implicadas: 1. ¿Cómo se recurre en el ejercicio del poder al uso de la emoción del miedo?, y 2. ¿En la ideología del miedo a las “apariciones nocturnas de Tezcatlipoca, realmente impera más el miedo sobre la valentía, o es al revés? Se ha dicho que los grupos dirigentes del poder -en este caso los *pipiltin*- necesitaban elaborar

---

<sup>742</sup> La anterior idea se confirmaría con la descripción que Bernardino de Sahagún hizo del dios Tezcatlipoca: “Y decían él solo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que él solo daba las prosperidades y riquezas, y que él solo las quitaba cuando se le antojaba. Daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba. Por esto le temían y reverenciaban, porque tenían que en su mano estaba el levantar y abatir”. En tanto que, Olivier hizo la siguiente traducción del náhuatl: “Él echa su sombra sobre la gente, la visita con todos los males que pueden acaecer a los hombres, él se burlaba, ridiculizaba a los hombres. Pero, a veces, concedía riquezas -la salud, el heroísmo, el valor, la dignidad, la soberaneidad, la nobleza, el honor” (qujtecaujltiaia, qujitecujtiaia, ynqxquich aqualli tepan muchioaia: teca maujltiaia, tequequeloaia Auh in quenman, qujtemacaia, in necujltonolli: in tlatqujtl, in oqujchiotl, in tiacauhiutl, in tecuiotl, in tlatocaiutl, in pillotl, in mauizcotl). Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 38; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 40.

<sup>743</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 38-47.

“ideologías” (“conjunto [sistematizado] de representaciones, ideas y creencias”) para, además de legitimarse en el dominio, ser capaces de influir en el conocimiento, las actitudes, las normas y los valores de la sociedad -en este caso sobre los *macehualtin*-. Al respecto, Jaime Echeverría García propuso que, en la “socialización emocional” (introducción del sujeto a la vida emocional) como otra forma de interacción social, “se transmiten pautas de comportamiento sancionadas por códigos morales y sociales”.<sup>744</sup> Junto a la “experiencia del miedo” (cambios físicos y fisiológicos) y el “manejo del miedo” (estrategias culturales destinadas a controlarlo y disminuirlo), el manejo cultural de la “elaboración del miedo” determina “a qué se le teme, cómo se le debe temer y con qué intensidad, y quiénes son los que deben de temer”. En ese sentido, “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”.<sup>745</sup> Asimismo, propuso que: “La sociedad nahua fomentó un ideal masculino identificado con el guerrero, que consistía en desear la muerte en batalla o a través del sacrificio, y por esa vía habitar la casa del Sol (*Tonatiuh ichan*)”.<sup>746</sup>

Ese ideal masculino aparece en casos como el discurso del *tlatoani* recién electo que exhortaba a su pueblo “a la cultura de los dioses, al ejercicio de las armas”. Los amonestaba a que buscasen los lugares de la guerra, junto al *tlacatéccatl* y el *tlacohcácatl* que se encargaban de alimentar al Sol y a la Tierra con la sangre y la carne de los enemigos, porque quienes sepan pedir a “Dios todopoderoso, invisible y impalpable”, o sea Tezcatlipoca, haciendo sacrificios para demostrar su compromiso, “[...] al varón le hace merced de que sea fuerte, valiente y vencedor en la guerra, y le hacen merced que sea contado entre los soldados

---

<sup>744</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 17.

<sup>745</sup> Siguiendo a Catherine Lutz y Geoffrey M. White, Echeverría García señaló los vínculos estrechos entre las formas de distribución de poder y la estructura ideológica de la emoción. *Ibid.*, p. 4-5, 17.

<sup>746</sup> Este ideal fue compartido por los tlaxcaltecas por ejemplo, pues “Estimaban en mucho el linaje de donde venían: aborrecían en gran manera á los hombres cobardes, pues eran menospreciados y abatidos”. Conocido fue el caso del tlaxcalteca Tlahuicole, que por sus hazañas “ganó entre los mexicanos eterna fama de valiente y extremado capitán”. Al analizarlo, Michel Graulich lo considero “el guerrero heroico por antonomasia” señalando que, “Se trata las más veces de guerreros pobres pero valientes, menores o recién llegados, que vencen a sus mayores, ricos autóctonos decadentes y afeminados. Los héroes no se dejan seducir por las mujeres ni engañar por apariencias ilusorias. Saben reconocer y escoger los verdaderos valores. Están del lado del sol ascendente, del cielo diurno, de la luz, de lo masculino”; para Graulich, Quetzalcóatl, Nanáhuatl, Mixcóatl, y Huitzilopochtli, serían claros arquetipos heroicos. *Ibid.*, p. 442-444. *Cfr.* Muñoz Camargo, *Historia de...*, p. 125-128, 138; Michel Graulich, “Tlahuicole. Un héroe tlaxcalteca controvertido” en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 89-100.

fuerzas y valientes que se llaman *cuauhpélatl*, *ocelopélatl*. Y también hace merced de riquezas y deleites y de otros regalos que él suele dar a los que le sirven; también le da honra y fama”.<sup>747</sup> Por el contrario, se condenaba rigurosamente el comportamiento del “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*): “[...] Y si eres medroso y cobarde y no te atreves a las cosas de la guerra, vete a labrar la tierra y hacer maizales. Serás labrador y, como dicen, serás varón en la tierra”.<sup>748</sup> En ello, Jaime Echeverría explicó que los macehuales no se dedicaban completamente al cultivo de tierras, pues los estados militaristas se valían de ellos para la guerra, sin embargo, parece que a los “hombres miedosos” se les permitía dedicarse a la agricultura exclusivamente, pero anulando todo reconocimiento social posible en la guerra, volviéndose entonces objeto del repudio social.<sup>749</sup>

En el uso de la emoción del miedo por parte de los grupos dirigentes, pienso que el poder ejercido por los *pipiltin* puede considerarse como “regímenes emocionales”, según lo propuso William Reddy, quien lo definió como: “El conjunto de emociones normativas y los rituales, prácticas y emotivos oficiales que las expresan [a las *emotives*]<sup>750</sup> e inculcan; un apuntalamiento necesario de cualquier régimen político estable”.<sup>751</sup> Es viable considerar el uso de la emoción del miedo por parte de los *pipiltin* como “regímenes emocionales” dado que, el control de las emociones sí constituye un ámbito en el ejercicio del poder. Es cierto que el *hueitlatocayotl* no es propiamente un “Estado moderno”, sin embargo, se ha abordado cómo las ideologías implementadas por el aparato estatal lograban penetrar en el tejido social, como por ejemplo en la educación, y originar un convencimiento generalizado por parte de

---

<sup>747</sup> Otra de las situaciones en que se reproducía el discurso ideológico acerca del comportamiento ideal en los hombres fue la oración que hacían a Tezcatlipoca para obtener su favor en tiempos de guerra: “Daldos algún abrigo y buena pasada en este mundo, y haceldos esforzados y osados, y quitad toda cobardía de su corazón, para que con alegría, no solamente con alegría, reciban la muerte pero que la deseen y tengan por suave y dulce, y que no teman las espadas ni las saetas, [...] ni teman ni se espante de la grita y alaridos de sus enemigos”. Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 485-488.

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 530-537. Cfr. Pomar, “Relación de...”, p. 20-21.

<sup>749</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 442-444.

<sup>750</sup> Sobre los *emotives*, William Reddy dijo que eran: “Un tipo de acto de habla diferente de los enunciados tanto performativos como constativos, que describe (como los enunciados constativos) y cambia (como los performativos) el mundo, porque la expresión emocional tiene un efecto exploratorio y de autoalteración en el material de pensamiento activado de la emoción.” Reddy, *The navigation...*, p. 128. La traducción es propia.

<sup>751</sup> Entiendo que la propuesta teórica de Reddy ha estado sujeta a críticas, incluso no estoy del todo de acuerdo con el valor meramente lingüístico que el autor le dio a las “emotives”, sin tomar en cuenta los comportamientos sociales y las expresiones corporales; otras categorías (tales como “navegación emocional”, “sufrimiento emocional” y “refugio emocional”) me parecen difíciles de demostrar con base en la información que hay en las fuentes escritas sobre la cultura náhuatl. Esta discusión teórica-metodológica sobre la Historia de las emociones la hice en el primer capítulo del presente trabajo, así como un esquema general de los términos que empiezo a aplicar. *Ibid.*, p. 129. La traducción es propia.

la sociedad. En este caso particular, acerca de la emoción del miedo, la organización estatal aparentemente logró, mediante el convencimiento de la misión trascendental de alimentar al Sol y garantizar la existencia del mundo, consolidar un fuerte “régimen emocional”; así como diferenciar entre la expresión emocional de la élite frente a los habitantes comunes -otra forma de legitimación que analizaré enseguida-, demostrándose la hegemonía que el “Estado” pudo tener hacia el interior, y seguramente al exterior, de la sociedad en general.<sup>752</sup> Por ende, en el uso político de la emoción del miedo, hablando concretamente del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, pienso que la actitud y determinación valiente impera sobre esta emoción, puesto que, el comportamiento miedoso tiene consecuencias desfavorables (enfermedad, pobreza, trabajo y muerte), mientras que una actitud valiente tiene como recompensas la entrega de espinas (señal de prosperidad, virilidad y poder para tomar cautivos), es clara la posición de que Tezcatlipoca, como el dios que otorga y quita las riquezas, tiene preferencia por aquellos que no huyen y le enfrentan sin temor.<sup>753</sup>

Después de todo lo que hasta ahora se ha analizado, acerca de cómo el poder construye ideologías y busca dirigirlas a todos los espacios sociales posibles, parece coherente dar una respuesta a la pregunta antes hecha del por qué en las fuentes escritas se insiste en el hecho de probar la valentía de los individuos. Mi propuesta es que a nivel discursivo, el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca está revestido por la ideología de la “cosmovisión místico-guerrera”, promovida por los *hueitlatocayotl* (y *tlatocáyotl* seguramente) dada la necesidad de contar con “hombres valientes”, para que actuaran así en cualquier escenario sin importar las condiciones, sea en la guerra o frente a las “apariciones nocturnas”, por ejemplo.<sup>754</sup> Enfrentarse a los *nanahuatlín* de Tezcatlipoca,

---

<sup>752</sup> Sobre las críticas a la propuesta teórica de William Reddy. Bjerg, “Una genealogía de..., p. 6-7; Plamper, “Historia de..., p. 17; Zaragoza Bernal, “Presentación..., p. 3-5.

<sup>753</sup> Cabe señalar que, en el artículo “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl” (1989), Doris Heyden analizó que Tezcatlipoca era un dios que podía tomar muchas formas, y de entre ellas habían “fantasmas” que solían espantar a los hombres de noche y que se consideraban de “mal agüero”. De lo anterior, la autora consideró que: “En estos agüeros se notan unas tradiciones que favorecen al Estado, que estimulan a los hombres a ser valientes en la guerra”, ya que estos “hombres valientes” eran quienes se atrevían a perseguirlos y confrontarlos para recibir riquezas y prosperidades otorgadas por Tezcatlipoca. Heyden, “Tezcatlipoca..., p. 86.

<sup>754</sup> Otro elemento de la “cosmovisión místico-guerrera” fue el agigantamiento de Huitzilopochtli -dios tutelar de los mexicas-, asimilándolo con el astro solar, Huitzilopochtli tendría la necesidad -a través del “pueblo del Sol”- de hacer la guerra, someter a los demás pueblos y obtener los debidos sacrificios. Huitzilopochtli también representaría el modelo mítico del guerrero ideal ya que, como refiere Sahagún, el dios nació armado y ataviado para pelear; “Y los dichos mexicanos lo han tenido en mucho acatamiento y le han servido en muchas cosas, y lo han tenido por dios de la guerra, porque decían que el dicho Huitzilopochtli les daba gran favor en la pelea”. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 203-204; León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 306-308.

como en una especie de “lucha personal”, no fue sino la reproducción de un modelo de comportamiento adscrito a una ideología que buscaba influir en el ideal de lo masculino: Si los hombres eran capaces de actuar *valientemente* (como siempre se esperaba de ellos) frente a una deidad tan temida y poderosa como Tezcatlipoca, capaz de determinar el destino de los seres humanos, fue para convencerlos de los beneficios obtenidos para aquellos que exaltasen la valentía y menospreciaran a quienes se mostrasen como cobardes. En síntesis, dentro de los usos y significados sociopolíticos del discurso ideológico del miedo a las “apariciones nocturnas”, éstas tuvieron la función social de probar y exaltar la valentía, sobre todo en la guerra, entre los antiguos nahuas a través de modelos prototípicos como el sacerdote y el guerrero.<sup>755</sup>

Sobre la importancia que tuvieron del “sacerdote” (*tlamacazqui*) en la sociedad nahua, el otro personaje que también confrontaba a las “apariciones nocturnas”, dijo Miguel Pastrana: “Para mantener la relación con lo sagrado y pagar la incalculable deuda con los dioses dispensadores de la vida, era necesaria la existencia de los especialistas de la intermediación, los hombres conocedores de las secuencias y propiedades de las presencias divinas, de los que sabían como alimentar y honrar a los creadores, los personajes que podían mantener a las unidades sociales fuera de los peligros: los sacerdotes”.<sup>756</sup> Si bien algunos “sacerdotes” propiamente no necesitaban ser pillis, se solían elegir a aquellos jóvenes que habían estudiado en el *calmécac*, y así mantener apartados a los macehuales-. Entre sus privilegios estaban la exención del tributo, la manutención y la oportunidad de ir a la guerra a cautivar enemigos para obtener grados y recompensas por sus hazañas al igual que los guerreros. Asimismo, Jaime Echeverría propuso que, la construcción de peligros fue una estrategia de poder de los *pipiltin* para conducir a la sociedad al cumplimiento de sus

---

<sup>755</sup> No hay que olvidar que Tezcatlipoca era también un dios con actitudes guerreras, pues así lo dan a entender otros de sus nombres (*Yaotl*, *Necoc Yaotl*, *Telpochtli* o *Huehucóyotl*). Dice Sahagún: “Y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos. Decían que el mismo incitaba a unos contra otros para que tuviesen guerras, y por esto le llamaban Nécoc Yáutl; que quiere decir ‘sembrador de discordias de ambas partes’”. Del mismo modo, Alfredo López Austin señaló que, si bien no era el único capaz de hacerlo, Tezcatlipoca era el dios que frecuentemente tomaba formas de animales (monos, pumas, aves, coyotes, ocelotes) y de “figuras fantasmagóricas”, llegando a la siguiente conclusión: “Es Tezcatlipoca uno de los nombres de la divinidad suprema y al mismo tiempo el del dios protector del misterio, de la noche, de los intérpretes de los destinos. Aparece sobre la tierra para probar el valor de los hombres, para premiar a los decididos o para castigar a los cobardes, otorgando gloria, poder y riquezas a los que osan enfrentársele, o miseria, muerte y espanto a los medrosos y pusilánimes”. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 38; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 55-73; López Austin, *Augurios...*, p. 177.

<sup>756</sup> Pastrana Flores, *Entre los hombres...*, p. 46.

objetivos; en ese sentido, el autor habló de que las medidas defensivas elaboradas por los “sacerdotes” contra el miedo (o “terror sagrado”) de la apariencia y actuar de los dioses, reforzó su eficacia como mediadores entre lo sagrado y humano y justificó la posición social que ocupaban.<sup>757</sup>

Resta explicar la otra ideología involucrada en este discurso, que los *pipiltin* se aprovecharon del miedo a las “apariciones nocturnas” (y sus respectivos mecanismos defensivos) para reafirmarse, a través de Tezcatlipoca, en el ejercicio del poder dentro de la sociedad nahua. Un primer elemento a destacar es que los *pipiltin* legitimaban su posición como los “especialistas en el poder”, según se dijo, por descender del *calpulli* ligado a Quetzalcóatl quien les había conferido la tarea de gobernar;<sup>758</sup> y por haber recibido una educación enfocada al aprendizaje del ejercicio del gobierno y una forma de vida más estricta.<sup>759</sup> Otro sería el fortalecimiento mágico-religioso que exigía la tarea de gobernar, concebida como una actividad ardua, extenuante, compleja, y llena de sacrificios y privaciones.<sup>760</sup> En el entendido de que el poder requiere de capacidad, y la capacidad la otorga la calidad del *tonalli*, personajes como el *tlatoani* y los “sacerdotes” debían ser personas con un *tonalli* tan fuerte para ejercer sus diversas funciones: mientras que, el *tlatoani* era la encarnación -o quizás instrumento- de la autoridad y el poder divino conferido por Tezcatlipoca; los “sacerdotes”, como personificaciones de los dioses, obtenían de prácticas

---

<sup>757</sup> Al hablar sobre la “organización eclesiástica”, Alfredo López Austin señaló que los “sacerdotes” tuvieron otra relevancia como poseedores y transmisores de la cultura (encargados del calendario, las fiestas rituales, determinación del destino, elección de gobernantes, entre otros). Una cultura que se daba sobre todo en el *calmécac*, prestando atención a tres aspectos: formas de expresión, enseñanza de “cantares” (*cuícatl*) con contenido religioso y filosófico, y aprendizaje de la historia y la astronomía. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 339-383. Cfr. López Austin, *La Constitución...*, p. 62-63; León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 275-279.

<sup>758</sup> En un fragmento que López Austin tradujo se lee algo similar: “Que de allí lo toman, lo adquieren nuestros señores, hijos de la gente, [...] lo insuflado, lo procedente de Topiltzin Quetzalcóatl: adquirieron vida, nacieron en la suerte, en el merecimiento de la estera, de la silla [...] para esto adquirieron vida, para esto nacieron, para esto fueron creados en el lugar donde en la noche fue determinado, ordenado, que fuesen gobernantes, que fuesen *tlatoque*”. Sobre el intercalo entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl en los ritos de entronización, en el libro de Guilhem Olivier se refiere que, Michel Graulich observó cómo, según Durán y Tezozómoc, hasta antes del gobierno de Ahuítzotl se citaba a Huitzilopochtli y Quetzalcóatl, pero que más tarde el segundo sería reemplazado por Tezcatlipoca. Sin embargo, existieron variaciones según las ciudades y las divinidades tutelares involucradas. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 451-452; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 333.

<sup>759</sup> López Austin, “Organización política...”, p. 261. Cfr. Pablo Escalante, *Educación e ideología en el México antiguo. Fragmentos para la reconstrucción de una historia*, México, Secretaría de Educación Pública / El Caballito / Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1985, p. 16-20.

<sup>760</sup> Alfredo López Austin, “El fundamento mágico religioso del poder” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 197-240.

rituales la fuerza anímica necesaria para mantener contacto entre los dioses y los seres humanos.<sup>761</sup>

Tomando en cuenta que la emoción del miedo es un ordenador de la estructura social,<sup>762</sup> el discurso del miedo fue también un discurso de poder elaborado por las élites que, a través de normas sociales y morales (la calidad del *tonalli* o el ideal masculino), diferenciaban a las personas entre género, edad y posición social. De hecho, para Jaime Echeverría la condición de “nobleza” confería a la persona una serie de atributos que los separaba y distinguía de los demás, ya que dioses, *pipiltin* y *tlatoque* tendrían la capacidad de infundir temor en los demás: “Esta condición los volvía seres maravillosos, reverenciales y con autoridad”. A los guerreros, uno de los personajes que se enfrenta a las “apariciones nocturnas”, también se les exigía demostrar ese arrojo y valentía para capturar a sus oponentes, y para ello era necesario que no sólo no tuvieran miedo sino que lo inspiraran para sugestionar al contrincante. Lo más interesante es que, dada la oposición de relaciones sociales la condición inferior del “pueblo” (entiéndase los *macehualtin*) “los hacía ser medrosos o propensos a espantarse” (claro, sin olvidar que el *tonalli* determinada el temperamento de las personas), ello Jaime Echeverría lo demostró mediante ejemplos de saludos,<sup>763</sup> o “augurios” -como las “apariciones nocturnas”-,<sup>764</sup> y la equivalencia que los

---

<sup>761</sup> En una parte del discurso que el recién electo *tlatoani* hacia a Tezcatlipoca se lee lo siguiente: “Ya soy vuestra boca y vuestra cara y vuestras orejas y vuestros dientes y vuestras uñas, [...] que indignamente soy vuestra imagen y represento vuestra persona, y las palabras que hablare han de ser tenidas como vuestras mismas palabras, y mi cara ha de ser estimada como la vuestra, y mis oídos como los vuestros, y los castigos que hiciera han de ser tenidos como si vos mismo los hiciédeses”. De lo anterior, en una de sus obras más relevantes Alfredo López Austin planteó que, cuando los dioses *nahualizaban* a los hombres se les consideraban como “hombres-dioses”, “convertidos en recipientes de una porción de naturaleza divina que hacía al poseído un representante de la deidad, misma que en su interior hablaba y obraba con toda su autoridad”. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 439-440; Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 513-514; López Austin, “Rasgos de la...”, p. 38; Pomar, “Relación de...”, p. 33. Cfr. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, 209 p.

<sup>762</sup> Al respecto, dice Jaime Echeverría: “la capacidad de atemorizar así como la propensión a experimentar el miedo y ser atemorizado determinaron la calidad y virtud de las personas, lo que se reflejó en los diferentes niveles jerárquicos de la estructura social”. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 439.

<sup>763</sup> De la expresión *nimitzmauhti* (“no te vaya yo a asustar”), por ejemplo, Pablo Escalante hizo la siguiente reflexión: “No cabe duda de que existe un temor sobrenatural en el saludo de los macehuales, cuando se dice ‘no te vaya a asustar’. El susto podía ocasionar que la entidad anímica superior, el *tonalli*, se fugara de su alojamiento corpóreo, causando una grave enfermedad. ‘No te vaya yo a asustar’. La expresión no se pone en labios de los nobles. ¿Sería el ‘susto’, ya desde aquellos tiempos, una enfermedad de carácter popular, es decir, existente sólo en la creencia popular?”. Pablo Escalante Gonzalbo, “Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 16, n. 61, 1990, p. 39.

<sup>764</sup> Echeverría utilizó el trabajo de Josefina García Quintana, quien en 1976 propuso una subdivisión de los *huehuetlatolli* como “Populares”, y que definió como: “fórmulas elaboradas preferentemente entre la gente del

mexicas hacían entre los agricultores y los miedosos, por el ya mencionado ideal masculino asociado con el guerrero.<sup>765</sup>

De acuerdo con Jaime Echeverría, los *pipiltin* eran diferentes a los *macehualtin* por la estricta contención de sus impulsos, incluidas la expresión de las emociones como el miedo. Debido a la falta de moderación entre los macehuales, se entendería que su capacidad para gobernar no podría ser tan efectiva, por ejemplo. De modo que, la ausencia de expresión en los pillis contribuía a la estrategia del poder acerca de su figura de autoridad y reverencia. Es más, dice el autor: “En lugar de experimentar el miedo, la persona noble lo infundía en la gente, era el objeto de tal emoción. Y más allá de ser su fuente inductora,<sup>766</sup> el noble era la personificación del miedo.”<sup>767</sup> Para el autor, la diferenciación entre pillis y macehuales, en relación con la emoción del miedo, tiene que ver con la calidad del *tonalli* y la fortaleza del corazón,<sup>768</sup> cuya propuesta expresó de la siguiente manera:

Del mismo modo que los hombres valientes, los *pipiltin* poseían un *tonalli* con una gran concentración de calor que lo volvía vigoroso y maduro. Esta fuerza anímica les dotaba de valentía. Al estar las entidades y los centros anímicos relacionados entre sí, las características del *tonalli* eran compartidas por el corazón. Así, una persona de *tonalli* fuerte igualmente poseía un corazón fuerte. Aunque sugiero que la cuna noble proveía o predisponía a tener un *tonalli* fuerte, se promovía en los jóvenes nobles el incremento de su poder mediante el auto-constreñimiento. Asimismo, no se puede dejar de tomar en cuenta la influencia que ejerció el signo de día de nacimiento sobre la entidad anímica. Guardadas las proporciones, se puede pensar que la gente del pueblo poseía un *tonalli* y un corazón de características semejantes a los del miedoso: débiles, blandos e inmaduros. Un *tonalli* de tal tipo carecía del calor necesario, traducido en fuerza anímica, para hacer afrontar a la persona las situaciones de espanto con valentía. De esta manera, los *macehualtin* poseían una naturaleza más bien fría, pero como en el caso anterior, no hay que dejar de considerar el signo de día de nacimiento.<sup>769</sup>

---

pueblo que trascendían o no a la nobleza. Lo que podría llamarse "sabiduría popular" como por ejemplo los augurios y abusiones y tal vez los adagios y refranes". Josefina García Quintana, "El *huehuetlatolli* -antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 66.

<sup>765</sup> *Vid. supra*.

<sup>766</sup> La "fuente inductora": "Es aquel fenómeno, cosa o ser que ha sido definido culturalmente como peligroso por ser causante de un daño inmediato o venidero". Echeverría García, "Los miedos entre...", p. 5.

<sup>767</sup> En el capítulo sexto de su tesis doctoral, Jaime Echeverría analizó los vínculos entre el miedo y la reverencia hacia los dioses y los *pipiltin* -en relación con los primeros-; además, en el apartado 1.3 del primer capítulo expuso los conceptos asociados a la relación miedo-respeto-reverencia.

<sup>768</sup> En el capítulo tercero analicé las entidades anímicas del *tonalli* y el *teyolia* (alojado en el corazón); mientras que, en el segundo apartado del presente capítulo expuse la identificación entre el "hombre valiente" y el "hombre cobarde" según las diferencias entre el "*tonalli* fuerte" y el "*tonalli* débil".

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 450.



Un último elemento sería conveniente de señalar, si se presta atención a las ilustraciones del *Códice Florentino*, específicamente en la vestimenta de los personajes que aparecen enfrentándose a los *nanahualtin* de Tezcatlipoca, éstos también podrían relacionarse con los pillis y los macehuales. En la sociedad nahua, explicó Pablo Escalante, el modo de vestir de pillis y macehuales era similar, sólo eran diferentes en el material, la decoración y la longitud de las prendas.<sup>770</sup> Sobre la ropa de quien se enfrenta e incluso dialoga -una vírgula de la palabra sale de la boca del personaje- con el *yohualtepuztli* parece ser de un *pilli*, ya que usa un *tilmatli* que sobrepasa las caderas y está anudado por el cuello para cubrir ambos hombros (pintado de colores y con diseños además); y su cabeza también está adornada por algún tocado (Imagen 1a).<sup>771</sup> Por otro lado, quienes se encuentran con las “apariciones nocturnas” del *tlacanexquimilli*, *cuitlapanton* y *quinametli* podrían ser macehuales que se asustaban, pues su *tilmatli* no sobrepasa las caderas, está anudado de un hombro (y el otro extremo pasa por debajo de la axila), y el color blanco podría referir a que eran de un material y diseño más sencillos -seguramente fibras ásperas de maguey-. Inclusive podría afirmar que, en el caso de quien se halla con el *tlacanexquimilli*, su expresión es *de mucho miedo* (Imagen 2a, 3a y 4a).

En el ejercicio del poder, la construcción de las “sensibilidades” (del miedo) en la cultura náhuatl tuvo implicaciones jerárquicas y de género: “[...] los hombres era[n] valientes y calientes y las mujeres miedosas y frías. [...] Los nobles eran valientes y calientes, mientras que los agricultores miedosos y fríos”.<sup>772</sup> De manera que, la ideología imperante buscaba convencer a la sociedad acerca de que el *pilli* era un ser valiente, entretanto el *estigma* del

---

<sup>770</sup> Los hombres se vestían con un calzón o braguero llamado *máxtlatl* (un lienzo de tela que rodeaba la cintura y pasaba entre las piernas y los extremos colgaban adelante y atrás), y cubrían su cuerpo con un manto llamado *tilmatli* que se anudaba sobre un hombro y caía envolviendo el cuerpo. El “uso cortesano” del *tilmatli* era anudarlo en el cuello y que ambos hombros quedaran cubiertos, en el “uso popular” el nudo iba sobre un hombro y en el brazo opuesto la tela pasaba por debajo de la axila; en ningún caso el nudo debía quedar debajo de la axila, porque se consideraba de mala educación. Asimismo, el *tilmatli* de un macehual era hecho de fibra áspera de maguey y su longitud no podía exceder las rodillas, pero en el caso de los pillis, éstos sí podían llegar hasta los tobillos y solían estar hecho de algodón y adornados con hilos de colores, plumas o pelo de conejo. No obstante, sólo los pillis solían utilizar calzado -en distancias cortas u ocasiones especiales debido a la fragilidad del material- y sólo a ellos se les permitía tener tocados de plumas en la cabeza y adornar su cara y extremidades con piedras y metales preciosos como la turquesa, el jade, el cobre o el oro. Pablo Escalante Gonzalbo, “La casa, el cuerpo y las emociones” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2004, t. 1, p. 238-241.

<sup>771</sup> De hecho, el diseño del personaje recuerda a la representación de Nezahualpilli, *tlatoani* de Texcoco, que aparece en el Códice Ixtlilxóchitl.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 450-451.

*macehual* era uno cobarde, se reproduciría en el discurso del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, pues mientras los *pillis* se legitimaban y exaltaban a través de sus personajes prototípicos de valentía (el “sacerdote” y el guerrero -ambos en estrecha relación con los estratos gobernantes), los macehuales sólo repetirían su aparente tendencia a actuar como personas cobardes y consecuentemente serían castigados por Tezcatlipoca con pobreza, trabajos, enfermedad y hasta muerte.

En ese sentido, si el castigo que daban el *yohualtepuztli* o el *quinametli*, de dar “quizá el palo para labrar la tierra, el mecapal” (*azo huictli, azo mecapalli*),<sup>773</sup> también habría que entenderlo como la pérdida del estatus de *pipiltin* para volverlos *macehualtin*, porque como explicó Mercedes Montes de Oca, este difrasismo –*in huictli, in mecapalli* (la coa, la cuerda para cargar)- estaba relacionado con la “gente común”, el estrato de los macehuales, junto con otros como: *in cuitlapilli, in a’tlapalli* (cola, ala) o *in macehualli, in tla’palihui* (macehual, labrador).<sup>774</sup> En ello coincidió Alfredo López Austin al decir que, *huictli, mecapalli* (“palo de labranza, mecapal”) significaba la miseria (o pobreza) por la condición del hombre que se contrata para labrar tierra ajena (con el *huictli*) o para cargar bultos (el *mecapalli* es el instrumento para cargarlos).<sup>775</sup> Asimismo, el hallar “algún andraxo o pedazo de manta roto y sucio”<sup>776</sup> después de robar el corazón del *yohualtepuztli* e irlos a esconder hasta el otro día, también implícitamente hablaría un descenso social para los *pipiltin*, puesto que sólo los *macehualtin* estaban resignados a vestirse con telas de mala calidad, mientras que ellos tenían el privilegio de usar ropa de algodón y bien confeccionadas,<sup>777</sup> así como el uso de plumas y demás atavíos.<sup>778</sup> En ese sentido, entender que “descubriría que sólo miseria y pobreza habría alcanzado”, sería como volverse *macehualli*.<sup>779</sup>

---

<sup>773</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 30-31, 50-51.

<sup>774</sup> Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en...*, p. 151-157.

<sup>775</sup> López Austin, *Augurios...*, p. 21, 31.

<sup>776</sup> Además de mantas rotas y sucias, encontrarse con un pedazo de carbón no es buena señal, ya que podría significar la muerte, o al menos ese era el significado que daban quienes atrapaban al *atotoli* (pelicano). Escribió Sahagún: “Y cuando la abren la barriga, luego sacan la muleja [molleja], y ábrenla, y hallan en ella una piedra preciosa, o plumas ricas de todas maneras. Y si no hay piedra preciosa, ni tampoco plumas ricas, hallan un carbón, y esto es señal que el que la tiró o mató morirá luego”. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, 3, p. 290, 1009.

<sup>777</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 134-145; Escalante Gonzalbo, “La casa...”, p. 238-241.

<sup>778</sup> *Vid. supra*.

<sup>779</sup> Por ejemplo, el *tlatoani* recién electo advertía a los *pipiltin* de tener un buen comportamiento, y si acaso no eran aptos para “el regimiento de la república” los reprendería diciéndoles: “y mereces andar roto y sucio como un hombre miserable por todos los días de tu vida, y que nunca tengas placer ni descanso ni contento alguno”. López Austin, *Augurios...*, p. 32-33; Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 539.

En conclusión, si la ideología de los *pipiltin* los obliga, como escribió Alfredo López Austin, a conservar la dignidad de su posición y obtener la valentía requerida en el momento necesario,<sup>780</sup> y entre sus atributos estaba el poseer un *tonalli* y corazones fuertes,<sup>781</sup> no debe sorprender que, en el discurso (otro “discurso de poder” incluso) acerca del encuentro voluntario del “hombre valiente” (*oquichtli*) -“sacerdote” o guerrero- con los *nanahualtin* de Tezcatlipoca (y las recompensas obtenidas -riqueza, prosperidad, virilidad y poder-), no sea sino otro escenario propicio para confirmar, mediante su comportamiento “valiente”, que los *pipiltin* tenían las cualidades necesarias para dirigir a la sociedad y poderse comunicar con los dioses también; y asimismo demostrar que la inferioridad del “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*) -entiéndase a los *macehualtin*- al poseer un *tonalli* frío y corazones débiles, los volvía incapaces para enfrentarse y resolver los retos que implicaba saber mandar y ejercer el poder en los ámbitos políticos, económicos, sociales y religiosos de la colectividad.

#### **4.4 Aceptación discursiva del miedo en la ideología y dinámica social de los habitantes**

En el discurso del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, los *macehualtin* se muestran como un grupo homogéneo, de condición de subordinada y aparente naturaleza temerosa. Pero ¿realmente esta fue la concepción que los macehuales tuvieron de sí mismos? ¿Fueron un estrato que aceptó sin cuestionar la situación histórica (y cosmológica) impuesta?<sup>782</sup> En el apartado anterior quedó claro que, mediante un “discurso de poder” los *pipiltin* se mostraron como superiores a los *macehualtin*, llegando a tratarlos con actitudes casi paternalistas de guías y protectores.<sup>783</sup> Empero, considero que los *macehualtin* en alguna

---

<sup>780</sup> López Austin, *La Constitución...*, p. 58.

<sup>781</sup> *Vid. supra.*

<sup>782</sup> Dijo López Austin: “A tal punto participaba el pueblo en la conciencia del orden social, que jamás las rebeliones fueron motivo de un sentimiento de opresión jurídica. [...] El orden cósmico exigía la obediencia de las leyes que habían sido juzgadas convenientes por los antepasados”. Asimismo, en *Cuerpo humano e ideología*, al hablar sobre la estratificación social, el autor señaló algunos tropos que aludían a la condición subordinada e incapacidad de mando de los *macehualtin*: *In cuitlapilli, in atlapalli* (“la cola, el ala”), daba a entender que los macehuales conformaban la parte motora de la sociedad pero no la cabeza encargada de dirigir; *pacholoni* (“el oprimible”, “el que puede ser protegido”), comparándolos con criaturas desvalidas y necesitados de la protección de sus progenitores; *in itconi, in mamaloni* (“el que puede ser portado, el que puede ser cargado”), volviéndolos una carga pesada y abrumadora para el gobernante; *in quimilli, in cacaxtli* (“el bulto, el bastidor de carga”), que designaba las tareas del hombre del pueblo. López Austin, *La Constitución...*, p. 17; López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 448.

<sup>783</sup> Por ejemplo, cuando algún *pilli* le decía al recién electo gobernante sobre el impacto en el pueblo de la muerte de su antecesor, expresaba: “[...] está la gente sin padre y sin madre, huérfanos, que no saben ni entienden, ni consideran lo que conviene a su pueblo? Están como mudos. No saben hablar; están como un cuerpo sin cabeza”. Otro más le decía: “¡Oh, señor! Entre vuestro pueblo y vuestra gente debaxo de vuestra

medida fueron sujetos activos en la conformación social e ideológica del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. Acepto que quizá las siguientes ideas se traten sólo de hipótesis, y que las fuentes podrían no hacer referencia explícita al fenómeno en cuestión,<sup>784</sup> sin embargo, ya no podemos -a pesar de lo complicada que resulte esta tarea- no cuestionar que la “verdad” de lo que se dice que fueron los macehuales, no necesariamente es un reflejo de lo que pudieron llegar a ser, sino más bien una realidad discursiva elaborada a partir de los intereses de quienes los han dado a conocer de esa manera.<sup>785</sup>

Comienzo con un aspecto general sobre la sociedad, y es que según María de la Luz Lima Malvido, los grupos dominantes suelen recurrir a las instituciones para ejecutar un “control social” y así obtener el consenso y/o sometimiento de los gobernados a los valores esenciales del sistema. De modo que, en tanto el “control social formal” recurre a la coerción para garantizar la obediencia y el orden, el “control social informal” pone énfasis en generar cohesión a partir del consenso y convencimiento de la sociedad; siendo el autocontrol el eje del correcto desenvolvimiento personal y colectivo. En tal sentido, la disciplina doméstica juega un papel importante en el “control informal”, ello por encausar a las nuevas generaciones en comportamientos obedientes y disciplinarios que eviten el temor de ser excluidos por la colectividad. Dice Lima Malvido al hablar sobre la sociedad nahua: “Los valores que se enaltecían eran la fortaleza y el autocontrol, utilizando para transmitirlos discursos, adagios, metáforas, exhortaciones, pláticas, etcétera. [...] El perfil del comportamiento que se esperaba del menor estaba guiado por estereotipos que tenían una razón funcional”.<sup>786</sup>

---

sombra, porque sois un árbol que se llama *púchotl* o *ahuéhuatl*, que tiene gran sombra y gran rueda, donde muchas están puestos a su sombra y a su amparo, que para eso os ha puesto en este cargo”. Por último, otro *pilli* se dirigía así al pueblo al hablar sobre el *tlatoni*: “[...] y tened por cierto, y no dudéis, que es verdaderamente madre y vuestro verdadero padre; la madre que te parió y el padre que te engendró no es tan tu verdadera madre y padre como él lo es”. Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 515, 524, 541.

<sup>784</sup> Me basó sobre todo en una serie de reflexiones teóricas que autores han hecho sobre la cultura náhuatl, de ahí que haya aclarado que mis ideas se traten de hipótesis que deben ser examinadas para evaluar su posibilidad.

<sup>785</sup> Sobre este asunto quiero mencionar la tesis de Carlos Galaviz, en dónde analizó cómo eran representado los *macehualtin* en los discursos de poder (específicamente los *tenonotzaliztli* y *tlatlalauhtiliztli*) y cómo influyó la ideología dominante de los *pipiltin* en la justificación social nahua mesoamericana y cómo legitimadores de privilegios durante el posterior contexto novohispano. Carlos Roberto Galaviz Sánchez, “*In cuitlapilli, in atlapalli* ‘La cola, el ala’. La representación de los *macehualtin* en los discursos nahuas de poder”, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2022, 228 p.

<sup>786</sup> Con la intención de ser explícita, María de la Luz Lima Malvido refiere que abordó el subtema del “control social” en Mexico-Tenochtitlan a partir de la “teoría crítica del control social” -según lo ha planteado la Criminología-, para demostrar las formas en las que esta cultura ejerció el “control formal” y el “control informal”; resultados que colaborarían a una mayor comprensión de la “teoría crítica del control social” en

Efectivamente, en el ejercicio del poder los grupos dirigentes deben asegurarse ciertos objetivos que garanticen el ordenamiento social y gubernamental. En el caso de la sociedad nahua, Alfredo López Austin propuso que, en el mantenimiento (político, militar, religioso, técnico, mágico, etcétera) y mutua cooperación entre el *tlatocáyotl* y los *calpultin*, las decisiones de los *pipiltin* no siempre fueron estables con los segundos ya que, “Como islas de campesinos dentro del conglomerado urbano”, la organización sociopolítica -y de rasgos culturales propios- del *calpulli* representaba un peligro para los intereses estatales.<sup>787</sup> Debido a lo cual, el grupo dominante necesitó tomar las medidas adecuadas en la resolución de conflictos y consolidación de su poder.<sup>788</sup> Entre los objetivos públicos del poder estuvieron el convencimiento hacia los *macehualtin* (propios y aliados) de los beneficios que obtendrían a través de la guerra en favor del aparato estatal, quienes “trocaron vidas, sangre y esfuerzo por honores y pillaje, embriagados por la atmósfera de fervor militar y religioso que los *pipiltin* habían creado”;<sup>789</sup> aunque en cubierto esta motivación originaba un sentido de competencia entre ellos y fracturaba la conciencia colectiva que tuvieran como miembros de su *calpulli*. Quizás la situación real de los macehuales nunca mejoraría como para estar a la par de los pillis, sin embargo éstos creyeron verse recompensados al no padecer la suerte de los pueblos derrotados, a quienes el *hueitlatocayotl* impondría severas cargas de tributo y trabajo. Mediante esta estrategia política, según López Austin, “Los *macehualtin*, sobre todo los de los *hueitlatocáyotl*, minaban en su carrera hacia el prestigio personal la única fuerza que los defendía del despotismo [el *calpulli*], acrecentando la complejidad y el poder del estado y ampliando la diferencia económica entre el grupo dominante y el dominado”.<sup>790</sup>

---

América Latina a través de la historia. No obstante, este elemento lo retomaré más adelante pero desde otra perspectiva. María de la Luz Lima Malvido, *El control social en el México prehispánico y colonial*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2015, p. 29-70.

<sup>787</sup> Se hablaba de que los miembros del *calpulli* podían actuar con pasividad frente a los mandatos del *tlatocáyotl*, o simplemente huir de sus dominios. Sobre el *calpulli* he hablado en el segundo apartado del capítulo. *Vid. supra*.

<sup>788</sup> López Austin, “Organización política...”, p. 269-272.

<sup>789</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>790</sup> Otro caso para crear entre los *macehualtin* un “sentido de fidelidad estatal”, fue el de cómo los *pipiltin* intervinieron en la educación de los *telpochcalli* (que había en cada *calpulli*), y fomentaron entre los jóvenes el orgullo de pertenecer al *hueitlatocayotl*, el fervor religioso en el campo de batalla, la participación en fiestas y cantos religiosos (y por ende el temor y reverencia a los dioses), el amor a las instituciones, y el convencimiento del aparente ascenso social para todos los ciudadanos que demostraran sus capacidades bélicas, religiosas y gubernamentales. *Ibid.*, p. 273-274.

Para concretar lo que se ha dicho, considérese el caso del *hueitlatocayotl* tenochca. A partir de la ya mencionada “cosmovisión místico-guerrera” fue que los *pipiltin* justificaron entre sí -y para sus *hueitlatocayotl* aliados (Texcoco y Tlacopan) y *tlatocáyotl* sometidos- sus guerras de expansión, ello bajo el argumento de garantizar la continuidad cósmica a través de sacrificios hechos al Sol. Del mismo modo, otro de los mecanismos empleados -en este caso para controlar al *calpulli*- fue la creación de importantes puestos reservados para aquellos jóvenes “que sentían dentro de su corazón la fuerza del dios protector”,<sup>791</sup> tales como estudiantes destacados del *telpochcalli* que eran preparados para ocupar puestos públicos de relevancia, o los guerreros que por su valentía en combate eran recibidos en el “palacio” para integrar cuerpos militares especiales. En ambos casos no sólo eran apartados de sus *calpultin* sino que los podían convertir en *tetecuhtin*, por ejemplo, para ordenar en éste y observar el cumplimiento del tributo. De esa forma, “quedaban así totalmente desvinculados de la organización de tipo gentilicio”, es decir, del *calpulli*.<sup>792</sup>

Prestando atención a la movilidad social que existía entre los antiguos nahuas, Diego Durán refirió que las tres formas principales para “premiar y honrrar á los virtuosos y buenos y a los valerosos hombres” (y que motivara a otros), eran la guerra, el sacerdocio y el comercio.<sup>793</sup> En el primero de los casos, el más admirado y respetado por cierto, aquellos *macehualtin* que demostraran tener inteligencia, responsabilidad y austeridad serían escogidos como *tetecuhtin* para dirigir el *calpulli* al que pertenecieran o les asignaran. El *tecuhtli* o *teuctli* (“jefe”, “señor”, “gobernante”)<sup>794</sup> era como un delegado estatal en cada *calpulli*, que estaba exento del pago de tributo, y era subsistido por el gobierno estatal y local, así como participe en las fiestas rituales.<sup>795</sup> Del anterior cargo público, escribió Alonso de

---

<sup>791</sup> Como una imposición violenta, Alfredo López Austin mencionó la quema de libros hecha por Tenochtitlan -pienso que se refiere la ordenada por el *tlatoani* Itzcoatl y el *cihuacoatl* Tlacaélel- para desaparecer en los *calpultin* todo fundamento religioso e histórico, y por ende instrumento de insurrección.

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 272-273.

<sup>793</sup> En el segundo apartado del capítulo, dónde se habló de la posición social entre *pipiltin* y *macehualtin*, se mencionó la existencia de grupos intermedios como los *pochtecas* y artesanos, íntimamente involucrados con las actividades económicas. También se expuso que otras formas de ascenso social estaban reservadas para aquellos macehuales que se destacaran por sus hazañas militares, reflejada en los privilegios que recibían (principalmente el uso de atavíos ya descritos). Durán, *Historia de las...*, v. 2, p. 76-78; *vid. supra*.

<sup>794</sup> *Cfr.* Marc Thouvenot, “La noción de *teuctli*” en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 47-65.

<sup>795</sup> Según Alfredo López Austin, era un cargo (no sólo militar sino también administrativo y judicial) al que podían acceder los macehuales distinguidos en la guerra, a pesar de que generalmente estaba reservado para los *pipiltin* (quienes también debían distinguirse en la guerra). López Austin, “Organización política...”, p. 258;

Zurita por ejemplo: “Estos Señores que se ha dicho que se llamaban *tectecutzin*, ó *teules* en plural, [...] los Señores supremos los promovían á estas tales dignidades por hazañas hechas en la guerra ó en servicio de la república ó de los Señores; y en pago é remuneración de ello les daban estas dignidades, como da V. M. por vida una encomienda”.<sup>796</sup>

Fuesen extranjeros o macehuales, el nombramiento de *tecuhtli* requería de un ritual en dónde los hombres que: “Renacían adoptados por el *tlatoani*”,<sup>797</sup> dejaban atrás su antigua naturaleza y pasaban a adquirir la propia de la esfera dominante; por cierto que, la elección del *tecuhtli* debía ser ratificada por el *tlatoani*, lo que implicaba que este puesto no era hereditario aunque sus hijos nacieran como pillis. Respecto a las implicaciones sociopolíticas de la designación del *tecuhtli*, dijo López Austin: “[...] es indudable que la necesidad de celebrar en cada caso el ritual de los *tetecuhtin* permitía la eliminación de los disidentes, de los incapaces y de los que no habían demostrado fehacientemente su fidelidad al *tlatoani* y su adhesión a sus proyectos bélicos, precaución indispensable para el *tlatocáyotl*, cuando menos frente a los *tetecuhtin* de pueblos recientemente incorporados a él”.<sup>798</sup>

Si bien la función del *tecuhtli*, junto con la del “gobernante” o “jueces” de pueblos anexados generalmente estaba reservada para ocuparse por pillis (así como la mayoría de los cargos públicos en realidad),<sup>799</sup> al considerar que los macehuales ocuparan cargos de poder,

---

López Austin, *La Constitución...*, p. 61; López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 457; Pomar, “Relación de..., p. 30-31.

<sup>796</sup> Alonso de Zurita, “Breve y Sumaria Relación de los Señores y maneras y diferencias que habían de ellos en la Nueva España” en García Icazbalceta, *Nueva colección...*, p. 92.

<sup>797</sup> De esta manera el individuo quedaba adscrito a la organización estatal (de la que el *tlatoani* era el máximo representante) y al linaje de Quetzalcóatl (quien confirió a los *pipiltin* la función de gobernar).

<sup>798</sup> Me parece oportuno señalar que en la nota 33, el autor ofreció las fuentes y estudios para un mayor análisis de los *tetecuhtin* y sus rituales. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 456-459.

<sup>799</sup> Es posible que esta aparente contradicción entre quiénes ocupaban tales puestos se deba a las circunstancias históricas de cada sociedad. Por ejemplo, Pedro Carrasco refirió que en Texcoco algunos puestos sí eran compartidos por pillis y macehuales. Por otro lado, hablando sobre los mexicas, Alfredo López Austin escribió -retomando a Friedrich Katz- que: “Los *pipiltin* no veían con buenos ojos a los *macehualtin* encumbrados en las batallas ocupasen altos puestos en el gobierno, de los que ellos eran desplazados por gracia de los *Tlatoque* anteriores, principalmente de Ahuízotl”. De hecho, en Diego Durán se refiere la decisión de Motechuzoma Xocoyotzin de prescindir (o matar) de todos los macehuales que tuviesen cargos estatales (*tlatocáyotl*) y “de barrios” (*calpulli*), quienes serían reemplazados por hijos de *pipiltin* -traídos también de Texcoco y Tlacopan- y educados bajo su supervisión. No obstante, Daniel Alatorre Reyes refirió que Diego Muñoz Camargo diferenció entre el *tecuhtli* (de origen *pipiltin*) y el *tepilhuan* (de origen *macehualtin*), y aunque en esencia ambos serían *tetecuhtin*, los segundos quedaban supeditados a los primeros. Pedro Carrasco, “La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas. Antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 170-171; López Austin, *La Constitución...*, p. 50; Durán, *Historia de las...*, v. 1, p. 463-470. Cfr. Daniel Alatorre Reyes, “El rito para acceder al rango de *tecuhtli* entre los tlaxcaltecas” en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 62, 2020, p. 114-129.

“El Estado mexicano siempre cuidó que sus representantes fuesen hombres preparados para el desempeño de sus cargos, reglamentando para el efecto las condiciones necesarias para adquirirlos”.<sup>800</sup> Al elegir el *tlatoani* a los “jueces” (*tecuhtlatoque*) que estarían en el *teccalli*, escribió Sahagún:

También los señores tenían cuidado de la pacificación del pueblo y de sentenciar los litigios y pleitos que había en la gente popular. Y para esto elegían jueces, personas nobles y ricos ejercitados en las cosas de la guerra, experimentados en los trabajos de las conquistas, personas de buenas costumbres, que fueron criados en los monasterios del *calmécac*, prudentes y sabios, y también criados en el palacio. A estos tales escogía el señor para que fuesen jueces en la república. Mirábase mucho en que estos tales no fuesen borrachos ni amigos de tomar dádivas, ni fuesen acetadores de personas, ni apasionados.<sup>801</sup> “También así escogía el Tlatoani, así ponía en su oficio, a los jueces mexicanos que no eran nobles (los inferiores), que fuesen buenas, rectas, su educación y su formación; endurecidos en la guerra, hombres valientes, maduros, que en muchas cosas se honraron en beneficio del Tlatoani” (Auh zan no iuhqui, inic quinpepenaya Tlatoani, inic quimixquetzaya, in tecutlatoque in mexicana in amo pipilti yehuantin, in cualli, yectli, innehuapahualiz, innecaltiliz; in yauc ommoapaouhque, in tiacahoan, in oquichtli, in miiec tlamantli oquimahuizoque iteicneliliz Tlatoani).<sup>802</sup>

De lo anterior, Pedro Carrasco explicó que el *tequihua* -así llamaban a quien lograba capturar a cuatro enemigos-<sup>803</sup> que fuese de origen “plebeyo”, o sea macehual, podía ser elegido como *achcacauhtin* o “ejecutores del soberano”.<sup>804</sup> Sin embargo, el *achcauhtli* era inferior a los *tecuhtlatoque*: “Y destos mancebos no se elegían los senadores que regían los pueblos, sino otros oficiales más baxos de la república, que se llamaban *tlatlacateca* y *tlatlacuchcalca* y *achcacauhti*, porque no tenían buena vida, por ser amancebados, y osaban

---

<sup>800</sup> López Austin, *La Constitución...*, p. 59.

<sup>801</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 767.

<sup>802</sup> Aquí complemento con la traducción del náhuatl -sólo reordenada- de Alfredo López Austin del *Códice Florentino*. López Austin, *La Constitución...*, p. 60.

<sup>803</sup> Para el “hombre valiente” que en la guerra hubiese capturado cuatro enemigos le llamaban *tlacatécatl* o *tlacochealcácatl* o *cuauhtlato*; los primeros ya se mencionaron anteriormente, y del último Sahagún refiere que también gobernaba el pueblo; podrían elegirlo también como *achcauhtli*, quien impartía justicia a los infractores. En el Libro octavo de la *Historia general*, Sahagún refiere los grados militares que existían conforme los hombres se fuesen haciendo de cautivos a lo largo de su experiencia. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, 2, p. 224-225; 781-783.

<sup>804</sup> De ellos, Sahagún escribió: “O elegíanle por *achcauhtli*, que era como agora un alguacil, y tenía vara gorda y prendía a los delincuentes y los ponía en la cárcel”. Asimismo escribió Muñoz Camargo: “y así no se armaban muchos caballeros pobres hidalgos por su poca posibilidad, si no eran aquellos que por sus nobles y loables hechos lo habían merecido, que en tal caso los caciques cabezas y los más supremos que eran reyes, pues tenían mero mixto Imperio en sus tierras, horca y cuchillo para ejecutar los casos de justicia, como en efecto era así”. Carrasco, “La jerarquía...”, p. 170-171; Carrasco, “La sociedad...”, p. 202-204; Sahagún, *Historia general...*, v. 1, 2, p. 140; 759; Muñoz Camargo, *Historia de...*, p. 46.



decir palabras livianas, y cosas de burla, y hablaban con soberbia y osadamente”.<sup>805</sup> Lo mismo sucedía con los *otómitl* y *quáchic*, grupos especiales de *tequiuaque* quienes debían permanecer siempre al frente de la batalla sin retroceder, y que por eso eran recompensados y considerados dentro de la élite militar.<sup>806</sup> Para hacer hincapié, refiero a continuación el modo en que un “principal o señor” le explicaba a su hijo que quienes carecieran de humildad, inteligencia y responsabilidad no serían escogidos para cargos de importancia, sin importar que tantos actos sobresalientes hicieran; mencionándose que si bien el *otómitl* y *quáchic* eran buenos para la guerra, carecían de los atributos necesarios para gobernar:

Mira, hijo, que ningún soberbio ni erguido ni presumptuoso ni bollicioso ha sido electo por señor. [...] Y si en algún lugar hay algún senador que dice chocarrerías y palabras de burla, luego le ponían un nombre, *tecuhcuecuchli*, que quiere decir “trohán”. Nunca a ninguno fuese dado algún cargo notable de la república que fuese atrevido o disoluto en hablar o en burlar. Estos tales se llamaban *cuacuachictin*, que es nombre de hombres alocados, pero valientes en la guerra. También los llamaban a éstos *otomi tlaotonxinti*, que quiere decir “otomi tranquilados y alocados”. Éstos eran grandes matadores; pero teníanlos por inhábiles para cosa de regir.<sup>807</sup>

Entonces, si bien bastaba demostrar un comportamiento valiente en la guerra -que tuviese como consecuencia la captura de enemigos- para ser considerado dentro de la élite militar, no era suficiente para ocupar cargos relacionados con el gobierno. Al considerar a los “[...] a los jueces mexicanos que no eran nobles (los inferiores), [procuraban] que fuesen buenas, rectas, su educación y su formación; endurecidos en la guerra, hombres valientes, maduros, que en muchas cosas se honraron en beneficio del Tlatoani”.<sup>808</sup> ¿Cómo se lograba que un macehual tuviese esta serie de atributos que lo capacitaran para dichas funciones? Pienso que la respuesta era la educación, pero no sólo en el enfoque bélico que se tenía, sino en un sentido más profundo relacionado con el desarrollo del individuo: “La transmisión de saberes, destrezas, actitudes, comportamientos, valores y nociones que guían la actuación y el pensamiento del ser humano en su vida social”.<sup>809</sup> Según Miguel León Portilla, la meta

---

<sup>805</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 226; Pomar, “Relación de...”, p. 51-52.

<sup>806</sup> Carrasco también aclaro que los “jueces” (*tecuhtlatoque*) pertenecían al rango de *tlatoque* o *tetecuctin*. Carrasco, “La jerarquía...”, p. 171; Carrasco, “La sociedad...”, p. 204. Cfr. Durán, *Historia de las...*, v. 1-2, p. 505; 121.

<sup>807</sup> En la segunda descripción que hizo Sahagún, me parece que se refiere al grupo militar que apoyaba al *tlatoani*, o sea, *tlacatecuhtli*, *tlacochtecuhtli*, *tlacatécatl* y *tlacochcácatl*, a quienes a quienes describió enseguida como “más hábiles” para regir al pueblo. Sahagún, *Historia general...*, v. 2, p. 568-569.

<sup>808</sup> Vid. *supra*.

<sup>809</sup> Ledesma Ibarra y Martínez García, *Águilas y jaguares...*, p. 30.

última de la educación nahua era “el de la incorporación de los nuevos seres humanos a la vida y objetivos supremos de la comunidad”; una inclusión que no significaba la pérdida de la “personalidad”, sino porque “es el interés demostrado por los dirigentes de la comunidad en incorporar desde luego al ser humano a la vida del grupo, en la que en adelante siempre tendrá que desempeñar un papel especial”. En ello, la tarea del *tlatimini* (“el que sabe cosas” o “el que sabe algo”; “sabio”), como “educador náhuatl” o también llamado *teixtlamachtiani* (“el-que-enseña-a-los-rostros-de-la-gente”), era reforzar el autocontrol y el conocimiento de sí mismos a las personas en los “centros de educación” existentes, principalmente el *calmécac* y el *telpochcalli*.<sup>810</sup>

Si bien la educación en el *calmécac* y *telpochcalli*, que llamare “educación formal”, estuvo controlada por el estado,<sup>811</sup> la idea de fortaleza y control de sí mismo en realidad se iniciaba en los niños desde el seno familiar, a través de consejos (discursos) y prácticas o castigos.<sup>812</sup> Lo que denominó educación familiar o “educación informal” fue, en palabras de López Austin, “una de las formas más importantes de transmisión del conocimiento de las técnicas de producción”, y por el aleccionamiento mediante “discursos antiguos” (*huehuetlatolli*) cargados de adagios y metáforas para la aceptación de una moral rígida y sacrificio por el bienestar común.<sup>813</sup> Dijeron Ledesma Ibarra y Martínez García por ejemplo:

---

<sup>810</sup> Dijo León Portilla: “era en los *Calmécac* y *Telpochcalli* donde en forma activa y directa se echaban los cimientos de la vida moral y jurídica entre los nahuas”. Por un lado tenemos una “doctrina ético-jurídica”, en la que -como escribió Sahagún- “allí los enseñaban [a los jóvenes] cómo habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores de ella”; y por el otro, “la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moral y virtuosamente era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república”. Tendría que aclararse que, Alfredo López Austin discutió el término *ixtli*, traducido por León Portilla como “rostro”, y lo relacionó con “ojo” y “percepción”. En ese sentido, la idea de *ixtli*, *yóllotl* no sería “rostro, corazón”, sino “ojo, corazón”, poniéndose en duda que el acto de educar remita a la “acción de dar sabiduría a los rostros ajenos”. Claro que López Austin no cuestiona el sentido de la “metáfora”, más bien analiza las partes que la conforman. León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 271-284. Cfr. Alfredo López Austin, “Cuerpos y rostros” en *Anales de Antropología*, v. 28, n. 1, 1991, p. 317-335.

<sup>811</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 444; Ledesma Ibarra y Martínez García, *Águilas y jaguares...*, p. 31-32.

<sup>812</sup> Considero que la mejor exposición de dichos discursos y castigos aparecen escritos en el *Código Mendoza*; y que en el capítulo tercero de *Águilas y jaguares* los autores analizaron (e hicieron la paleografía) del contenido educativo. León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 272-273; Ledesma Ibarra y Martínez García, *Águilas y jaguares...*, p. 73-144.

<sup>813</sup> Tal como lo planteó Josefina García Quintana, los *huehuetlahtolli* (“antigua palabra” o “discursos de los ancianos”), como productos de creación colectiva, contienen fórmulas y estereotipos memorizados por sus oradores, del que su uso constante era un reflejo del pensamiento y las normas colectivas capaces de producir identidad en el grupo, y en consecuencia medios eficaces de cohesión. Escribió García Quintana: “[Eran discursos] Inscritos en la visión del mundo de los nahuas, [que] reflejan las relaciones del individuo frente a los dioses y frente al poder; la organización social y política; los valores morales y de comportamiento social; los sentimientos de pertenencia a una sociedad con historia y de deuda y compromiso con los antepasados,

“Por medio de ellos [los *Huehuetlatolli*] se descubre la normatividad social vigente en la sociedad nahua, la formación esperada para un miembro de la comunidad, pero también en sus amonestaciones se advierten las transgresiones y castigos que se llegaron a aplicar”.<sup>814</sup> Dentro de este tipo de educación, los *huehuetlatolli* -como discursos didácticos- fueron muy importantes, aunque ciertamente no exclusivos, porque contribuían a la formación de la conciencia del individuo, cuyo objetivo principal era el dominio perfecto de la persona, el “justo medio” lo llamó José Rubén Romero Galván. Si acaso la sociedad tuvo una activa participación en la conformación de la cultura,<sup>815</sup> ello se reflejaría en el contexto de producción de dichos discursos. Dijo Romero Galván: “Fueron obra, no de un individuo en particular, sino del grupo social en su conjunto, que en ellos expresaba los ideales de conducta que buscaba ver realizados en los individuos que lo formaban”.<sup>816</sup>

¿Qué hay detrás de la educación sino una preocupación por una adecuada conducta moral? Ya fuese en el ámbito familiar (con castigos y amonestaciones) o el estricto modo de vida -más en el *calmécac* que en el *telpochcalli*-, la intención estaba en lograr el autocontrol y el autoconocimiento personal y en colaborar con la sociedad como un miembro productivo. Sin descartar la efectividad coercitiva del sistema jurídico o de la “educación formal”, pienso que la participación de la sociedad fue decisiva en la “educación informal”. De hecho, López Austin mencionó que era ésta la que promovía ideas como el repudio social, o el convencimiento de que una recta conducta propiciaba un destino glorioso -incluso después de la muerte-, así como el prestigio, el mantenimiento del linaje, o el temor al castigo divino, implícito en las relaciones sociales.<sup>817</sup> Entonces, suponiendo que dentro de la estratificación social la guerra ofrecía la posibilidad para los macehuales de ascender socialmente, los padres

---

etcétera”. López Austin, *La educación...*, p. 28-30; Josefina García Quintana, “Los *huehuetlatolli* en el Códice florentino” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, 2000, p. 123- 148.

<sup>814</sup> Ledesma Ibarra y Martínez García, *Águilas y jaguares...*, p. 38-39.

<sup>815</sup> Romero Galván definió la “cultura” como “[...] un todo en el que se integran las ciencias, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y las demás facultades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”. José Rubén Romero Galván, “La educación mexicana” en Isabel Tovar de Arechederra y Magdalena Mas (comps.), *Ensayos sobre la Ciudad de México. I. Nuestros orígenes*, México, Departamento del Distrito Federal / Universidad Iberoamericana / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, v. 1, p. 203.

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 211-212.

<sup>817</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 444.

quizás hayan estado convencidos de que sus hijos varones debían prepararse desde recién nacidos en la realización de estas aspiraciones.<sup>818</sup>

Sí, se trató de una “cosmovisión místico-guerrera” elaborada por los *pipiltin*, cuya ideología como vemos se había filtrado hasta los niveles más profundos del tejido social; pero que, consciente o inconscientemente, en alguna medida los macehuales se creían participes (al confirmarlo si se quiere) de este fenómeno sociocultural, es decir, se interesaban en educar a sus miembros más jóvenes para lograr aquello que muchos no siempre podían hacer. Por ello, pienso que la “educación informal” sería clave para entender este aspecto ya que, como planteó Romero Galván, la “educación informal” llegaba a los niños a través de comportamientos ejemplares, amonestaciones o castigos, “cuya finalidad es acercar al individuo al prototipo de hombre que la sociedad ha forjado”.<sup>819</sup>

Dentro de este fenómeno habría que enfatizar el papel que juega la emoción del miedo como un ordenador de la estructura social, quizá no como el único determinante pero sí como un elemento influyente. Las emociones, en su aspecto cultural, son una práctica ideológica que interpretan, justifican y persuaden a la gente en relación con determinados eventos u objetos. Como un “producto emergente de la vida social”, las emociones nutren el orden moral a la hora de demarcar los contextos de acción y expresión (como el lenguaje) con que una sociedad asimila las situaciones de peligro e inseguridad y los mecanismos de defensa con que tratan de enfrentarlas. Mediante una “socialización emocional” es que se logra introducir a sus habitantes en la significación y correcto desenvolvimiento para contrarrestar los efectos del miedo, tales pautas de comportamientos son sancionadas por códigos morales y sociales elaborados en el seno de la comunidad. De modo que, “el miedo es un producto social y cultural que responde a patrones y normas particulares de los diversos grupos sociales, por lo que tiene que ver con las prescripciones sociales, principios morales, valores y normas específicas de una cultura determinada”.<sup>820</sup>

---

<sup>818</sup> Véase el segundo apartado en dónde, al marcar la diferencia entre el “hombre valiente” y el “hombre cobarde”, hablé del género, la edad y la posición social.

<sup>819</sup> Romero Galván explicó la “educación informal” -la de pillis y macehuales- haciendo alusión a la preparación que recibían desde recién nacidos sobre la vida que les esperaba en el mundo. Y para quien fuese varón, se hacía énfasis en el campo de batalla, “el lugar donde los hombres demostraban su valentía”. Asimismo, al infante -según fuese hombre o mujer- paulatinamente se le iría introduciendo en tareas más complejas hasta hacerlos conscientes de las obligaciones que la sociedad demandaría de ellos. *Ibid.*, p. 203-220.

<sup>820</sup> Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 16-18.

En ese sentido, al estudiar los modos en que los *pipiltin* y los *macehualtin*, cada quien a su manera, interactuaron con la emoción del miedo (en este caso el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca”) se puede hablar de una *emotionology*, definida por Peter y Carol Stearns como “las actitudes o estándares que una sociedad, o un grupo definible dentro de una sociedad, mantiene hacia las emociones básicas y su expresión adecuada; formas en que las instituciones reflejan y fomentan estas actitudes en la conducta humana”;<sup>821</sup> participando pillis y macehuales en la primera, pero sólo los pillis en la segunda.<sup>822</sup> Además, pienso que al hablar de los antiguos nahuas como comunidades sociales, también los consideremos -según Bárbara Rosenwein- como una “comunidad emocional”, es decir, “grupos en los cuales las personas se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran –o desvirtúan– emociones iguales o relacionadas”.<sup>823</sup> Si las emociones tienen un papel social y comunitario que promueve la participación e intereses de las personas, según lo propuso la autora, al estudiarlas no sólo entenderemos cómo es que construyen y sostienen los sistemas culturales, sino que su participación está en todos los niveles de expresión de las relaciones humanas, y no sólo se expresan a través del lenguaje, como propuso William Reddy con su concepto de *emotives*.<sup>824</sup> En contra de una idea ahistórica, en que las emociones básicas son universales, comparto con Rosenwein la idea de que, sin negar el sustrato biológico de éstas en el cuerpo y el cerebro, al problematizar la historia de las emociones -como el miedo en la

---

<sup>821</sup> Lo otro -la “emoción”- los autores la definieron como: “un conjunto complejo de interacciones entre factores subjetivos y objetivos, mediados a través de sistemas hormonales y/o neurales, que da lugar a sentimientos (experiencias afectivas como de placer o displacer) y también a procesos cognitivos generales de valoración de la experiencia; las emociones en este sentido conducen a ajustes fisiológicos a las condiciones que despertaron la respuesta y, a menudo, a una conducta expresiva y adaptativa”. Stearns y Stearns, p. 813. La traducción es propia.

<sup>822</sup> Tengamos presente que la relación entre el cuerpo, la conducta y el destino, se trató de otra ideología que marcaba la separación entre pillis y macehuales, justificando así el ejercicio de poder de los primeros. Tres eran las formas de ahondar en dichas separaciones: la reputación de una limpieza moral heredada de sus antepasados y sostenida por ellos, una educación más especializada y estricta con los castigos, y el aumento de la fuerza anímica debido al ejercicio del poder. Los tres se valían de la moral para legitimar al grupo, su condición y los privilegios frente a los macehuales, y para limitar la movilidad entre ellos -excepto en determinadas circunstancias y en estricta orden de los gobernantes-, debido a las supuestas condiciones innatas en que les había tocado existir. Según Jaime Echeverría, los *pipiltin* diseñaron un “discurso del miedo” -como discurso de poder- que, a través de la moral, la calidad del *tonalli* y de la idea de masculinidad, diferenciara entre los estratos sociales y de género. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 452-453. Cfr. Echeverría García, “Los miedos entre...”, p. 439.

<sup>823</sup> Larisa Medina Brener, “Comunidades emocionales: hacia la apertura de la historia de las emociones” en *Historia y Grafía*, n. 45, julio-diciembre, 2015, p. 206.

<sup>824</sup> Véase capítulo primero.

cultura náhuatl- nos obligaría a siempre tener presente que las sociedades han definido (y modificado) las expresiones socioemocionales a través de su historia.<sup>825</sup>

En esa misma línea, la participación de la sociedad es más amplia todavía, ya que funcionan como receptores y creadores de su *cosmovisión* en general. La *cosmovisión* hay que entenderla como un “macrosistema de comunicación” de “coparticipación intelectual” entre emisores y receptores.<sup>826</sup> Una “coparticipación” en que no es posible que una sola mente haya sido la autora de dicho “macrosistema”, sino que es un producto cultural colectivo. Es cierto, no puede desconocerse la relevancia de personajes destacados, pensemos por ejemplo en Tlacaélel o en los *tlamatinime*,<sup>827</sup> que sí tendrían una intencionalidad por volverse “reguladores de sistemas”, sin embargo, su convencimiento está fundado en un saber general del que todos participan, puesto que las fuentes de la cosmovisión son precisamente las actividades cotidianas de una colectividad en su constante interacción con la naturaleza (y la sobrenaturaleza) y la sociedad. Pienso que, son todos y todas quienes, consciente o inconscientemente, van dotando de racionalidad y congruencia al “macrosistema”, a partir del cual se establecen -y previamente se aceptan- los órdenes, preceptos y orientaciones como una verdad universal (formas de ser y de pensar, prejuicios, tendencias, gustos, etcétera) para desenvolverse en el mundo diariamente.<sup>828</sup>

Hay más elementos teóricos que demostrarían que los macehuales, como constructores de la cosmovisión, colaboraron en relación con la idea del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. Si lo pensamos detenidamente, para que un “sistema de creencias” como la *magia* o la *adivinación* resulte lógico y coherente, por ejemplo, es necesario que los usuarios reconozcan en éstos una eficacia tal como la posibilidad real de influir sobre el ámbito sobrenatural.<sup>829</sup> Lo mismo ocurriría con la

---

<sup>825</sup> Rosenwein, “Problems and Methods...”, p. 1-32.

<sup>826</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 20-21.

<sup>827</sup> Aquí aprovecho para volver al trabajo de Miguel León Portilla. Recordemos que la intención del autor fue defender ante la academia la existencia de una *filosofía* en la cultura náhuatl -y de la que coincido que no se trató de ninguna sobreinterpretación del autor-. Para demostrar la existencia de dicha *filosofía*, León Portilla utilizó la figura del *tlamatinime*, elevándolo a la categoría de “filósofo”, y a partir de él desglosar gran parte de la complejidad intelectual que construyó la sociedad nahua. Pienso que, la obra *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* debe ser siempre imprescindible para adentrarnos en este tipo de temas. León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 21-22.

<sup>828</sup> López Austin, “El núcleo duro...”, p. 62-64.

<sup>829</sup> No sólo el *nahualli* o el *tonalpouhqui* deben considerarse como capaces de intervenir en la parte invisible de los seres, sino que, aquellos que aprovechen sus conocimientos deben creer que estos personajes sí lograban

*medicina*, desde el hecho de considerar que las transgresiones morales o el miedo en específico puedan provocar enfermedades, y de que sólo el *ticitl* sea la persona encargada de expulsar lo frío del miedo y restituir lo caliente del *tonalli*, de ahí la importancia social que tuvo quizá.<sup>830</sup> Todo ello revelaría la aceptación que los macehuales tenían acerca de cómo funcionaba el mundo en relación con el cuerpo humano, incluso sin que conocieran los pormenores de éste. O pensemos en el lenguaje (como el *nahuallatolli* - “el lenguaje de lo encubierto”-) que no necesitó de un “centro individual o colectivo de pensamiento” que coordinara sus reglas y campos de acción.<sup>831</sup> Inclusive podría aplicarse al ámbito *religioso*, pues a pesar de que eran pillis quienes ocupaban los cargos más importantes,<sup>832</sup> la presencia del “sacerdocio” en el *calpulli*, reveló la preocupación que había en los macehuales por encontrar quién atendiera los asuntos de la vida cotidiana y privada, que podrían pasar desapercibidos para la organización estatal.<sup>833</sup>

Para terminar esta serie de ideas acerca de la participación de los macehuales en el discurso del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca quiero señalar que, con base en la propuesta de Josefina García Quintana, los augurios y abusiones constituirían un tipo de “saber popular” entre la gente del pueblo, que podía o no trascender a la “nobleza”.<sup>834</sup> Pues como lo explicó López Austin, el carácter práctico de la obra de Sahagún -como una herramienta de conversión- hizo que, junto con las “formas superiores del pensamiento”, también se ahondara en estas “concepciones populares”. Debido a que, pese a la caída del aparato político después de la conquista española (dónde también desaparecieron “los altos

---

interpelar a los dioses y a las fuerzas naturales; inclusive hay casos de magia sencilla que solía ejecutar el hombre no especializado. Véase capítulo tercero.

<sup>830</sup> Dice Jaime Echeverría: “El desequilibrio se refiere a lo opuesto. Se representaba mediante la enfermedad. No sólo constituía una anomalía en el cuerpo sino también la infracción de una norma, la omisión de un rito o una falta en el comportamiento humano, acciones que no sólo eran perjudiciales al sujeto, sino a toda la comunidad, hecho que requería la pronta recuperación del enfermo. De esta manera, la enfermedad se transportaba a lo social y servía como un mecanismo de contención de la conducta”. Echeverría García, *Los locos...*, p. 81-86.

<sup>831</sup> También ocurre así con los saludos y los insultos entre las formas de hablar de los *pipiltin* (*pillatolli*) y los *macehualtin* (*macehuallatolli*), aunque en lo general son propias de la cultura náhuatl, en lo particular reflejan -según Pablo Escalante- el sexismo y clasismo al normalizar lo propio de la condición macehual o de las mujeres. Escalante Gonzalbo, “Insultos y...”, p. 37.

<sup>832</sup> Alfredo López Austin aclara que, si bien no era necesario ser pilli para volverse “sacerdote”, sí era necesario pertenecer al *calmécac*, el “templo-escuela” al que solían ingresar éstos. López Austin, *La Constitución...*, p. 62.

<sup>833</sup> En este sentido aludo a la investigación hecha por Miguel Pastrana en el acercamiento al sacerdocio del *calpulli* entre los antiguos nahuas. Pastrana Flores, *Entre los hombres...*

<sup>834</sup> García Quintana, “El *huehuetlatolli*...”, p. 66.

principios filosóficos y religiosos”), las “supersticiones” poco dependieron de estas estructuras y resultaban un peligro latente para los evangelizadores dado la flexibilidad con que coexistían con el cristianismo.<sup>835</sup>

En síntesis, al interactuar con el discurso del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca tenemos que la ideología implicada es parte de un discurso de poder elaborado por los *pipiltin* para motivar a los hombres a ser valientes y cumplir sus aspiraciones expansionistas, y justificarse -mediante sus personajes prototípicos- como los únicos adecuados para gobernar dados sus atributos. Pero, no hay que olvidar que los macehuales decidieron aceptar (porque pudieron rechazarlo) dicho discurso dada la oportunidad que representaba para sus propios intereses o aspiraciones como miembros de la sociedad. Real o no, la oportunidad de escalar socialmente a través de hazañas militares, o demostrando tener el correcto comportamiento para volverse *tetecuhtin*, así como los elementos derivados en relación con el miedo, para mí demostraría que la participación de los macehuales fue más activa de lo que parece, pues como lo he retomado, todos los individuos -por las razones que sean- son en alguna medida constructores del mundo en que cohabitan diariamente, incluso si no están del todo conscientes de ello. El miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca -como *tetzáhuil*-, sus consecuencias y sus tratamientos, no es sino otra muestra de cómo la sociedad entera participa en la aceptación de que dicha realidad no sólo existió, sino que era necesaria que así fuera.

#### **4.5 Análisis de la idea del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca en la historiografía de tradición indígena y discrepancia respecto a las influencias occidentales**

A pesar de que he sido recurrente en las implicaciones políticas, sociales y religiosas del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca como una ideología imperante que exaltaba la valentía entre los nahuas. En cómo se acrecentaba el poder de los *pipiltin* a través de la idea de “hombre valiente” (*oquichtli*) con *tonalli* y corazón fuerte; y se estigmatizaba a los *macehualtin* -junto con mujeres y niños- porque representaban al “hombre cobarde”

---

<sup>835</sup> Por ejemplo, hacia el siglo XVII, Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna dieron a conocer en sus obras, la persistencia todavía vigente de estas creencias entre los indígenas, sobre todo por tratarse de un conocimiento muy antiguo transmitido de generación en generación. López Austin, *Augurios...*, p. 8-9; Ruiz de Alarcón, “Tratado de las...”, p. 5; Serna, “Manual de...”, p. 20.



(*mauhcatlacatl*) de *tonalli* y corazón débil. No dejo de pensar en los motivos de quienes, en la narración del miedo a éstas que aparecen en las fuentes escritas, lograron integrar sus intereses o perspectivas particulares.

Me explico, no estoy diciendo que las “apariciones nocturnas” y sus consecuencias sobre el cuerpo -como enfermarlo a causa del miedo- sean falsas, ni siquiera me atrevería a negar el poder de Tezcatlipoca para los antiguos nahuas. Mi duda radica en los discursos hechos a partir de éstas, en comprender cuál es la idea del miedo que podemos hallar en las fuentes de tradición indígena y a qué pudieran deberse tales descripciones. En otras palabras, no pretendo dudar de lo que se dijo, sino del cómo fue que se aceptó que los *pipiltin* debían ser “valientes” (y merecedores de los beneficios), mientras los *macehualtin* quedaban como “cobardes” (y desfavorecidos de las recompensas).

Para profundizar en lo que estoy planteando, haré un breve análisis historiográfico únicamente de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, con el objetivo de analizar en qué condiciones se llevó a cabo la redacción del Libro V, que contiene lo referente a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. Hago el énfasis en que será un análisis superficial dado que me voy a centrar en dos aspectos en realidad: a) quiénes fueron los autores de esta obra y b) cuáles pudieron ser sus intereses al elaborarla. La *Historia general de las cosas de Nueva España*<sup>836</sup> es una obra escrita entre 1558 y 1577 por encargo de fray Francisco de Toral a fray Bernardino de Sahagún (1499-1590), ambos miembros de la orden franciscana, quien a través de sus estancias en Tepepulco (antiguo pueblo sujeto a Texcoco), Tlatelolco y México, logró reunir en doce libros las diversas creencias, tradiciones, costumbres y conocimientos de los antiguos nahuas.<sup>837</sup> Las investigaciones hechas por Sahagún en estos tres lugares fueron las bases para su obra, y que en el título de ésta nos revela esa intención de ser un acercamiento completo a la cultura náhuatl (lo divino, lo humano y lo natural).<sup>838</sup>

---

<sup>836</sup> Reitero que, lo que hoy conocemos como la *Historia general...* es sólo la parte en español del mencionado *Códice Florentino*. Aunque ya existe una traducción al inglés del texto en náhuatl hecha por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, la traducción al español sigue pendiente. Actualmente en el Seminario Paleografía y Traducción del Códice florentino de la UNAM, reconocidos investigadores nacionales e internacionales están comprometidos con ofrecer una edición crítica e integra al español del trabajo de Sahagún. Finalmente, recuérdese también que, según explicó María José García Quintana, Sahagún no le puso ningún título a su obra. Romero Galván, “Fray Bernardino...”, p. 36; García Quintana, “Historia de una...”, p. 163-164, 170-171.

<sup>837</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 15-20, 32.

<sup>838</sup> Miguel León Portilla, *Humanistas de Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, / El Colegio Nacional / Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 154. Cfr. Jesús Bustamante García, *Fray*

Pero ¿en quiénes se apoyó Sahagún para la elaboración de esta cuantiosa obra sobre la cultura náhuatl? Es el propio autor quien refiere “[...] la relación de la diligencia que hice para saber la verdad de todo lo que en estos libros he escrito”, es decir, la forma en que autorizó su obra.

Cuando Sahagún llegó a Tepepulco, “que es de la provincia de Aculhuacan o Tezcucu”, “[...] hice juntar todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas, y aun idolátricas”. Ahí les habló sobre sus intenciones y pidiéndole que “me diesen personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que los preguntase”, quienes acordaron platicarlo y darle respuesta al fraile. Al otro día, refirió Sahagún, “señalaronme hasta diez o doce principales ancianos, y dixéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase”. Al llegar a Tlatelolco ocurrió lo mismo, “donde juntando los principales los propuse el negocio de mis escrituras y los demandé me señalasen algunos principales hábiles con quien examinase y platicase las escrituras que de Tepepulco traía escritas”. A dicha petición el gobernador y los alcaldes “me señalaron hasta ocho o diez principales escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas”. Además, como también lo dio a conocer Sahagún, iba acompañado de “latinos” o “gramáticos” trilingües (náhuatl, español y latín) a quienes el propio fraile les había enseñado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, y que los más conocidos fueron: Antonio Valeriano, vecino de “Azcaputzalco”, Martín Jacobita, vecino de “Tlatilulco”, Alonso Vegerano, vecino de “Cuauhtitlan” y Pedro de San Buenaventura, también vecino de “Cuauhtitlan”.<sup>839</sup> Todos ellos se encargaron de recopilar la información obtenida de los “principales ancianos”, de anotar el contenido sobre las “pinturas” que llegaron a confiárseles, y de revisar y transcribir en limpio toda la información obtenida en los tres lugares.<sup>840</sup>

---

*Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 219-346.

<sup>839</sup> No olvidemos tampoco la labor de los escribanos entre quienes se mencionaron a Diego de Grado y a Bonifacio Maximiliano, ambos de Tlatelolco, y a Mateo Severino, originario de Xochimilco. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 79.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 77-79.

Sobre el método de investigación de Sahagún, Miguel León Portilla destacó la importancia de la lengua indígena -conocida por él y sus “colaboradores”- en la aproximación al conocimiento “en todas las cosas curiales, bélicas y políticas y aun idolátricas”, ya fuese a través de “diálogos o parlamentos” de los “ancianos informantes” o de las “pinturas” que eran comentadas. Un aspecto que es importante destacar es la siguiente reflexión hecha por León Portilla sobre el método del fraile: “Proceder con flexibilidad, prescindiendo en muchos casos de sus cuestionarios y dejando que los informantes expresaran libremente lo que consideraban pertinente. Fue así como obtuvo, entre otras cosas, los que he llamado ‘textos canónicos de la antigua tradición’”.<sup>841</sup> Estos “textos canónicos de la antigua tradición”, consideró León Portilla, corresponden a los antiguos modos de expresión y pensamiento indígena. Dentro de éstos se encuentran determinados “augurios” del Libro V, cuya información también pudiera tratarse de respuestas espontáneas frente a las minutas que Sahagún había preparado.<sup>842</sup> Según Alfredo López Austin, quien coincide en la espontaneidad del Libro Quinto, Sahagún pudo haber hecho algunas preguntas muy generales: “¿cómo se contrarrestan los efectos del augurio? o ¿qué se hace para evitar el mal?”.<sup>843</sup>

¿Quiénes fueron estos “informantes” y “colaboradores” de Sahagún, mismos que o dieron cuenta de sus antiguas tradiciones y cultura, o trabajaron con el fraile para reunir y sacar en limpio dicha información? En el artículo “La sociedad indígena en la obra de Sahagún”, Federico Navarrete propuso lo siguiente: a) que: “Los informantes de Sahagún”, estos “principales ancianos” que eran “[...] muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas”, fueron seleccionados entre los miembros privilegiados de la sociedad indígena (nobles, gobernantes, sacerdotes, comerciantes y sabios) quienes habían sido educados en el *calmécac*. Lo que les permitiría saber sobre religión, retórica y cantos, rituales, manejo del calendario, y lectura de códices, en fin, “los conocimientos propios de la élite indígena”; y b) los “ayudantes de Sahagún”, aunque diferentes a los anteriores, también provenían del mismo sector privilegiado, fueron jóvenes nobles educados en escuelas de los frailes -como

---

<sup>841</sup> León Portilla, *Bernardino de Sahagún: quinientos...*, p. 206-207.

<sup>842</sup> *Ibid.*, p. 145-150.

<sup>843</sup> Asimismo, López Austin destacó el aparente desorden de este libro que, con las abusiones, los augurios debieron enlistarse con base en una asociación de ideas. López Austin, *Augurios...*, p. 9-13. Cfr. Alfredo López Austin, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 42, 2011, p. 374.

el colegio de Tlatelolco- donde aprendieron sobre la doctrina católica, la lengua española y latina y las “artes liberales”.<sup>844</sup>

Según Federico Navarrete: “En el proyecto de Sahagún colaboraron, pues, dos generaciones de indígenas separadas por una distancia cultural inmensa, educadas de formas radicalmente diferentes, testigos de dos mundos inconmensurables. Y fue de la colaboración de estas dos generaciones tan disímbolas que surgió la imagen que la *Historia General...* nos da de la sociedad indígena”. Del por qué se convencieron de participar en el proyecto de Sahagún, Navarrete habló de un “programa de supervivencia y privilegio” compartidos por estos dos grupos (“informantes” y “ayudantes”) para cumplir con el objetivo político de “garantizar la supervivencia de la élite indígena y la continuación de su posición privilegiada en el seno de la sociedad colonial”.<sup>845</sup> Por lo que, en el hacer coincidir sus objetivos con la investigación de Sahagún, lo cual debió ser problemático -quizás por ello los gobernantes se tomaban un tiempo para reflexionar la petición del fraile-, Navarrete consideró que, junto con las “incómodas y peligrosas” pláticas con el fraile -pues era peligroso tanto hablar de rituales “idolátricos” como negarse a participar-, pronto se reconoció en Sahagún un genuino interés y admiración por la cultura indígena (a excepción claro de la religión-). De suerte que, piensa Navarrete, al sentir un creciente orgullo para resaltar las virtudes de sus antepasados y el recuerdo de un pasado prehispánico compatible con los valores cristianos, “El resultado fue la construcción conjunta, entre Sahagún y sus colaboradores indígenas, de una imagen idealizada de la sociedad prehispánica que debía servir de modelo para una sociedad indígena colonial igualmente ideal”.<sup>846</sup> Por ello, en la compleja interacción de Sahagún con sus colaboradores (“informantes” y “ayudantes”), debemos ver en este diálogo intercultural, un medio por el que los segundos lograron introducir sus ideas y argumentos que lograran beneficiarlos, ámbito en el que se conjuga tanto la preocupación por el pasado como las necesidades sociales del presente, en este caso la preservación de sus privilegios.<sup>847</sup>

---

<sup>844</sup> Federico Navarrete, “La sociedad indígena en la obra de Sahagún” en León Portilla, *Bernardino de Sahagún: quinientos...*, p. 97-116.

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 102-103.

<sup>846</sup> Aunque, Navarrete reconoce que la interacción entre indígenas y Sahagún no debió ser perfecta del todo, tal son los posibles casos de omisión o censura de los “informantes” para no comprometerse con la información que dieron a conocer.

<sup>847</sup> Acusarlos de falsarios no es válido tampoco ya que, en el caso del origen de los mexicas, por ejemplo, el fenómeno de reestructuración y adaptación a la nueva realidad colonial, para Navarrete responde al propósito de “informantes” y “colaboradores” para defender en el presente los derechos y privilegios con que esperaban

Igualmente, José Romero Galván señaló que la situación de los nobles indígenas (o sea los *pipiltin*) de la ciudad de México durante el siglo XVI -después de la conquista- y hasta principios del siglo XVII, fue una progresiva degeneración de su estatus y funciones hasta llegarlos a confundir con los *macehualtin*. Entre 1521 y 1560/70 estos “nobles” trataron de sobreponerse a la ruptura violenta de su realidad (instituciones económicas, políticas, sociales e ideológicas) y buscaron conservar su posición al ocupar cargos políticos con que los españoles trataban de compensar la falta de ordenamiento en el sitio recién conquistado. No obstante, “La nobleza indígena estaba llamada a desaparecer”, y entre 1570 y 1630, la demanda de privilegios y mercedes hechas por la “nobleza”, que reflejaba la pérdida de privilegios que experimentaban, fue una búsqueda insistente por recuperar el viejo estatus del que habían gozado sus antecesores *pipiltin*. Ello fue en vano, pues a medida que el gobierno español se iba consolidando, se dejaron de reconocer los privilegios de los *pipiltin* y de tomarlos en cuenta en la administración; incluso hubo casos de “indígenas extraños a la antigua nobleza”, o sea macehuales que llegaron a ocupar puestos políticos. En tal sentido, las circunstancias de los descendientes de la élite indígena y la exaltación que hicieron del pasado indígena, que se engloban dentro de un contexto de disolución social de la “nobleza”, explicarían la situación de los “informantes” y “ayudantes” de Sahagún que se enfrentaban a la progresiva pérdida de sus privilegios.<sup>848</sup>

En el análisis del fenómeno historiográfico es igual de importante considerar lo que se registra así como la forma en que se hace (e incluso lo que se omite), porque la manera en que se refiere lo que se recuerda está estrechamente vinculado con el momento y el lugar desde dónde se realiza este acto, y con los motivos e intereses de quien la escribe.<sup>849</sup> En el caso de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, estamos frente a un fenómeno discursivo en que los *pipiltin* que colaboraron con Sahagún, en alguna medida -directa o no- trabajaron conjuntamente en la conservación de sus privilegios a través de la exaltación de su pasado y

---

seguir contando. *Ibid.*, p. 109. Cfr. Alfredo López Austin, “El texto sahumantino sobre los mexicas” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 22, n. 1, 1985, p. 287-335.

<sup>848</sup> José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 153-158.

<sup>849</sup> Dice Miguel Pastrana: “Toda obra historiográfica, al mismo tiempo que es expresión particular de su autor, manifiesta de forma consciente o inconsciente, explícita o implícita, elementos de la conciencia histórica y la mentalidad tanto del grupo social como del horizonte cultural al que pertenece”. Pastrana Flores, “La historiografía...”, p. 60.

del grupo del que descendían, ello con el objetivo de demostrar la capacidad y el mérito que tenían de pertenecer al sistema político que empezaban a consolidar los españoles.<sup>850</sup> El discurso del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca fue entonces una idealización del pasado prehispánico para legitimarse en el presente ya que, quienes finalmente dieron cuenta del miedo a éstas y sus implicaciones, fueron los pillis con quienes colaboró Bernardino de Sahagún; inclusive si aceptamos que la creencia en augurios y abusiones eran de índole popular que resistieron (y coexistieron con el cristianismo) después de la desaparición de la estructura prehispánica.<sup>851</sup>

Para decirlo de forma concreta, en la reelaboración de su pasado, en el discurso historiográfico de un pasado que dice ser verdad, los pillis se hicieron ver como los “hombres valientes” -con un *tonalli* fuerte y corazón maduro- capaces de enfrentarse a Tezcatlipoca, mientras la mayoría de los macehuales salían huyendo asustados del miedo. Que, como un discurso de poder,<sup>852</sup> los pillis trataron de evitar perder el control de los macehuales a quienes gobernaron, y de mantenerse en cargos políticos del recién gobierno español. Dicho de otra manera, en este primer nivel de discusión historiográfica, la idea del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca resulta ser la *interpretación* de un pasado hecha por un grupo determinado de la sociedad, en dónde el juego de identidades y alteridades hizo de ellos seres valientes y aptos para el poder, y de los macehuales sujetos temerosos e ineficaces para gobernar.

---

<sup>850</sup> Según Romero Galván, “[...] el texto historiográfico que producen [el grupo dominante] no viene a ser una representación del pasado por toda esa sociedad, sino sólo una idea que respecto de ese pasado ha creado el grupo dominante de tal sociedad”. Y, en el caso particular de la “historiografía novohispana de tradición indígena” debemos atribuirle esa reelaboración del pasado a los *pipiltin* que dieron cuenta del pasado a través de las obras que escribieron. De hecho, Romero Galván apuntó que el texto historiográfico, como fenómeno discursivo, está profundamente cargado de ideología, no sólo para quien(es) lo elaboren, sino también para quienes lo lean. Romero Galván, “Introducción...”, v. 1, p. 11.

<sup>851</sup> Al respecto, María José García Quintana consideró que posiblemente las creencias sobre los augurios fueron compartidas por los *pipiltin*, pues las formas (un lenguaje elaborado y metafórico) y expresiones usadas (“se dice”, “decían”, “creían”) son diferentes a las abusiones de quienes sí consideraban se trataban de “cosas del pueblo” (“otro desatino de la gente”). Sin embargo, hablando en concreto de las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, ello no está peleado si tomamos en cuenta la intención de los pillis por convencer a los macehuales, a través de la ideología, de su aparente superioridad e inferioridad de los segundos. En otras palabras, si por un lado los macehuales debían asimilar la aparente naturaleza temerosa (y consecuencias perjudiciales) frente a los *nanahualtin* de Tezcatlipoca, por el otro, los pillis se convencían de su valentía - expresada en sus personajes prototipo del sacerdote o guerrero- y por lo tanto de los beneficios que obtendrían de dichas “apariciones nocturnas”. López Austin, *Augurios...*, p. 8-9; García Quintana, “La traducción del...”, p. 249.

<sup>852</sup> *Vid. supra.*

Pero existe otro nivel de análisis, y es el que compete al papel que Sahagún tuvo en la interpretación del material que consiguió de sus “informantes” y “ayudantes”.<sup>853</sup> Para ello, junto con la imagen del lingüista y el investigador de la cultura, no podemos olvidar al Sahagún misionero, en cuya *Historia general* reafirmó su posición de que esta obra no era para el conocimiento antiguo *per se*, sino para proporcionar las herramientas necesarias en la erradicación de “idolatrías” y la cristianización de los indígenas.<sup>854</sup> Ahora bien, si tomamos en cuenta que fray Bernardino de Sahagún fue un hombre que nació y se crió en la España del siglo XVI (en la villa de Sahagún del reino de León), y que estudió en la Universidad de Salamanca (aprendiendo sobre la historia y la cultura propia y clásica; gramática y retórica latina; lengua, derecho y otras disciplinas humanísticas),<sup>855</sup> ello explicaría por qué el estudio de los indígenas lo hizo a partir de marcos occidentales y también claro, para presentarlo ante ojos de europeos que pudieran entenderlo.<sup>856</sup> Por este motivo, resulta obligatorio explicar las posibles influencias europeas que aparecen a lo largo del Libro V, que trata sobre las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, para separar lo occidental y lo náhuatl en la comprensión del texto.

Ya en el capítulo segundo, al hacer la pregunta “¿Qué son los ‘fantasmas’ o ‘ilusiones’ de Tezcatlipoca” -cómo titulé el último apartado-, expliqué que a pesar de que Sahagún presentó a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca como “fantasmas” (o “estantiguas”)

---

<sup>853</sup> Si bien hubo un acto de “mediación” entre Sahagún y quienes lo apoyaron, dada la confianza que se les tuvo, Berenice Alcántara señaló que la postura del fraile en la comprensión del “otro” estuvo en el intento por “acotarlo” a los marcos occidentales para la lectura de ojos europeos. En una especie de “dialogismo”, según Mijaíl Baitin, este discurso contiene las valoraciones que se construyen sobre los “otros”, y del que se adopta una postura en función de los intereses y del público esperado. En el caso particular de la obra de Sahagún son claras las relaciones desiguales entre la palabra occidental y la indiana. Mediante el análisis de los textos de Sahagún, Berenice Alcántara expuso que hay “fugas” de la voz indígena, de cómo los letrados nahuas supieron aprovechar las circunstancias para sus propios intereses, logrando “mediar” entre la tradición que recogían y el sistema que se empezaba a imponer. Berenice Alcántara Rojas, “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del ‘otro’ en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún” en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 113-166.

<sup>854</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 31, 77; López Austin, *Augurios...*, p. 8; López Austin, “El texto sahumado...”, p. 355; Romero Galván, “Fray Bernardino...”, p. 33. Cfr. León Portilla, *Bernardino de Sahagún: quinientos...*, p. 112-115.

<sup>855</sup> Se ha dicho incluso que es posible que el autor se hubiese inspirado en las obras de autores clásicos occidentales como Flavio Josefo, Aristóteles, Plinio el joven, San Isidoro de Sevilla, Bartolomé de Glanville, etcétera; de ahí el modelo medieval en la ordenación de sus temas de interés (divino, humano y natural) de la cultura náhuatl.

<sup>856</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 20; Romero Galván, “Fray Bernardino...”, p. 36; López Austin, “Estudio acerca...”, p. 632-363; León Portilla, *Bernardino de Sahagún: quinientos...*, p. 117-118.

e “ilusiones” (o “visiones”), éstas eran más bien sus *nanahualtin*. Pero ¿por qué Sahagún los explicó como “fantasmas” o “ilusiones”? Durante la conquista y la evangelización -procesos inseparables en autores como López Austin-, hubo una gran impresión de los cristianos sobre el pensamiento indígena, quienes estimaron que su vida había estado sometida por la acción del Demonio, y dudando de la capacidad humana de los indígenas, los frailes vieron en ellos a seres inocentes a quienes debían proteger y orientar por el camino del cristianismo. Dijo López Austin: “Los españoles llegaron a creer en la existencia de los dioses indígenas, diciendo que eran demonios que se aparecían y aconsejaban a los hombres con el fin de hacerlos pecar, apoderarse de sus almas y llevarlas al infierno”.<sup>857</sup>

La incompreensión del pensamiento nahua sobre la religión por parte de los españoles (pertenecientes a una cultura europea y cristiana de su siglo), se halló en las diferencias tan radicales para un cristianismo que se caracterizaba por la práctica del monoteísmo; la oposición irreconciliable entre “el bien y el mal” (y su imperfecta coexistencia en el mundo con la esperanza de una separación al final del tiempo); y la idea de una vida eterna -de salvación o condena- después de la muerte.<sup>858</sup> Además, como parte de la “recuperación demoniaca” -según Serge Gruzinski- los europeos concibieron a los dioses mesoamericanos considerándolos como “demonios”.<sup>859</sup> Así pues, a los ojos de Sahagún -de un fraile franciscano del siglo XVI-, fue algo normal que viera en Tezcatlipoca -sobre todos los demás dioses- al mismísimo Lucifer, al Demonio que por muchos años había estado engañando a los indígenas. Dice Sahagún: “Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes. Y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escritura: [...] Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados”.<sup>860</sup>

---

<sup>857</sup> López Austin, *Breve historia...*, p. 100.

<sup>858</sup> Por el contrario, en el pensamiento indígena la aceptación de nuevos dioses no implicaba la negación de los anteriores; los opuestos son complementarios y su convivencia necesaria para la existencia (ningún dios es absolutamente bueno ni malo); y en este mundo es el único lugar donde tendrían situaciones benéficas o perjudiciales. López Austin, “Características generales...”, p. 56-57.

<sup>859</sup> Sallmann, *Visions indiennes...*, p. 120-125.

<sup>860</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 70-71.



Por consiguiente, querer explicar lo que para fray Bernardino de Sahagún fue el miedo<sup>861</sup> a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, conlleva referirse al miedo que la sociedad española (y europea en general) tuvo a las acciones del Diablo, pues el autor suele reparar en el hecho de que estas “fantasmas” no eran sino “ilusiones” diabólicas que espantaban y se burlaban de los antiguos nahuas.<sup>862</sup> Al respecto, el miedo al Diablo, explicó Jean Delumeau, tuvo su auge en Europa occidental durante el siglo XIV y no retrocedería hasta el siglo XVII. Fueron dos las principales vías de esta “invasión demoníaca”: “una alucinante imaginería infernal y la obsesión de las innumerables trampas y tentaciones que el gran seductor no cesa de inventar para perder a los humanos”.<sup>863</sup> Además, la imagen que sobre el Diablo se construyó, presente tanto en la literatura teológica como científica, fue la de un ser que abusa continuamente de los seres humanos: “‘Adversario’ sobrehumano, ‘seductor’, ‘taimado’ y ‘engañador’ -así lo define la Biblia-, el diablo es un extraordinario ilusionista, un prestidigitador temible”. Finalmente, el “ascenso del satanismo” se enmarcó en un contexto en que la Europa moderna pasaba por violentos y sangrientos años, y que para explicárselo los seres humanos hallaron la causa en las acciones del Diablo y sus agentes demoniacos.<sup>864</sup>

¿Qué pasa con fray Bernardino de Sahagún y su miedo al Diablo? En una aproximación al carácter emocional del fraile, autores como Oscar Fernando López Meraz propusieron reconsiderar cómo el miedo influyó en él y en su *Historia general...*, de lo que destacó precisamente el miedo al poder del Diablo y los castigos eternos en el Infierno, y

---

<sup>861</sup> En el siglo XVIII la idea occidental de *miedo* era: “Perturbación del ánimo, originada de la aprehensión de algún peligro o riesgo que se teme o rezela”. DHLE, s. m. “miedo”, consultado el 14 de octubre de 2021, <https://apps2.rae.es/dtSearch/dtisapi6.dll?cmd=getdoc&DocId=32585&Index=C%3a%5cnetpub%5cwwroot%5cDA%5fINDEX&HitCount=1&hits=1+&mc=0&SearchForm=%2fDA%5fform%2ehtml>.

<sup>862</sup> Sobre el miedo a los “fantasmas”, como el retorno (y el recuerdo) de los muertos sobre la Tierra, traigo a cuenta nueva las obras de Claude Lecouteux y de Jean-Claude Smith. Asimismo, por la importancia que jugó la idea del Purgatorio con relación a los “aparecidos” que llegaban a este “tercer lugar”, también remito al trabajo de Jacques Le Goff sobre este interesantísimo tema. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 289-290, 294-296. *Cfr.* Schmitt, *Ghost in the...*; Lecouteux, *Fantasmas y...*; Le Goff, *El nacimiento del...*

<sup>863</sup> Delumeau asoció el miedo desmesurado al Demonio, “autor de la locura y ordenador de los paraísos artificiales”, con la mentalidad común y la creencia del próximo fin del mundo; preocupaciones reflejadas en las obras de autores como Sebastián Brant, Thomas Murner o Martín Lutero.

<sup>864</sup> En términos comparables fue el pensamiento de Robert Muchembled quien, al analizar la literatura satánica y la cultura trágica de los años 1550 a 1650, expresó lo siguiente: “En los siglos XVI y XVII, Europa conoció un verdadero maremoto diabólico. Jamás la figura del Príncipe de las Tinieblas había tenido una importancia semejante en la representación imaginaria occidental. Y jamás la volvería a tener en los sucesivos”. Delumeau, *El miedo en...*, p. 295-321. *Cfr.* Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, traducción de Federico Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 131-174.

cuya reacción era parte de su herencia cultural.<sup>865</sup> Como se ve en su descripción del mundo indígena, prevalece la idea -según Fernando Cervantes- de que Satán es el principal autor de la idolatría en el mundo; este fue el pensamiento más representativo del mundo occidental durante el siglo XVI. Resulta que, el temor al Demonio en la obra de Sahagún es por su manifestación en lo cotidiano, y como apariciones (reales o imaginarias), que obstaculizan la reconciliación de los indígenas con Dios a través de la evangelización.<sup>866</sup> En ese sentido, la imagen del Demonio en la *Historia general* no sólo es un recurso metafórico, sino un personaje real con motivaciones y acciones en la vida de los indígenas.<sup>867</sup> Así que, la existencia de los dioses mesoamericanos no se niega, sino que se toma como una prueba de los engaños de este personaje y sus agentes demoniacos, siendo Tezcatlipoca (por sus capacidades omnipotentes y características) el mismísimo Diablo que sólo habría adoptado otro nombre, y de quien Sahagún se encargó de desenmascarar y denunciar sus engaños.<sup>868</sup> Mostrándose así que, propio de su tiempo y cultura, fray Bernardino de Sahagún expone en la *Historia general* el “imaginario demoniaco” haciendo de la sociedad nahua un reflejo de su propia cosmovisión.<sup>869</sup>

Antes de terminar este asunto particular, quiero ser explícito en mi posición acerca de que hay un trasfondo mesoamericano a pesar de que Sahagún o sus ayudantes hayan sido educados en la cultura occidental. No pienso, como lo discutí en el capítulo segundo acerca del trabajo de Javier Ayala Calderón, que el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca sean reelaboraciones de lo que en Occidente se conoce como “historias de

---

<sup>865</sup> Lo que López Meraz argumenta es que, ver sólo el lado racional (“humanistas”) y/o espiritual de Sahagún sin tomar en cuenta lo emocional, nos aleja del análisis de un ser humano y nos deja sólo con la idea irreal “de un personaje que consigna friamente datos”. Oscar Fernando López Meraz, “Fray Bernardino de Sahagún. El occidente medieval y el discurso sobre el otro”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, p. 193.

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 193-198.

<sup>867</sup> Los textos novohispanos del siglo XVI, dice López Meraz, reflejan la aceptación de la existencia de Satanás entre los españoles, quienes emplean una “diabolización” de aquellas realidades ajenas al cristianismo. *Ibid.*, p. 199.

<sup>868</sup> Al menos eso se entiende en las confutaciones que Sahagún hizo al terminar el Libro I en donde trató de los “dioses” que habían sido adorados en la ahora Nueva España. Así lo expresó: “[...] para alumbrar en el conocimiento de la eterna verdad, que es Dios, y en el conocimiento de los falsos dioses, que son pura mentira y invention del autor y padre de toda mentira, que es el Diablo, puse el testo de la Sagrada Escritura [...] donde clara y abiertamente se conoce al principio que tuvieron los ídolos, y los grandes males en que incurrieron los hombres por la adoración dellos”. Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 68.

<sup>869</sup> Si acaso quedara duda de lo que se ha planteado respecto a los engaños del Diablo, basta con volver a leer *in extenso* el Prólogo al Libro V, “Que trata de los agüeros y prenosticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales, y sabandixas para adivinar las cosas futuras”. López Meraz, “Fray Bernardino...”, p. 285; Sahagún, *Historia general...*, v. 1, p. 285.

fantasmas”, y que los indígenas sólo significaron con Tezcatlipoca -por convicción o represalias- en su asociación con el Diablo. Por el contrario, lo que propuse fue que, si bien hubo una “recuperación demoniaca” que hizo ver a Tezcatlipoca como el Demonio, no por ello debemos separarlo de las “apariciones nocturnas”, de las que dije eran sus *nanahualtin*.<sup>870</sup>

Junto a las influencias occidentales -porque sí que las hubo, como modelos en la concepción, escritura, ordenamiento e ilustración del mundo indígena-, también hay estructuras y pensamientos de origen nahua que subyacen dentro de las narraciones. Vuelvo al caso de los “colaboradores” (informantes y ayudantes) que trabajaron con Sahagún, quienes supieron transmitir entre líneas conceptos autóctonos, incluso si de por medio estaban determinadas motivaciones. Son, como lo sugirió Guilhem Olivier en uno de sus artículos, “modelos europeos [y] concepciones indígenas”.<sup>871</sup> Sobrevive en las fuentes escritas, no obstante que se traten de una representación e interpretación, una idea del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. Resulta que, en toda cosmovisión hay estructuras o matrices de pensamientos que son muy resistentes al cambio (aunque nunca inmóviles), y que dentro de sí conforman un sistema tan complejo que es capaz tanto de resguardar el acervo tradicional de una cultura, así como de agregar nuevos parámetros nunca vistos, y de quienes la sociedad entera -a través de sus actos cotidianos- es autora y usuaria en la conformación de dichas interconexiones de este macrosistema. Me estoy refiriendo al “núcleo duro” de la tradición mesoamericana.<sup>872</sup>

Comprender los usos y significados sociopolíticos e ideológicos del miedo nahua a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca implica en primera instancia, diferenciar aquellos modelos europeos y preconcepciones de las que están permeadas las fuentes escritas de tradición indígena, para luego buscar aproximarse a los significados concebidos por la propia cosmovisión nahua. De esta manera entenderemos que, si la emoción del miedo es una construcción histórica y cultural, ésta no se significará igual ni tendrá las mismas

---

<sup>870</sup> Véase apartado 2.5 del capítulo segundo.

<sup>871</sup> Olivier, “¿Modelos europeos...”, p. 125-139.

<sup>872</sup> Sobre la convergencia del “núcleo duro” y la “cosmovisión” escribió su autor Alfredo López Austin: “En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el núcleo duro”. López Austin, “El núcleo...”, p. 59.

“fuentes” para todos los seres humanos sin importar los tiempos, sino que irá cambiando conforme la sociedad lo vaya haciendo. De ahí que piense que, el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca en la obra de Sahagún, es decir, como discurso historiográfico, se nos presenta al menos desde dos niveles de lectura: por un lado es la *interpretación* de los *pipiltin* en quienes todavía sobrevive su antigua cultura, pero que construyen un recuerdo del pasado capaz de justificar sus privilegios y posición social en la Nueva España; y por el otro, es la *representación* hecha a partir de las formas y categorías de la cultura occidental, con las que Sahagún (y en alguna medida sus estudiantes) buscaban aproximarse y revelar ante ellos -y su público (hombres occidentales también)- a ese “otro” tan ajeno a su propia cosmovisión.<sup>873</sup>

Para dar cierre a este último capítulo, hay una serie de reflexiones que conviene enlistar para tener claro a qué conclusiones se llegan después de este análisis sobre el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, ello como un discurso ideológico empleado por los grupos dirigentes de la sociedad, pero asimilado también por el conjunto de los gobernados:

1. La relación entre los dioses y la humanidad es compleja, pues los dioses son los creadores y dinamizadores del mundo (incluyendo el tiempo). No obstante, el destino es una “concatenación de fuerzas” (que oscila entre la “absoluta fatalidad” y el “simple influjo”), situación en que el ser humano trataba insistentemente de contribuir a través de sus comportamientos, sus conocimientos y sus acciones. Había posibilidades de “modificar su propio destino” -diría Miguel León Portilla-, de atenuarlo o neutralizarlo, tal como la decisión del *tonalpouhqui* sobre la elección de un signo propicio o menos “nefasto” en el nacimiento del niño. Podemos decir que, a pesar de tratarse de un dios tan omnipotente como Tezcatlipoca, quienes se encuentran con sus *nanahualtin* -que son a la vez *tetzáhuil*- tienen la necesidad de creer que pueden influir en su propio destino -porque podrían no lograrlo-, de poderse propiciar lo bueno y corregir lo malo mediante su propia voluntad y acción. En resumen, los antiguos nahuas creían que ninguna predestinación era tan fuerte como para

---

<sup>873</sup> Por su parte, Alfredo López Austin consideró que la obra de Sahagún no puede verse ni como un mero trasvase del pensamiento occidental, ni como el original modo de pensar de los antiguos nahuas; no es ni una ni otra, sino algo diferente pero igual de enriquecedor: “Está cargada de comprensión y de incomprensiones. Fue teñida por un sueño que no se realizó y persiste como una realidad que no fue soñada, fuente que da a conocer al hombre náhuatl y en última instancia al hombre”. López Austin, “Estudio acerca...”, p. 389.

evitar la colaboración de su voluntad, ya que en el tiempo (y sus consecuencias) interactuaban el destino y el esfuerzo, incluso si no fuese en términos de igualdad.

2. El “hombre valiente” (*oquichtli*) es aquel que tiende -desde su nacimiento- a los actos sobresalientes, pues en el combate lucha con vigor y nunca abandonaría a sus compañeros, y frente a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca actúa con esfuerzo y determinación para salir beneficiado. Por otro lado, el “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*) parece haber nacido con la tendencia a escapar del enfrentamiento y causar malestares a sus compañeros, y de las “apariciones nocturnas” también salía huyendo del miedo o se paralizaba debido al mismo, provocándose además severas consecuencias en su cuerpo y su destino. Los “valientes” tienen el corazón y el *tonalli* fuertes, calientes y maduros, pero los “cobardes” son fríos, débiles e inmaduros. El “hombre cobarde” no es tal cosa, sino que se comporta como un niño o una mujer, provocando que se le vea como un ser *estigmatizado* dados sus atributos desacreditadores; pero es necesario que exista, porque a partir de él y su oposición con el “hombre valiente”, la sociedad determinaba cuáles eran los comportamientos esperados respecto al hombre, y quiénes no debían obtener sino el rechazo por su inadecuado desenvolvimiento social. Siendo que, en medio de la dinámica social se construyeron dos ideas muy diferentes entre sí (valentía y cobardía), ambas condicionadas por las diferencias entre género, edad y posición social, pero inmersas en un juego de identidades y alteridades que se necesitaban incluso si se repelieran.

3. Dentro de los usos ideológicos e implicaciones sociopolíticas, el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca tuvo la función de probar y exaltar el ideal de valentía entre los antiguos nahuas. Sucede que, como un discurso de poder, la élite indígena se aprovechó de este discurso, junto con la “cosmovisión místico-guerrera”, para contar con los esfuerzos necesarios dirigidos a expandir su control fuera de sus límites territoriales (y de mantener el control interno también). Es gracias a la ideología (“conjunto [sistematizado] de representaciones, ideas y creencias”) que los nahuas se convencieron de la necesidad de ser “hombres valientes” y de colaborar en la obtención de cautivos para sacrificarlos y así garantizar la continuación del Sol y del mundo conocido. Por supuesto, entre los beneficios de quienes se destacaban en la guerra -después de haberse preparado para ello-, estaban el uso de prendas y atavíos exclusivos de la élite, así como la oportunidad de ascender socialmente -sin equipararse con los *pipiltin*-, de poseer el tributo/trabajo de tierras, y la

oportunidad de participar en la organización política estatal; incluso después de su muerte el destino de los guerreros era favorable. Asimismo, otro elemento implícito en el discurso de poder sobre el miedo fue la atribución de las cualidades del “hombre valiente” que hicieron de sí los *pipiltin*, ello como una forma de reafirmarse en el ejercicio del poder como los únicos capacitados para hacerlo, y de ser también los intermediarios con los dioses para conocer los mecanismos defensivos en contra del miedo y las consecuencias que provocaban.

4. A pesar de que los *pipiltin*, como parte de su estrategia de poder, atribuían una naturaleza temerosa a los *macehualtin* (y en ese sentido incapacitados en el ejercicio de gobernar), hubo una participación dinámica de los segundos. Cuestionándose si los macehuales eran o no sujetos activos de su sociedad, se presupuso que éstos tenían presencia desde el hecho de poder aceptar o negar el discurso del miedo a las “apariciones nocturnas”, pero que lo aceptaron porque también tenían intereses en la oportunidad de ascenso social si demostraban ser valientes en la guerra. Su principal medio para adentrar a los suyos en la cultura propia se hacía a través de la “educación informal”, donde a los niños se les enseñaban los trabajos, los comportamientos, los ideales y los conocimientos básicos que se esperaba poseyeran los hombres y mujeres de la comunidad. No obstante, es amplia la participación de los *macehualtin* en cuanto al hecho de que ellos son también constructores de la cosmovisión en general, porque colaboraron en el enriquecimiento y aceptación de los comportamientos esperados; del conocimiento mágico-religioso; y de las creencias sobre los *nanahualtin* de Tezcatlipoca y sus mecanismos defensivos contra ellos. Es tal su relevancia dentro de la sociedad y su cosmovisión que éstas persistieron, se adaptaron y transformaron aún después de enfrentarse a la nueva realidad occidental sin la presencia ya de las viejas instituciones mesoamericanas.

5. Los discursos sobre el miedo a las “apariciones nocturnas” en el Libro V de la *Historia general* de Sahagún, hemos de considerarlos como la *interpretación* hecha por miembros de la élite indígena (informantes y ayudantes) que se enfrentaban a una situación de pérdida de sus privilegios y de poder frente al gobierno novohispano, y que por lo tanto necesitaban justificar (a través del pasado) que todavía poseían las cualidades necesarias para ocupar puestos de poder. Pero, que son también una *representación* hecha (a través de la mano de Sahagún) de la cultura occidental y cristiana del siglo XVI que ve en el poder y la importancia de Tezcatlipoca, un claro avance del Diablo sobre el mundo indígena.

## Conclusión

En este trabajo, en que examiné el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, y sus implicaciones en los ámbitos políticos, sociales y religiosos de la cultura náhuatl, hay una serie de ideas que se pueden establecer a manera de conclusiones preliminares.

El miedo, como la experimentación de una situación de inseguridad frente a la amenaza (real o imaginaria) de un objeto o situación peligrosa, se trata de a) un proceso biológico y psicológico que, como sentimiento que remite a la experiencia fisiológica, alerta al cerebro para que se activen los sistemas simpático y parasimpático y cardíaco principalmente, y así prepararlo para la lucha o huida; y como b) un fenómeno social y cultural, la emoción del miedo refiere a la experiencia colectiva mediada mental y culturalmente, así como la significación de la expresión y experiencia emocional. Si el miedo es la toma de conciencia de peligros, porque se atiene a lo conocido, implica además la búsqueda de estrategias para combatirlo -después de reconocerlo- y volver al contexto de seguridad; de ahí que los grupos dirigentes -pensemos en los *pipiltin*- hayan “usado” el miedo por sus fines pedagógicos y moralizantes que ofrece su conducción. Asimismo, debido a la naturaleza fría del miedo, éste puede considerarse como una enfermedad por ocasionar un *desequilibrio* en el cuerpo humano: por un lado, provocaba el enfriamiento repentino de la persona (al invadirlo violentamente y al expulsar al *tonalli* -de naturaleza caliente-); por el otro, causaba la acumulación de flemas en el corazón, acción que calentaba demasiado al organismo.

En el análisis de la experiencia emocional del miedo, como un fenómeno histórico-cultural, tampoco puede omitirse el valor del “cuerpo” en el establecimiento de relaciones sociales y morales. Considerando primeramente la correspondencia entre “microcosmos” y “macrocosmos”, siendo el cuerpo humano el “centro cósmico” por excelencia, condición que le exigía al individuo el mantenimiento del *equilibrio* interno como reflejante de la armonía con la comunidad y con los dioses. Mientras que ofrendas y buenos comportamientos garantizaban un estado equilibrado y de salud, los excesos, imprudencias y transgresiones causaban *desequilibrios* y enfermedades graves; razón por la que la gente acudía con el *tícitl* para que, en este caso particular, se expulsara al miedo y se restituyera el *tonalli* y el equilibrio perdido. Igualmente, el “cuerpo”, como un vehículo para las expresiones frente al

peligro y como ejecutor de los mecanismos defensivos, estuvo mediado por las expresiones corporales “socializadas” que la sociedad abalaba como ideales moral y socialmente válidos. De manera que, no es que los hombres no tuvieran miedo, sino que obedeciendo a la cultura en la que estuvieron inmersos, debían expresarlo (y comunicarlo) de forma determinada: mediante una actitud guerrera que acostumbraba a “dar alaridos” (*tenhuitequi*).

Ahora bien, del miedo a las “apariciones nocturnas” se ha subrayado que no se trataron de reelaboraciones cristianas hechas a partir de esquemas retóricos grecorromanos y judíos, como Javier Ayala Calderón – siguiendo a Guy Rozat Dupeyron- lo trató de apuntar. Sin negar que los textos que analizamos se basaban en modelos europeos (materiales, formatos, estructuras), comparto la propuesta de Guilhem Olivier al señalar que, ciertamente hay “formas originales de pensamiento” indígenas, arraigadas en tradiciones y conocimientos muy antiguos que habían sido reelaborados en función de la nueva realidad.<sup>874</sup> La convicción de que las “apariciones nocturnas” se asocian con Tezcatlipoca no responde a la identificación que se hizo con el Diablo y sus “engaños diabólicos”, sino que se trata de un origen más antiguo, ya que en la anunciación del destino a través de sus *nanahualtin*, Tezcatlipoca manifiesta su omnipotencia para efectuar la predeterminación de un “destino echado de antemano” (una concepción de destino muy diferente a la occidental), que no depende de la voluntad del sujeto, sino que “son esencialmente los signos bajo los cuales nacen éstos los que explican su intrepidez o su pasividad y los predisponen a tener acceso a tal o cual destino”.<sup>875</sup> En ese sentido propuse que, el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca no sólo se debió a las formas que tomaba este dios -que se planteó evocaban la idea de muerte-, sino por las consecuencias futuras (benéficas o funestas) que anunciaban, pero siempre en relación con el destino preestablecido del individuo; demostrándose que serían otro tipo de *tetzáhuil* (o *yohualtetzahuitl*) por tratarse de manifestaciones de los dioses sobre el mundo de los hombres, que rompen el orden y cotidianeidad para anunciar acontecimientos futuros, de ahí que generalmente sean de carácter negativo y provoquen miedo y asombro.<sup>876</sup>

Sin embargo, en la indiscutible omnipotencia del dios Tezcatlipoca, se ha señalado que el destino es una “concatenación de fuerzas” que oscila entre la “absoluta fatalidad” y el

---

<sup>874</sup> Olivier, ¿Modelos europeos...

<sup>875</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 38-47.

<sup>876</sup> Pastrana Flores, “La idea de...”, p. 239.



“siempre influjo”, evidenciando la necesidad que tenía el ser humano por querer influir en éste mediante sus comportamientos, sus conocimientos y sus acciones; al querer “modificar su propio destino” (neutralizarlo o atenuarlo) los antiguos nahuas necesitaban creerse capaces de propiciar lo bueno y corregir lo malo. No siendo la predestinación tan intransigente como para evitar interactuar destino y esfuerzo, incluso si no fuese en términos de igualdad. En el encuentro con las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, Alfredo López Austin argumentó al menos tres perspectivas de la *eficacia* de la acción del hombre: capacidad para aceptar o ignorar el mensaje, los efectos del mensaje se modifican por la voluntad y acciones humanas, y los efectos del mensaje se nulifican por la voluntad y acciones humanas.<sup>877</sup>

Adentrándose en los ámbitos ideológicos y sociopolíticos, se ha propuesto que el miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca tuvo la función de probar y exaltar el ideal de valentía entre los antiguos nahuas. Ello no necesariamente está reñido con el significado último expuesto por Olivier, sino que, como un discurso de poder, los *pipiltin* se aprovecharon de este fenómeno, junto con la “cosmovisión místico-guerrera”, para contar con los esfuerzos necesarios dirigidos a expandir su control fuera de sus límites territoriales (y de mantener el orden interno también), pues además los antiguos nahuas se convencieron de la necesidad de ser “hombres valientes” y de colaborar en la obtención de cautivos para sacrificarlos y así garantizar la continuación del Quinto Sol y del mundo conocido. No obstante, pienso que era necesaria la existencia del “hombre cobarde” (*mauhcatlacatl*), pues en su relación opuesta con el “hombre valiente” (*oquichtli*), la sociedad determinaba cuáles eran los comportamientos esperados respecto al hombre, y quienes no debían obtener sino el rechazo por su inadecuado desenvolvimiento social, haciendo del primero un ser estigmatizado como friolento, débil e inmaduro (como un niño o mujer) y del segundo un sujeto de corazón y *tonalli* fuertes, calientes y maduros; inmersos ambos en un juego de identidades y alteridades que se necesitaban incluso si se repelieran.

Otro elemento implícito fue la atribución que los *pipiltin* hicieron de las cualidades de los “hombres valientes” como una forma de reafirmarse en el ejercicio del poder como los únicos capacitados para hacerlo, y de concebirse como intermediarios con los dioses para conocer los mecanismos defensivos contra el miedo y sus consecuencias; dejando así a los

---

<sup>877</sup> León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 243-252; López Austin, “Las señales...”, p. 13-29; López Austin, “El hacha...”, p. 185.

*macehualtin* como “hombres cobardes” (seres de naturaleza temerosa e incapacidad para gobernar). Empero, se ha hipotetizado que la participación de los *macehualtin* pudo ser más activa de lo que parece, partiendo desde el hecho de que pudieron aceptar o negar el discurso del miedo a las “apariciones nocturnas”. Quizás lo aceptaron porque tenían intereses dada la oportunidad de ascenso social para quienes demostraban ser valientes y con actitudes bélicas, pues en la sociedad nahua los guerreros gozaban de privilegios reservados para la élite - aunque no fuesen idénticos en esencia- tales como la exención del tributo, el uso de atavíos y prendas especiales, la oportunidad de participar en fiestas religiosas y de ocupar cargos políticos, el favorable destino después de su muerte, entre otros. Se valieron de la “educación informal” para introducir a sus hijos en la cultura propia, enseñándoles los trabajos, los comportamientos, los ideales, los conocimientos, las emociones, etcétera, que la sociedad aprobaría y les permitiría ascender socialmente si demostraban sus capacidades en la guerra y en el gobierno también.

En la organización estatal se consideró que los *pipiltin* cumplieron con un “régimen emocional” al delinear los parámetros emocionales del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, sin embargo, junto a los *macehualtin* conformarían “comunidades emocionales” por adherirse a las mismas normas de expresión emocional y valoración de emociones iguales o relacionadas. Sería más clara la participación de los *macehualtin* si consideramos que también son constructores de la cosmovisión en general, porque colaboraron en el enriquecimiento y aceptación de los comportamientos esperados; en la creencia sobre los *nanahualtin* de Tezcatlipoca y sus beneficios o perjuicios que podría causar; en el carácter mágico-religioso de la “medicina” (*ticiotl*) y el manejo de la sobrenaturaleza del *tícitl* como mecanismos defensivos y curativos; y en la continuación y transformación de este conocimiento aún después de enfrentarse a la nueva realidad occidental sin la presencia de las viejas instituciones mesoamericanas.

Asimismo, al analizarse los discursos sobre el miedo a las “apariciones nocturnas” en el Libro V de la *Historia general* de Sahagún, propuse considerarlas como un fenómeno de representación e interpretación del miedo. Por un lado, fue una *interpretación* hecha por los miembros de los *pipiltin* (informantes y ayudantes) que se enfrentaban a una situación de pérdida de privilegios y de poder frente al gobierno novohispano, y que por lo tanto necesitaban justificar -a través del pasado- que todavía poseían las cualidades necesarias para

ocupar puestos de poder, incluso si ello implicaba demeritar a los *macehualtin* (sus antiguos gobernados con quienes se les empezaba a vincular). Por otro lado, fue una *representación* de la cultura occidental y cristiana del siglo XVI (a través de la mano de Sahagún) que ve en el poder y la importancia de Tezcatlipoca, un claro avance del Diablo sobre el mundo indígena. Quizá, en alguna medida la historiografía de tradición indígena (específicamente la *Historia general*), posiblemente sea también un discurso de poder, porque al buscar mantener viva una ideología en la recordación del pasado, había para los autores un interés por justificar la posición política y social que consideraban se encontraba en riesgo. No digo que se traten de discursos falsos o inventados que de ninguna manera remitan a concepciones o pensamientos mesoamericanos, lo que propongo es que no hay que obviar las posibles intenciones de quienes escribieron, pues la historiografía está hecha por hombres y mujeres con intereses y objetivos que se reflejan en lo que dicen, en cómo lo dicen, y hasta en lo que no dijeron, es decir, la intencionalidad.<sup>878</sup>

Este trabajo está lejos de ser perfecto, pues quedan pendientes por resolver al profundizar en el estudio de la cultura náhuatl desde un enfoque emocional -y no sólo desde la emoción del miedo como ha sido esta ocasión-. La Historia de las emociones me permitió “liberar” al miedo de su concepción como irracional, y reconsiderarlo como un fenómeno que oscila entre un hecho natural y un constructo social, privilegiando así las dimensiones culturales e históricas de las emociones. Como una herramienta metodológica en construcción, ésta ha exhortado a la generación de nuevas fuentes, o bien a la relectura de los textos para evidenciar aspectos de la vida emocional del pasado que han sido obviados por el énfasis político, social y económico de los estudios tradicionales; mediante la relectura de la historiografía de tradición indígena -y por supuesto de fuentes visuales y materiales- seguramente hallaremos nuevas interrogantes y caminos en la aproximación al miedo y otras emociones.<sup>879</sup> De hecho, queda pendiente una mayor investigación en obras históricas para ahondar en las implicaciones del miedo en la cultura náhuatl en general, y se me ocurre también en el carácter semántico de la idea de “valentía”.

Pienso que la Historia -como disciplina y esencia- es el reconocimiento de la importancia del “otro” (hombres y mujeres del pasado), mediante la cual los individuos del

---

<sup>878</sup> Cfr. Pastrana Flores, “La historiografía...”, p. 60; Romero Galván, “Introducción...”, v. 1, p. 11.

<sup>879</sup> Zaragoza Bernal, “Historia de las...”, p. 6-8; Plamper, “Historia de...”, p. 28; Bjerg, “Una genealogía de...”, p. 10.

presente buscamos dotarnos de un significado tal -o sea reconocer nuestra propia importancia- que nos permita adquirir cierto sentido en el avance hacia el incierto futuro. Por ello, como atinadamente señaló Lucien Febvre, “no se trata de reconstruir la historia a partir del ‘solo sentimiento de miedo’”, sino de reparar en ese silencio historiográfico planteado por Jean Delumeau, y dejar atrás ese *miedo* para aproximarnos a nuevos enfoques y cuestionamientos, en este caso, en la historia de los pueblos indígenas.<sup>880</sup> Debe quedar claro que, la intención de este trabajo no fue supeditar los ámbitos políticos, sociales y religiosos de la cultura náhuatl bajo la dirección del miedo, sino de considerar que esta emoción tuvo una importante participación en la configuración social y cultural de los individuos y colectividades.

Por ahora quedémonos con lo siguiente, en el caso de la idea del miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca, como un fenómeno discursivo de interpretaciones y representaciones, el miedo posee un carácter histórico-cultural en que cada sociedad identifica, significa, y trata de neutralizar aquello que lo provoca, pero siempre a partir de sus propias categorías y concepciones del mundo. De modo que, los *nanahualtin* -o *tetzáhuatl*- del dios, por mucho que se pretendan asimilar, no habría que entenderlos como “fantasmas” o “ilusiones diabólicas”. El significado del miedo que le atribuyeron los antiguos nahuas no fue porque se trataran de engaños del Diablo para burlarse de ellos, sino por reconocer que Tezcatlipoca era capaz de determinar el destino de todas las criaturas, desde los más poderosos *pipiltin* hasta los más humildes *macehualtin*, todos sin excepción.



---

<sup>880</sup> Delumeau, *El miedo en...*, p. 5-40.

## Anexos

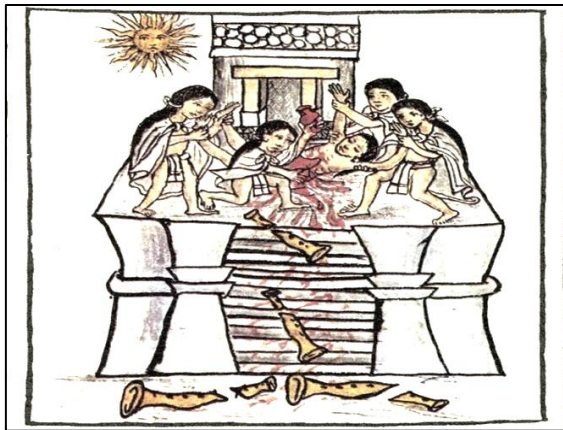
### Imágenes



1a



1b



1c

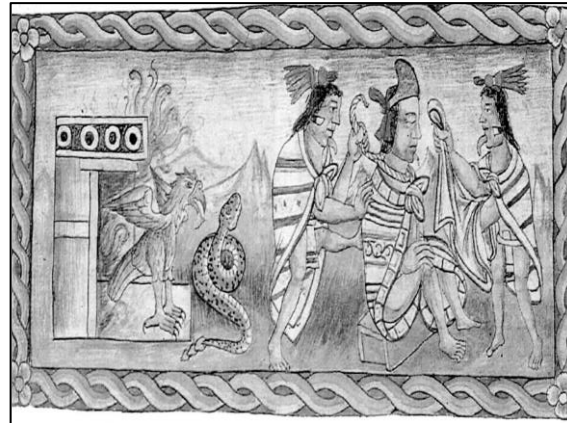


1d

1a. *Yohualtepuztli*. *Códice Florentino*, lib. V, f. 337v (Library of Congress, “General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex”, World Digital Library, [https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl\\_10096\\_001/?sp=686](https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_001/?sp=686)) / 1b. Uso de hacha para cortar leña (Emmanuel Márquez Lorenzo, “La moneda de cobre en las sociedades mesoamericanas” en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 66, junio 2021, p. 101) / 1c. *Tóxcatl* (“El calendario mexicana y el actual” en *Arqueología Mexicana*, n. 58 (especial), 2014, p. 43) / 1d. “la fiesta de *Tóxcatl*” (Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 499).



2a



2b

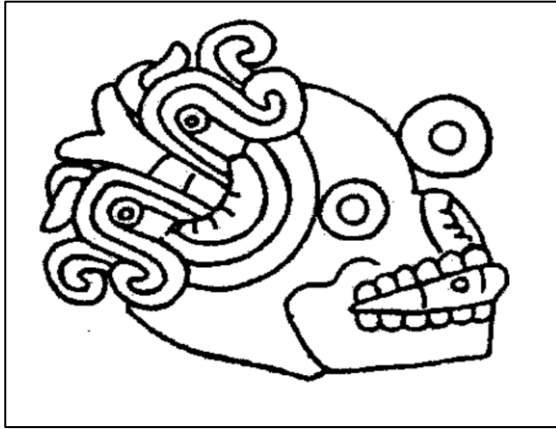


2c



2c

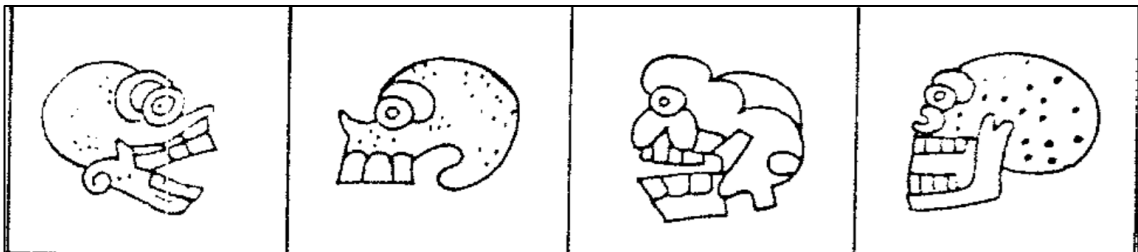
2a. Tlacanexquimilli. *Códice Florentino*, lib. V, f. 344v (Library of Congress, “General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex”, World Digital Library, [https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl\\_10096\\_001/?sp=700](https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_001/?sp=700)) / 2b. Muerte de Tlacaoel (Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1995, v. 1, p. 427, lám. 33) / 2c. “Deudos ante el bulto funerario”. *Códice Tudela* (Luis Fernando Núñez Enríquez, “Para que los muertos lleguen a su destino. Rituales funerarios posclásicos en el centro de México”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 77) / 2d. “Sacrificio ante del bulto funerario”. *Códice Tudela*. (*Ibid.*, p. 78).



3a



3a

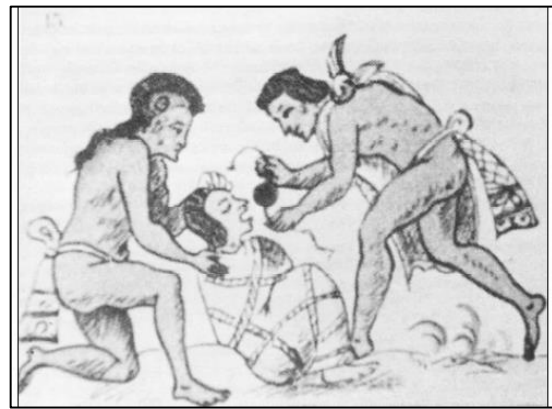


3c

3a. “Signo de calendario ‘1 Muerte’ con espejo humeante” (Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 519) / 3b. “Trecena 1 muerte. Códice Florentino, libro IV, f. 24r” (Enrique Vela, “Trecena 7: 1 lluvia, ce quiáhuitl (16-28 de mayo, 2017)” en *Arqueología Mexicana*, n. 71 (especial), p. 39-41 / 3c. Signo *Miquiztli* (“Muerte”) (Alfonso Caso, *Los Calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 6).



**4a**



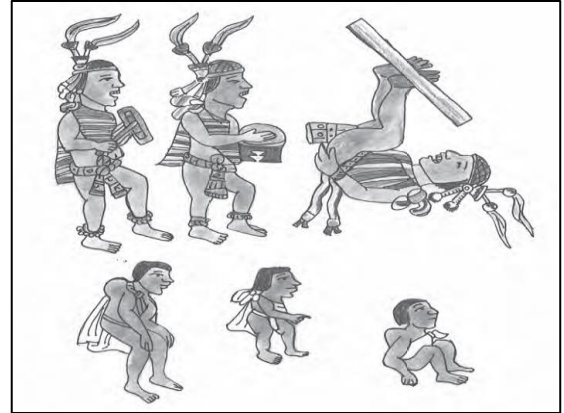
**4b**

**4a.** “Cuidados del cadáver”. *Códice Florentino* (Luis Fernando Núñez Enríquez, “Para que los muertos lleguen a su destino. Rituales funerarios posclásicos en el centro de México”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 97) / **4b.** “Elaboración del bulto funerario”. *Códice Florentino* (*Ibidem.*).

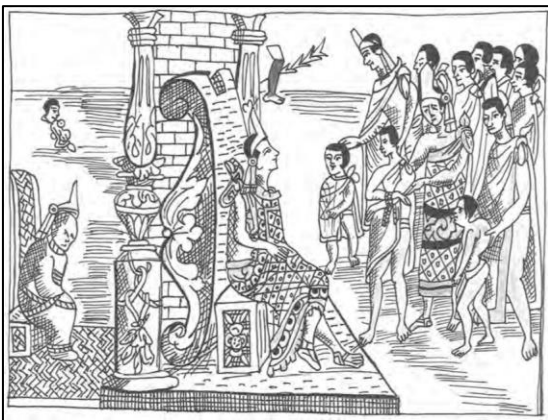




5a



5b

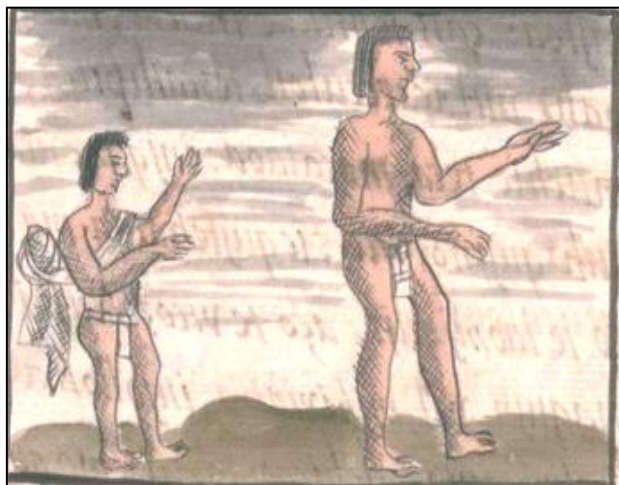


5c



5d

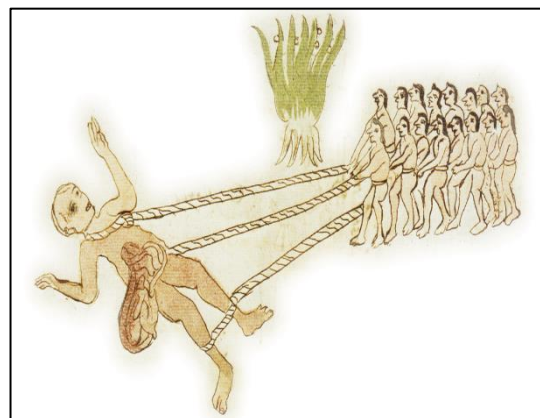
5a. *Cuitlapanton Códice Florentino*, lib. V, f. 344r (Library of Congress, “General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex”, World Digital Library, [https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl\\_10096\\_001/?sp=699](https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_001/?sp=699)) / 5b. “Dos músicos, un acróbata, un jorobado y dos enanos representaban los truhanes que rodeaban con frecuencia el soberano mexica” (Elena Mazzetto, “Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexica” en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, v. 29, n. 1, junio 2021, p. 35) / 5c. “Frente al soberano Tizoc aparecen un enano, un enano jorobado y un esclavo, los cuales serán sacrificados durante las exequias del difunto tlatoani Axayacatl” (*Ibid.*, p. 42) / 5d. “La *ahuiani* o alegre. *Códice Florentino*” (Guilhem Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2004, t. 1, p. 304).



6a



6b



6c

6a. *Quinametli*. *Códice Florentino* lib. V, f. 342v (Library of Congress, “General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex”, World Digital Library, [https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl\\_10096\\_001/?sp=696](https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_001/?sp=696)) / 6b. “el cadáver pestilente de Tlachahuepan” (Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 517) / 6c. “Los toltecas arrastran el pesado cuerpo de un muerto”. *Códice Vaticano A*, f. 8v (Hermann Lejarazu, Manuel A., “Señales y calamidades que anunciaron la destrucción de Tula” en *Arqueología Mexicana*, n. 160, p. 82-83).

## Diccionario

Diccionario Alonso de Molina<sup>881</sup>

*mauhcaaxixa* cagarse de miedo

*mauhcachiquilitzatzí* dar grandes gritos de temor

*mauhcacahua* dejar por temor

*mauhcaicac* asistir o estar en la presencia de los grandes

*mauhcaitta* menospreciar, demandarse y atreverse

*mauhcamicqui* desmayado, amortecido de temor o espanto

*mauhcamiqui* mearse de miedo / amortecerse de miedo

*mauhcamiquiliztli* desmayo, pasmo, amortecido, temor

*mauhcamiquini* pasmado, amortecido

*mauhcanemi* medroso por naturaleza, homiciano, temeroso

*mauhcaquiza* caminar con temor

*mauhcatlacatl* cobarde o medroso

*mauhcatlacayotl* cobardía o falta de ánimo

*mauhcatlatoa* hablar con temor

*mauhcatlatoani* atado o empachoso en hablar

*mauhcatlatoliztli* atamiento tal en hablar

*mauhcatlayecoa* recular de miedo en la batalla

*mauhcatlayecoani* cobarde (en la guerra)

*mauhcatzatzí* gritar de miedo

*mauhcatzatziliztica* gritando así

*mauhcatzatziliztli* grita

*mauhcatzatzini* gritador

*mauhcayollo* medroso por naturaleza

*mauhcayollotl* poquedad de ánimo

*mauhcayotl* temor, miedo

*mauhcazonec* cobarde o temeroso

*mauhcazonequi* mearse de miedo

*mauhcazonequiliztica* cobardemente

*mauhcazonequiliztli* cobardía, miedo

*mauhcazotlahua[c]* desmayarse de temor

*mauhqui* espantadiza cosa

*mauhtia* haber miedo

---

<sup>881</sup> Marc Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2014, p. 178.

Diccionario de Rémi Simeón<sup>882</sup>

*mauhcaaxixa* dejar escapar excrementos por influencia del miedo

*mauhcacaua* esconder algo por temor

*mauhcachiquilitzatzí* gritar de terror

*mauhcaçonec* cobarde, miedoso

*mauhcaçonequi* mearse de miedo, tener miedo extremado

*mauhcaçonequiliztica* cobardemente, con miedo

*mauhcaçonequiliztli* poltronería, flojedad, miedo, temor

*mauhcaçotlahua* desmayarse de miedo

*mauhcaçotlahuac* desmayado, muerto de miedo

*mauhcaicac* mantenerse con miedo, estar de pie delante de alguien que inspira miedo

*mauhcayollo* temeroso, que carece de valor

*mauhcayollotl* falta de valor, timidez de corazón

*mauhcayotl* temor, timidez; terror, espanto, miedo

*mauhcaitta* ver a alguien con temor

*mauhcamicqui* sobrecogido de miedo, de espanto, muerto de miedo

*mauhcamiqui* palidecer, desmayarse de miedo, tener terror extremo

*mauhcamiquiliztli* miedo, pavor extremo

*mauhcamiquini* muerto de miedo, sobrecogido de espanto

*mauhcanemi* vivir con temor

*mauhcaquiça* estar en peligro, estar asustado

*mauhcatlacayotl* cobardía, falta de valor

*mauhcatlacatl* poltrón, cobarde, miedoso

*mauhcatlayecoa* retroceder por miedo, huir del combate

*mauhcatlayecoani* cobarde, miedoso, el que huye

*mauhcatlatoa* hablar con temor, con aprensión

*mauhcatlatoani* persona tímida al hablar

*mauhcatlatoliztli* falta de seguridad, timidez al hablar

*mauhcatzatzí* gritar de miedo, de espanto

*mauhcatzatziliztica* gritar de miedo, con gritos de terror

*mauhcatzatziliztli* grito de terror, de espanto

*mauhcatzatzini* el que grita, que echa gritos de terror

*mauhqui* temeroso, poltrón

*mauhitia* tener miedo, estar asustado

*mauhitia* asustar, espantar a alguien

*mauia* masturbarse

---

<sup>882</sup> Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1992, p. 262-265

*mauiçaquilia* asustar, espantar, aterrorizar  
a alguien

*mauiçauhca* maravillosamente

*mauiçauhçayotl* cosa maravillosa,  
sorprendente

Gran Diccionario Náhuatl<sup>883</sup>

**Alonso de Molina**

*ciyocopini*

*mahui*

*mahuizaquilia*

*mahuiztli*

*mauhçayotl*

*mauhçia*

*neizahuiliztli*

*nemauhtiliztli*

*temamauhtia*

**Bnf**

*mahui*

*mahuizaquilia*

*mauhçayotl*

*mauhçia*

*neizahuiliztli*

*nemauhtiliztli*

*temamauhtia*

**Clavijero**

*Mauhçayotl*

**Cortés y Zedeño**

*Momauhtiliztli*

**Mecayapan**

*Mamahuiliz*

**Paredes**

*nemauhtiliztli*

**Tzinacapan**

*mauhçatl*

*mauhçayotl*

*mohuiliz*

**Wimmer**

*mauhçayotl*

<sup>883</sup> GDN, “miedo”, consultado el 7 de octubre de 2022, <https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCreiterio=miedo&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=espanol&queryLimiteRegistros=50>.

**Conceptos. “Definiciones de miedo y de emociones vinculadas a él” según Jaime Echeverría García.<sup>884</sup>**

<b>Miedo</b>	Estructura de control y ordenamiento social que se ancla y reproduce en los diferentes niveles institucionales y de la interacción social. De esta manera, el miedo es uno de los fundamentos de la cohesión social, pues se haya inserto en lo más profundo del sistema normativo social y moral, en los comportamientos y los modales. La función cultural del miedo nos remite a su significado, pero esta emoción es primeramente corporal.
<b>Susto o espanto</b>	Experiencia súbita de miedo ante algo sorpresivo que puede provocar un desequilibrio del estado térmico del cuerpo y del <i>tonalli</i> . El choque violento del miedo -de naturaleza fría- enfría súbitamente el organismo y provoca su desequilibrio que repercute en la entidad anímica -de naturaleza caliente. O bien, se puede pensar que la frialdad del miedo invade al <i>tonalli</i> y lo hace abandonar el cuerpo, que genera que su enfriamiento de manera estrepitosa.
<b>Horror o grima</b>	Sensación de desagrado y miedo que se experimenta al oír ciertos ruidos de manera súbita; al ver determinados objetos o cuerpos; y al percibir olores pestilentes. Tal desagrado, entonces, está principalmente relacionado con el asco.
<b>Vergüenza</b>	Emoción pedagógica vinculada con el pudor que es utilizada por las figuras de autoridad para transmitir a los más jóvenes las pautas de sociabilidad y del buen comportamiento. De esta manera, su introyección y puesta en práctica son signos de moralidad y de bondad, mientras que el exceso y la ausencia de vergüenza demuestran inmoralidad. Esta emoción es utilizada para censurar los comportamientos transgresores.
<b>Temor reverencial</b>	Miedo particular que configura las relaciones sociales jerárquicas, y que se encuentra atravesado por las ideas de autoridad, respeto y reverencia. Es un claro dispositivo de poder que perpetúa las desigualdades de clase en beneficio de las élites.
<b>Terror sagrado</b>	Miedo intensísimo de carácter sobrenatural que infundían los dioses a través de su fuerza, la cual se concentraba en su mirada y en el rostro en general. El terror sagrado era la causa última de muerte de aquel que mostrara una actitud corporal irreverente frente al dios: verle a los ojos. Es un tipo de miedo reverencial que corresponde a una manipulación sacerdotal de lo divino con fines de control de la población. El terror sagrado igualmente aplicó con la figura del <i>tlatoani</i> .

<sup>884</sup> Jaime Echeverría García, “Los miedos entre los antiguos nahuas”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, 492 p.

## Las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca en el Libro V de la *Historia general* de fray Bernardino de Sahagún

### Traducción náhuatl-español <sup>885</sup>

Capítulo tercero, donde se dice del agüero, de lo que era conocido como augurio cuando en la noche alguno oía como que golpeaban con un objeto metálico, como si rajaran maderos: decían que era el hacha nocturna.<sup>886</sup>

Y era el agüero, se agoraba, se tenía por sabido el augurio llamado hacha nocturna. Se hacía oír cuando la tierra del todo se había echado en sueños, cuando ya nadie hablaba en voz alta.

[Cuando] los sacerdotes iban a hacer penitencia, [cuando] iban a colocar ramas de oyamel [como ofrenda] en sus lugares de penitencia, sobre las montañas, y por dondequiera que iban, se oía, se hacía oír, como si alguno cortara algo, como si cortara madera. Muy lejos se iba a oír, muy amenazador; iba a espantar a la gente, a hacerla desmayar.

Así se decía que el hacha nocturna dizque era él, dizque representaba a Tezcatlipoca, que se burlaba de la gente y la espantaba.

Decían que si quien oía esto había padecido trabajos, si conocía su corazón, si no era asustadizo, si era un mancebo con fortuna, en seguida se le arrojaba, se le presentaba; ya no lo dejaba para poder verlo, para retarlo como hombre. Forcejaba con él; luchaba con él; y lo seguía, lo perseguía, iba tras él haciéndolo correr para alcanzarlo y ver cómo era su aparecido.

Así decían que quien lo alcanzaba, veía que con dificultad podía apaciguarlo. Insistentemente lo perseguía; lo hacía estar por todas partes; en todas partes lo andaba cazando.

Cuando lo había fatigado, en alguna parte del camino lo esperaba; y así lo veía, lo estaba mirando, que era como un hombre con el cuello cortado, con el cuello incompleto, con el cuello dañado, y el pecho abierto, la entraña partida. Y dicen que lo que sonaba era su pecho, como si se juntaran [sus bordes], como si cerrara constantemente su abertura, como si se cerrara constantemente una cosa contra otra, como si castañeteara.

Y aquel a quien se había aparecido, ya fuese un sacerdote, ya un guerrero animoso que hubiese padecido trabajos, tan pronto como lo alcanzaba y contemplaba, le buscaba el corazón. Se lo arrebatava de prisa; se lo asía para arrancarlo; lo apretaba reciamente con la mano; lo cortaba. Y le pedía que le diera algo, que le hiciera una dádiva, que le hiciera alguna merced. Tal vez riqueza, quizá poder para cautivar enemigos, tal vez virilidad; o tal vez pobreza, quizá el palo para labrar la tierra, el mecapal. Y así se decía que era esto todo lo que había merecido, que se había hecho su recompensa.

Y así le hablaba, contestaba [el aparecido]: "Amigo nuestro, colibrí, enemigo, ¿qué me dices?, ¿qué deseas de mí? Déjame. Yo te daré lo que quieras." Y entonces lo nombraba, lo llamaba por su nombre, cualquiera que fuese su nombre, su nombre de noble.

Y el hombre que lo había encontrado le decía: "No te dejes, que yo te he cautivado."

<sup>885</sup> Traducción al español de Alfredo López Austin. Alfredo López Austin, *Augurios y abusiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de

México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, 220 p.

<sup>886</sup> *Ibid.*, p. 28-33.

Y a esto le contestaba: "He aquí una espina; te la doy; déjame ir."

No se aficionaba a ella, no la miraba bien el de esforzado corazón. Sólo lo dejaba si le entregaba tres o cuatro espinas que descubrían, que significaban su destreza en la guerra, que no se esforzaría en vano, que se afamaría cautivando tantos enemigos como espinas había tomado. Con esto se hacía merecedor ahí de lo que daba alegría y consolación sobre la tierra: las flores, el tabaco, la riqueza, el manto, el bezote largo, el colgajo de plumas.

Y se dice, así es el dicho, la plática constante, que el que no le obligaba a hablar y sólo le partía, le rompía el corazón, echaba a huir de él, huía de aquel a quien le había partido el corazón. En alguna parte escondía [el corazón]; lo envolvía perfectamente; lo envolvía bien con papeles de ofrenda; lo envolvía firmemente, y entonces, hacia el alba lo miraba para que le mostrara si había sido bueno y recto. Si veía pluma menuda, blanca y suave, o espinas, una o dos, en seguida descubría que algo bueno era lo que había merecido. Y si no era bueno, veía un carbón o un andrajo. Así descubría que sólo miseria y pobreza había alcanzado.

Y si alguno que no fuese un mancebo con destino favorable, sin base, sin fundamento, un hombre cobarde, no lo agarraba, sólo lo oía detrás, se amortecía, abandonaba aquello estremeciéndose; no podía perseguirlo, se fatigaba, se cansaba, se le amortecían las carnes; iba a echarse al suelo por el camino; ya no podía caminar. Sólo pensaba que tenía el agujero del hacha nocturna, que por algún tiempo lo escarnecería, lo espantaría con la enfermedad, con

la muerte, con que le daría miseria, esclavitud, culpa por haberla encontrado.

**Capítulo décimo primero**, donde se habla del augurio, de lo que se tenía por agujero cuando en la noche veían hombres elevados, gigantes.<sup>887</sup>

También se agoraba de los hombres elevados, cuando en la noche se dejaban ver de la gente. Se dice que son su nahual, su transformación del Dueño de Todo, del dios Tezcatlipoca, que en esta forma se burla de la gente.

Cuando se dejaba ver de alguno, así agoraban: quizá ya morirá en la guerra; quizá ya será llevado. Y quien era esforzado, animoso, de destino endurecido, ya no lo dejaba. Lo cogía, forcejaba con él. Le requería espinas. Con esto buscaba la virilidad, la capacidad de tomar cautivos.

Y se dice que quien era necio, nada agudo, nada cuerdo, en cuanto lo veía sólo lo escupía o le arrojaba excremento. Y por esto [Tezcatlipoca] no le hacía bien alguno; también lo menospreciaba, lo afligía con alguna pobreza; así lo apedreaba, así le enviaba una gran pérdida; o quizá le hacía conocer el palo para labrar la tierra, el mecapal.

Y si aquel al que se le muestra es sólo un cobarde, ningún intento hace contra su miedo. Desmaya, se le amortece el corazón, ya no es dueño de su saliva; su paladar está bien seco; está boquiseco; su boca está pegajosa, ya no está húmeda; ya no se humedece su boca. Sólo se aparta de ahí mansamente. Echa a huir de él. Ya no quiere venir a verlo; corre de miedo. Así anda pensando que por ahí puede ser que arremeta contra él alguno. En la forma que puede llega a su casa; entra corriendo; irrumpe por la puerta; sobre la gente

---

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 50-51.



entra a gatas; sobre la gente va a caer con los brazos abiertos ahí donde se duerme.

**Décimo segundo capítulo**, donde se habla de otra cosa que se tenía por augurio. Su nombre era "envoltorio humano de cenizas".<sup>888</sup>

También era augurio, era augurio de la gente, se tenía por augurio el "envoltorio humano de cenizas". Así se dice: en verdad es su nahual, su transformación, su revelación de Tezcatlipoca.

Cuando era visto, sólo iba rodando por el suelo, iba gimiendo de dolor, iba quejándose constantemente. Quien lo veía agoraba que ya moriría, quizá en la guerra, o quizá sólo moriría en su tierra, o quizá le sucedería algo malo que le vendría encima.

Quien no era de corazón endurecido, no era animoso, sólo un cobarde, si se le aparecía, sólo echaba a huir de él, huía; ahí se asustaba, se espantaba; por esta razón rápidamente moriría, o quizá le sucedería algo malo, etcétera.

Y quien era bien animoso, quien se renombraba atrevido en la guerra, así se preparaba a sí mismo, se ataviaba, se aderezaba; entonces se resolvía en la noche a buscar al nahual. Por todas partes andaba; andaba persiguiéndolo en todos los caminos; andaba de noche; andaba muy de noche buscándolo. Quizá en alguna parte algo se le aparecería y así le pediría su dádiva, su don, espinas.

Y si se le aparecía en esta forma, lo buscaba, arremetía contra él, lo agarraba, forcejaba con él; ya no lo dejaba; lo hacía hablar, le decía: "¿Quién eres tú, bellaco? Háblame; no dejes de hablar, que ya te aprehendí; no te dejaré." Después de largo tiempo que así lo mantenía, le hacía hablar.

Cuando le hablaba, le respondía si ya lo había desconcertado; quizá ya está a punto de amanecer, quizá ya están por amanecer. Le decía: "Déjame, que me dañes ya. Te daré lo que quiera tu corazón."

"¿Qué me darás?", le decía.

"He aquí que te doy una espina."

"No acepto; no la recibo."

"¿Qué haré?" Dos, tres, cuatro le da.

En verdad ya no lo deja. Entonces le da gusto, le da satisfacción, le dice: "Todo te doy: riqueza; serás glorioso en la tierra."

Entonces lo deja, que en verdad encontró lo que buscaba su corazón, por lo que anduvo suspirando, por lo que anduvo afligido, etcétera.

**Décimo tercer capítulo**, donde se habla de otros augurios que en la noche se manifestaban.<sup>889</sup>

Y también se tenía por augurio si aparecía la llamada "espaldilla" "cestillo de mazorcas". En Acolhuacan se llama "la enteramente aplastada". Así era llamada.

Decían que sólo allí en los lugares en que orinaban, en los basureros se aparecía a la gente. Si alguno tenía deseos de orinar y salía solo en la noche, ya hubiera luna, ya estuviera oscuro, entonces se le aparecía. Con esto anunciaba augurio de muerte. A quien se le aparecía le agoraba que moriría o que algo le sucedería. Pero si ninguna de estas cosas [le sucedía], sólo lo atemorizaba.

Y así era vista, semejante a una niña, muy pequeña, niña chiquita, nada madura; sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla, enanilla, nalgoncilla, peluda; tenía vestido de pelo; tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía

---

<sup>888</sup> *Ibid.*, p. 52-55.

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 56-59.

su cabello, su vestido de cabello. Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente.

No la puede asir el que la ve aparecer. Si la sigue, frente a él desaparece; así se burla de él. Otra vez, en otro lugar, acá se aparece; allá la sigue, quiere asirla, se va perdiendo. Sólo así cesa por miedo [la persecución]; cesa [la persecución] por cansancio; se ve defraudado en su intento.

También así el cráneo. También se aparece a la gente en la noche. Así se muestra a quien se aparece, sin que lo advierta. Le salta en la pantorrilla, o quizá [el hombre] lo oye detrás, castañeteando; viene a seguirlo si huye de él; va detrás de él castañeteando; lo sigue. Y si se detiene, si se para, también se pone sobre el suelo castañeteando. Y si se esfuerza por agarrarlo, así se burla de él; lejos de él huye; [el hombre] no puede agarrarlo. También por miedo huye de él, concluye [su intento]. [El cráneo] lo persigue constantemente, con lo que huye a su hogar.

También así el muerto. También se aparecía, ceñido, muy ceñido de la cabeza, con gemidos de dolor. Por alguna parte se aparecía. Gruñía. Sólo ellos, los de esforzado corazón, podían atreverse contra él, tomarlo de prisa; de él se colgaban. Y así se burlaba de ellos: quizá césped, quizá una piedra dura quedaba entre sus manos; en esto se convertía rápidamente.

Así se dice que es el nahual de Tezcatlipoca, con el que se burla, de la gente, etcétera.

## Traducción náhuatl-inglés <sup>890</sup>

**Tercer Capítulo**, en el cual se habla del presagio tomado como portento cuando, de noche, se escuchaba como si alguien disparara flechas de acero contra algo o como si cortaran madera; a esto le llaman el hacha nocturna.<sup>891</sup>

De igual forma hubo un presagio que se tomó y consideró como portentoso; su nombre era el hacha nocturna. Cuando así se hacía escuchar, bien entrada la noche, cuando nadie hablaba en voz alta.

Cuando los sacerdotes iban a hacer penitencia y a extender ramas de abeto sobre sus lugares para hacer penitencia en la cima de las montañas, a dondequiera que se dirigieran, se escuchaba resonar como si alguien cortara y partiera madera. Se escuchaba desde una gran distancia; tanto que asustaba a la gente. Los hacía desmayarse o desvanecerse con miedo. Esta hacha nocturna, así se nos ha contado -se decía que tomaba la forma de Tezcatlipoca, para divertirse y burlarse de la gente.

Se decía que aquél que la mirara, aquél que fuera audaz y sabio, no dado al miedo, de espíritu fuerte, podría entonces lanzarse contra ella. Atraparla y no darse por vencido, para poder verla. Le hablaría como si fuera una persona y, de hecho, aun sosteniéndolo -usando su propio peso- mientras la perseguía. La seguiría por la espalda y la forzaría a seguir adelante, porque de esta manera

podría atraparla y saber qué forma de presagio era. De este modo dijeron, que quien quiera que la atrapara cuando la viera podría acercarse con dificultad, aun así, la perseguía y la haría ir a todos lados; en todas partes se le acercó.

Cuando la fatigaba, en algún lugar del camino la esperaba sin miedo. Y, ahora, al verla, la vio como un hombre sin cabeza -un decapitado, con el cuello cortado en la nuca, y con el pecho y el vientre desgarrado y abierto. De este modo se dice que se pensaba que lo que sonaba era su pecho [partido] cuando sus mitades se juntaban [como] una boca abriendo y cerrando continuamente, haciendo un sonido de succión.

Y de esta [aparición] aquél a quien se le apareciera, ya fuera sacerdote o alguien valiente, o un guerrero osado, al lograr alcanzarla y verla, entonces vería su corazón. Tomándolo; agarrándolo y apretando con fuerza en su puño; lo arrancó. Entonces exigió lo que le daría, concedería o premiaría -quizás riquezas, quizás la captura de cautivos, quizás valor; o pobreza- tal vez la azada o la correa para cargar.<sup>892</sup> Así se decía que todo con lo que se le premió serían sus regalos.

Y si le hablara, dijo: “Oh amigo nuestro, oh colibrí, oh guerrero. ¿Qué es lo que me dices? ¿Qué muerte me tienes preparado? Suéltame, y te daré lo que desees”. Al hacerlo, se dirigía a él, llamándolo por su nombre de hombre – sea cual sea su nombre- y su nombre como hombre noble.

---

<sup>890</sup> Traducción al inglés de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*, traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe / Salt Lake City, School of American Research / University of Utah, 1950-1982, v. 5-6, 195 p. La traducción al español es propia. Agradezco a la Dra. Berenice Alcántara por la revisión. Asimismo reconozco el apoyo de mis colegas Sandra Betán y Jasón Ortega.

<sup>891</sup> *Ibid.*, v. 5-6, p. 157-159.

<sup>892</sup> Dado que, en náhuatl esta línea aparece como “aço victli, aço mecapalli”, debemos entenderlo como *huictli, mecapalli* (“el palo para labrar la tierra, el mecapal”), según consignó Alfredo López Austin; quién también dio una explicación de estos objetos y su significado. *Cfr.* López Austin, *Augurios...*, p. 30-31.

Y el vasallo al que se le apareció le dijo: “No te dejare ir, porque eres mío”.

Entonces le respondió: “He aquí una espina; te la doy. Déjame en paz”.

Al valiente no le gusto esto; no pensó bien de él. Al final lo dejaba ir si le daba tres o cuatro espinas. Esto mostró e hizo evidente que él iba preparado para la guerra, no yendo en vano. Tantos [cautivos] tomaría como espinas le mostró y recibió. Así recibió como recompensa toda la felicidad y el contento terrenal – flores, tabaco, riquezas; capas, colgantes para labios, cintas para la cabeza.

También se dijo, y era la opinión y relato común, que quien no lo hiciera hablar, inmediatamente le desgarraba y arrancaba el corazón. Aquel que le cortó el corazón huiría de él y escaparía. Enterrándolo en alguna parte: lo envolvió minuciosamente y apretado, y después, al amanecer, lo vio, y luego le mostró si [su fortuna era] buena o mal augurio. Si veía una pluma, blanca y suave, o espinas –acaso una o dos- entonces significaría que su recompensa sería buena. Pero si no era buena, vería un pedazo de carbón o un trapo. Lo cual indicaba que su recompensa sería pobreza y miseria.

Y quien no fuera de espíritu fuerte, quien no estuviera bien fundado –de cimientos pobres- el cobarde, no podría tomar [al espectro]. Con sólo escucharlo, y renunciando a la persecución, se fue aterrorizado. No podía perseguirlo; estaba exhausto, molesto; su cuerpo adormecido; sólo quedó colapsado sobre el suelo; no podía caminar más. Así supo que el hacha nocturna era un presagio para él, sólo se divertía y se burlaba de él. Tal vez sería enfermedad o muerte, o miseria,

esclavitud y pecado, [el espectro] le dio lo que se le ocurrió.

**Capítulo decimoprimer**, en el cual se habla del presagio del cual se dibujó un portento cuando, en la noche, vieron a los hombres altísimos: los gigantes.<sup>893</sup>

De esta forma todos atribuyeron como un presagio al hombre altísimo cuando lo vieron como una aparición nocturna. Se dijo: “Pero todo esto es el disfraz, la transformación, del demonio Tezcatlipoca, con lo cual se divierte con los hombres”.

Cuando se hacía visible a alguien, se consideraba como un presagio de que moriría en guerra o sería llevado. Pero aquel que fuera muy audaz, fuerte de corazón o espíritu, no lo dejaría ir. Lo agarró con firmeza con sus manos sosteniéndose de él. Le exigió espinas, buscando valor y la toma de cautivos.

Se decía que quien fuera de mente simple, ni prudente ni decidido, cuando lo viera sólo le escupiría y le aventaría excremento. Pero de nada le beneficiaría; sólo le maldeciría con miseria, afligiéndolo, lastimándolo y le traería desgracia, y visitándolo con el palo para cavar y la correa para cargar.<sup>894</sup>

Y [cuando] aquel que sólo era un cobarde veía una aparición, de ninguna manera se deshacía de sus miedos. De hecho, se desmayó; ya no tenía saliva – su paladar estaba seco; su boca estaba reseca. Su boca inmóvil, sin humedad. Su boca no estaba mojada. Con precaución se retiró, dejando la presencia. Yo no deseaba verlo. Huyó despavorido, con la sensación, el pensamiento de que sería arrebatado. De algún modo llegó a su casa y se

---

<sup>893</sup> *Ibid.*, v. 5-6, p. 175.

<sup>894</sup> *Vid. supra.*

precipitó para entrar, irrumpiendo la puerta, entrando a cuatro patas aventándose con los brazos abiertos sobre los que dormían.

**Capítulo decimosegundo**, en el que se relata sobre otro presagio cuyo nombre era “envoltorio de cenizas”.<sup>895</sup>

Había un presagio, que era un mal augurio para ellos, el “envoltorio de cenizas”. Así se dijo: “Ciertamente, todo esto es el disfraz, la reaparición, la aparición de Tezcatlipoca”.

Cuando era visto, sólo iba rodando, gimiendo y ondulando. El que lo viera sería tomado como un presagio de su muerte, ya fuera en la guerra o de una enfermedad; o que se encontraría algún mal y caería sobre él.

Aquel que no fuera fuerte o de corazón resistente, quien fuera sólo un cobarde, si se le aparecía, sólo huiría y correría de su presencia. Después de haberlo asustado y aterrarlo, le haría saber que pronto moriría o algo malo se apoderaría de él, etc.

Pero quien fuera vigoroso de corazón, quien fuera reconocido como intrépido en la guerra, entonces preparado, ataviado y adornado. Entonces tomó consuelo consigo mismo: en noche cazaría al mago que anda por todos lados. Fue a buscarlo -en todos los caminos dónde moraba de noche. Fue buscándolo, con la esperanza de que se le apareciera en algún lado; para poder exigirle su recompensa, su regalo -espinas.

Y si se le apareciera frente a él, lo buscaría y tomaría; lo tomaría firmemente entre sus manos, y sin soltarlo. No dejó que se fuera; lo torturo. Le dijo: “¿Quién eres, oh canalla?” ¡Háblame! ¡No te

quedes callado! Porque te he tomado, y no te dejaré ir”. Persistió por mucho tiempo torturándolo.

Cuando le habló y le respondió, si ahora lo molestó, cuando, tal vez estaba a punto de amanecer y la mañana romperse, le dijo: “¡Suéltame ahora! ¡Me Lastimas! Lo que tu corazón desea, yo te lo daré. ¿Qué te daré?”. Dijo: “Toma, te doy una espina”.

“¡No lo quiero; no lo tomare!”.

“¿Qué debo hacer?”. Le ofreció dos, tres, cuatro [espinas].

En verdad, ni por ellas lo soltó. Después, cuando le dio gratificó y satisfizo, dijo: “Te doy toda prosperidad. Serás honrado en la tierra”. Luego lo soltó, porque vio en verdad lo que corazón buscaba – aquello por lo que vivió suspirando y en descontento, etc.

**Capítulo decimotercero**, en el cual se cuentan el resto de los presagios que se mostraban de noche.<sup>896</sup>

De igual modo, consideraban como presagio [lo que] apareció ante ellos conocido como “hombros jorobados” o “pequeña canasta de maíz”. En Acolhuacan, era llamado “pequeño aplastado”. Esos eran sus nombres.

Decían que aparecían ante los hombres sólo en las letrinas, los montones de estiércol. Si alguien deseaba orinar, e iba completamente solo de noche, cuando, tal vez, la luna brillaba o estaba oscuro, entonces se le aparecían. Todo esto le revelaba un presagio de muerte. Aquel a quien se le apareció lo tomó como un presagio de que podría morir, o algo le sucedería. Pero si no sucedió, sólo lo aterrorizó.

---

<sup>895</sup> *Ibid.*, v. 5-6, p. 177-178.

<sup>896</sup> *Ibid.*, v. 5-6, p. 179-180.

Y así se veía – como una niña pequeña, en efecto, bastante pequeña, no muy grande – tan pequeña como una sandalia, una olla pequeña; un enano rechoncho, aplastado como estiércol. Tenía cabello, mucho cabello, [ondulante] como un vestido, una capa de cabello colgando. Caía hasta la cadera – su capa de cabello. Y conforme caminaba, iba arrastrándose por la superficie del suelo, bamboleándose.

Aquel a quien se le apareciera no podía atraparla. Si, ahora, la perseguía, ella desaparecería ante él; sólo para burlarse. Más alejado, aparecía. La persiguió, intentó atraparla; ella se desapareció. Así que la dejó en paz, con miedo; ella lo cansó, se fue defraudado.

De este modo, la cabeza decapitada también se aparecería de noche. A quien se le apareciera, a menudo anunciaría su presencia al lanzarse sobre la pantorrilla del hombre. O se escucharía detrás, acercándose traqueteando.

Así huyó de su presencia; detrás de él iba traqueteando persiguiéndolo. Si se detenía, si se detuviera de golpe, la cabeza también se detendría traqueteando. Y si tomaba el valor de tomarlo rápidamente, sólo se burlaría de él por intentarlo. Alto se elevaba cuando brincaba; no pudo atraparla. Por lo tanto, del mismo modo, lo dejó en paz con su miedo; huyó de su presencia, usando todas sus fuerzas para correr despavorido a su casa.

También los muertos se les aparecían a personas. Estaban usando vendajes [funerales], con envolturas de cabeza y gemían. Si, en algún lado, uno aparecía, éste le gemiría. Sólo el valiente podría aventurarse para poder agarrarlo y sostenerlo. Pero este sólo se divertía con ellos: dejando quizás un puño de pasto o un pedazo de tierra dura en sus manos. Así de rápido se transformaban. Así decían que todo esto era un

disfraz de Tezcatlipoca con que se burlaba de los hombres. Etc.

## Transcripción del español <sup>897</sup>

**CAPÍTULO III**, *del agüero que tomaban cuando oían de noche algunos golpes, como de quien está cortando madera*<sup>898</sup>

Cuando alguno de noche oía golpes como de quien corta leña de noche, tomaba mal agüero. A éste llamaban *yohualteputli*. Quiere decir “hacha nocturna”.

Por la mayor parte este sonido se oía al primer sueño de la noche, cuando todos duermen profundamente y ningún ruido de gente suena. Oían este sonido los que de noche iban a ofrecer cañas y ramos de pino, los cuales eran ministros del templo, que se llamaban *tlamacazque*. Estos tenían por costumbre de hacer este ejercicio o penitencia de noche, que es lo profundo de la noche. Iban a hacer estas ofrendas a las costumbres [cumbres] de los montes comarcanos, y cuando oían golpes como de quien hiende madero con hacha, lo cual de noche suena lexos, espantábanse de aquellos golpes y tomaban mal agüero. Decían que estos golpes eran ilusión de Tezcatlipoca, con que espantaba de noche y burlaba a los que andan de noche.

Y cuando esto oía algún hombre animoso y esforzado y exercitado en la guerra, no huía, mas antes seguía el sonido de los golpes hasta ver qué cosa era. Y cuando vía algún bulto de persona corría a todo correr tras él, hasta asirle y ver qué cosa era. Dícese que el que asía a esta fantasma, con dificultad podía aferrar con ella; así corrían gran rato andando a la zacapella, de acá parallá. Cuando ya se fingía cansaba [*sic*] la fantasma, esperaba al que la seguía. Entonce parecía al que la seguía que era un hombre sin cabeza; tenía cortado

el pescuezo como un tronco, y el pecho tenía abierto, y tenía cada parte como una portecilla que se abrían y se cerraban, juntándose en el medio, y al cerrar decían que hacían aquellos golpes que se oían lexos. Y aquel a quien había aparecido esta fantasma, ora fuese algún soldado valiente o algún sátrapa del templo animoso, en asiéndola y conociéndola por la abertura del pecho víala el corazón y asía dél, como que se le arrencaba tirando. Estando en esto, demandaba a la fantasma que le hiciese alguna merced, o le pedía alguna riqueza, o le pedía esfuerzo o valentía para captivar en la guerra a mucho, y a algunos dábanlos esto que pedían, y a otros no les daba lo que pedían, sino el contrario, que era pobreza y miseria y malaventura. Y así decían que en su mano estaba el Tezcatlipuca dar cualquiera cosa que quisiese, adversa o próspera. Y la fantasma, respondiendo a la demanda, decía desta manera: “Gentil hombre, valiente hombre, amigo mío, fulano, déxame. ¿Qué me quieres? Que yo te daré lo que quisieres.” Y la persona a quien la fantasma le había aparecido, decíala: “No te dexaré, que ya te he cazado.” Y la fantasma dábale una punta o espina de maguey, diciéndole: “Cataquí esta espina. Déxame.” Y el que tenía a la fantasma asida por el corazón, si era valiente y esforzado, no se contentaba con una espina, y hasta que le daba tres o cuatro espinas no la dexaba.

Estas espinas eran señal que sería próspero en la guerra y tomaría tantos captivos cuantas espinas recibió, y que sería próspero y reverenciado en este mundo, con riquezas y honras y insignes de valiente hombre. También se decía que el que la

---

<sup>897</sup> Transcripción paleográfica de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura

y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2000, v. 1.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 289-290.

asía del corazón a la fantasma y se le arrancaba de presto sin decirle nada, echaba a huir con el corazón y le escondía y le guardaba con gran diligencia, envolviéndole y atándole fuertemente con algunos paños. Y después, a la mañana, desenvolvíale y miraba qué era aquello que había arrancado, y si vía alguna cosa buena en el paño, como es pluma floxa como algodón o algunas espinas de maguey, como una o dos, tenía señal que le había de venir buenaventura y prosperidad. Y si por ventura hallaba en el paño carbones o algún andraxe o pedazo de manta roto y sucio, en esto conocía que la había de venir malaventura y miseria. Y si aquel que oía estos golpes nocturnos era algún hombre de poco ánimo y cobarde, ni la perseguía ni iba tras ella, sino temblaba de temor y cortábase de miedo. Echábase a gatas, porque ni podía correr ni andar. No pensaba otra cosa más de que alguna desgracia le había de venir por razón del mal agüero que había oído. Comenzaba luego a temer que le había de venir enfermedad o muerte o alguna desventura de pobreza y trabajos por razón de aquel mal agüero.

**CAPÍTULO XI**, *que trata del agüero que tomaban cuando de noche vían estantiguas*<sup>899</sup>

Cuando de noche alguno vía alguna estantigua, con saber que eran ilusiones de Tezcatlipuca, pero también tomaban mal agüero en pensar que aquello significaba que el que lo vía había de ser muerto en la guerra o captivo. Y cuando acontecía que algún soldado valiente y esforzado vía estas visiones, no temía, sino asía fuertemente de la estantigua y demandábala que le diese espinas de maguey, que son señal de fortaleza y valentía, y que había de captivar en la guerra

tantos captivos cuantas espinas le diese. Y cuando acontecía que algún hombre simple y de poco saber vía las tales visiones, luego las escupía o apedreaba con alguna suciedad. A este tal ningún bien le venía, mas antes le venía alguna desdicha o infortunio. Y si algún medroso y pusilánimo vía estas estantiguas, luego se cortaba, luego se le quitaban las fuerzas, y luego se le secaba la boca, que no podía hablar. Y poco a poco se apartaba de la estantigua para asconderse donde no la viese. Y cuando iba por el camino, pensaba que iba tras él la estantigua para tomarle. Y en llegando a su casa abría de presto la puerta y entraba de presto, y cerraba la puerta de su casa y pasaba a gatas por encima de los que estaban dormiendo, todo espantado y espavorido.

**CAPÍTULO XII**, *que trata de unas fantasmas que aparecen de noche, que llaman tlaacexquimilli*<sup>900</sup>

Cuando de noche vía alguno unas fantasmas que ni tienen pies ni cabeza, las cuales andan rodando por el suelo y dando gemidos como enfermo, las cuales sabían que eran ilusiones de Tezcatlipuca, no obstante esto, cuando las vían, y los que las vían tomaban mal agüero, concibían en su pecho opinión o certidumbre que habían de morir en la guerra, o en breve de su enfermedad, o que algún infortunio les había de venir en breve. Y cuando estas fantasmas se aparecían a alguna gente baxa y medrosa, arrancaban a huir y perdían el espíritu de tal manera de aquel miedo, que morían en breve o les acontecía algún desastre.

Y si estas fantasmas aparecían a algún hombre valiente y osado, como son soldados viejos, luego se apercibía y disponía, porque siempre andaban con sobresalto de noche,

---

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 294-295.

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 295-296.



entendiendo que habían de topar alguna cosa y aun las andaban a buscar por todos los caminos y calles, deseando de ver alguna cosa para alcanzar della alguna ventura o alguna buena fortuna, o algunas espinas de maguey, que son señal desto; y si acaso le aparecía alguna destas fantasmas que andaban a buscar, luego arremetía y se asía con ella fuertemente, y decíala: “¿Quién eres tú? Háblame. Mira que no dexas de hablar, que ya te tengo asida, y no te tengo de dexar.” Esto repetía muchas veces andando el uno con el otro a la zacapella. Y después de haber mucho peleando, ya cerca de la mañana, hablaba la fantasma y decía: “Déxame, que me fatigas. Dime lo que quieres, y dártelo he.” Luego respondía el soldado y decía: “¿Qué me has de dar?” Respondía la fantasma: “Cataquí una espina.” Respondía el soldado: “No la quiero. ¿Para qué es una espina sola? No vale nada.” Y aunque le daba dos o tres o cuatro espinas no la quería soltar, hasta que le diese tantas cuantas él quería. Y cuando ya le daba las que él quería, hablaba la fantasma diciendo: “Doite toda la riqueza que deseas para que seas próspero en el mundo.” Entonce el soldado dexaba a la fantasma, porque ya había alcanzado lo que buscaba y deseaba.

### **CAPÍTULO XIII**, *en que se trata de otras fantasmas que aparecían de noche*<sup>901</sup>

Había otra manera de fantasma que de noche aparecía, ordinariamente en los lugares donde iban a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana, que la llamaban *cuitlapanton*, o por otro nombre

*centlapachton*, cuando esta tal fantasma aparecía, luego tomaban agüero que habían de morir en breve, o que le había de acontecer algún infortunio. Esta fantasma aparecía como una mujer pequeña, enana, y que tenía los cabellos largos hasta la cinta, y su andar era como una anadeando.

Cualquiera que vía esta fantasma cobraba gran temor, y el que la vía, si la quería asir, no podía, porque luego desaparecía y tornaba a aparecer en otra parte, luego allí junto, y si otra vez probaba a tomarla escabullíase, y todas las veces que probaba se quedaba burlando y ansí dexaba de porfiar.

Otra manera de fantasma aparecía de noche, y era como una calaverna de muerto. Aparecía de noche, de repente, a alguno o a algunos. Luego le saltaba sobre la pantorilla o detrás dél iba haciendo un ruido como calaverna que iba saltando. El que oía este ruido echaba luego a huir de miedo. Y si por ventura se paraba aquel tras quien iba golpeando, también se paraba la calaverna. Y si allí la iba a tomar, otra vez hacía lo mismo, hasta tanto que ya el que iba tras ella se cansaba, y de cansado y de miedo la dexaba y huía para su casa.

Otra manera de fantasma aparecía de noche, que era como un defuncto que estaba amortajado, y estaba quejando y gemiendo. A los que aparecía esta fantasma, si eran valientes y esforzados, arremetían para asir della, y lo que tomaban era un césped o terrón. Todas estas ilusiones atribuían a Tezcatlipuca.

---

<sup>901</sup> *Ibid.*, p. 296.

## Bibliografía

- Alatorre Reyes, Daniel, “El rito para acceder al rango de *tecuhtli* entre los tlaxcaltecas” en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 62, 2020, p. 114-129.
- Alcántara Rojas, Berenice, “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del ‘otro’ en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún” en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 113-166.
- Andalón González, Mónica Guadalupe, “El títicl en la cultura náhuatl del Posclásico” en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, n. 67, septiembre-diciembre, 2016, p. 181-202.
- Antón Hurtado, Fina, “Antropología del miedo” en *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, v. 3, n. 2, 2015, p. 262-275.
- Ávila-Fuenmayor, Francisco, “El concepto de poder en Michel Foucault” en *Telos*, v. 8, n. 2, mayo-agosto, 2006, p. 215-234.
- Ayala Calderón, Javier, *Fantasmas de la Nueva España. Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2019, 418 p.
- Barriga Cuevas, Alejandro Díaz, “La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI” en Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán (coords.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 23-62.
- \_\_\_\_\_, “Ritos de paso de la niñez durante la veintena de *Izcalli*” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 46, julio-diciembre 2013, p. 199-22.
- \_\_\_\_\_, “Espacios y actividades cotidianas de la infancia nahua prehispánica” en *Memoria Académica. Cuadernos de Etnohistoria*, v. 30, n. 1, 2022, p. 67-86.

- Battcock, Clementina, *Las mujeres en el México antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*, Nuevo León, Fondo Editorial de Nuevo León, 2021, 94 p.
- Becerra-García, Andrea Milena *et al.*, “Ansiedad y miedo: su valor adaptativo y maladaptaciones” en *Revista Latinoamericana de Psicología*, v. 39, n. 1, 2007, p. 75-81.
- Bjerg, María, “Una genealogía de la historia de las emociones” en *Quinto Sol. Revista de Historia*, v. 23, n. 1, enero-abril, 2019, p. 1-20.
- Boddice, Rob, “The History of Emotions: Past, Present, Future” en *Revista de Estudios Sociales*, n. 62, 2017, p. 10-15.
- Bolaños Florido, Leidy Paola, “El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX” en *Revista de Estudios Sociales*, n. 55, 2016, p. 178-191.
- Bourke, Joanna, *Fear. A Cultural History*, Shoemaker Hoard, Estados Unidos, 2016, 500 p.
- Brotherston, Gordon, “Las cuatro vidas de Tepoztecatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 25, 1995, p. 185-205.
- Burke, Peter, *Formas de historia cultural*, traducción de Belén Urrutia, Madrid, Alianza Editorial, 2000, 307 p.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es la historia cultural?*, traducción de Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, 2006, 169 p.
- Bustamante García, Jesús, *Fray bernardino de sahadun. Una revision critica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, 516 p.
- Cabada Izquierdo, Juan José, “Tlazolteotl: una divinidad del panteón azteca” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 22, 1992, p. 123-138.
- Carrasco, Pedro, “La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas. Antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 165-184.
- \_\_\_\_\_, “La sociedad mexicana antes de la Conquista” en Daniel Cosío Villegas (ed.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1994, v. 1, p. 165-288.
- Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 139 p.
- \_\_\_\_\_, “¿Religión o religiones mesoamericanas?” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 56, julio-diciembre, 2018, p. 163-183.

- Castaldo, Miriam, “Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno” en *Dimensión Antropológica*, v. 32, año 11, septiembre-diciembre, 2004, p. 29-66.
- Castellaro, Mariano Andrés, “Definiciones teóricas y áreas de investigación propuestas desde el constructivismo, en publicaciones latinoamericanas de psicología y educación presentes en la Base de Datos REDALYC” en *LIBERABIT. Revista Peruana de Psicología*, v. 18, n. 2, 2012, p. 131-146.
- Castillo Farreras, Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, 196 p.
- Chávez Balderas, Ximena, “Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan: estudio tafonómico” en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 315-341.
- Compendio Enciclopédico Náhuatl, “Gran Diccionario Náhuatl”, Universidad Nacional Autónoma de México, <https://gdn.iib.unam.mx/>.
- Cubero Pérez, Rosario, “Elementos básicos para un constructivismo social” en *Avances en Psicología Latinoamericana*, v. 23, 2005, p. 43-61.
- Delumeau, Jean *et al.*, *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región, 2002, 246 p.
- \_\_\_\_\_, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, traducción de Mauro Armiño, Barcelona, Taurus, 2019, 614 p.
- Dijk, Teun A. van, *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, Ariel, 2003, 187 p.
- \_\_\_\_\_, *Discurso y poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso*, traducción de Alcira Bixio, Barcelona, Gedisa, 2009, 413 p.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1995, 2 v.
- Echeverría García, Jaime, “El miedo al otro entre los nahuas prehispánicos” en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septien (edits.), *Una Historia de los usos del*

miedo, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos / Universidad Iberoamericana, 2009, p. 37-54.

\_\_\_\_\_, “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, 388 p.

\_\_\_\_\_ y Miriam López Hernández, “El miedo a los fenómenos naturales entre los nahuas”, conferencia presentada en la XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Puebla de Zaragoza, Puebla, 12 al 16 de junio de 2010.

\_\_\_\_\_, *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 2012, 206 p.

\_\_\_\_\_, “Los miedos entre los antiguos nahuas”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, 492 p.

\_\_\_\_\_ y Miriam López Hernández, “La expresión corporal del miedo entre los antiguos nahuas” en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, v. 47, n. 1, 2013, p. 143-166.

\_\_\_\_\_, “Tonalli, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo XVI” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 48, julio-diciembre, 2014, p. 177-212.

\_\_\_\_\_, “La construcción del cuerpo del “otro”: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas” en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, México, v. 24, n. 70, septiembre-diciembre, 2017, p. 139-170.

\_\_\_\_\_, “De monstruos y fenómenos naturales. Historia cíclica, presagios y destrucción de imperios en el Altiplano Central durante el Posclásico” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. 39, n. 153, 2018, p. 293-343.

Escalante Gonzalbo, Pablo, *Educación e ideología en el México antiguo. Fragmentos para la reconstrucción de una historia*, México, Secretaría de Educación Pública / El Caballito / Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1985, 160 p.

\_\_\_\_\_, “Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 16, n. 61, 1990, p. 29-46.

\_\_\_\_\_, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores” en *Nueva Antropología*, v. 11, n. 38, 1990, p. 147-162.

- \_\_\_\_\_, “El trazo, el cuerpo y el gesto: los códices mesoamericanos y su transformación en el Valle de México en el siglo XVI”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, 678 p.
- \_\_\_\_\_, “La casa, el cuerpo y las emociones” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2004, t. 1, p. 231-260.
- \_\_\_\_\_, “La ciudad, la gente y las costumbres” en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / Fondo de cultura Económica, 2004, p. 119-230.
- Escotto Córdova, Alejandro, “Lev Vigotsky (2004), *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*, trad. Judith Viaplana, Madrid, Akal” en *Signos Lingüísticos*, v. 2, n. 4, julio-diciembre, 2006, p. 179-193.
- Favrot Peterson, Jeannette y Kevin Terraciano (coords.), *The Florentine Codex. An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2019, 241 p.
- Febvre, Lucien, “Sensibility and history: how to reconstitute the emotional life of the past” en Peter Burke (ed.), *A New Kind of History*, Nueva York, Harper&Row, 1973, 275 p.
- Flores Martos, Juan Antonio, “Emociones y salud intercultural. De Aguirre Beltrán a las etnografías contemporáneas en Mesoamérica” en *Boletín Americanista*, n. 74, 2017, p. 53-67.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, traducción de Ulises Guinazú, México, Siglo XXI, 1977-1987, 3 v.
- \_\_\_\_\_, *Estrategias de poder*, traducción de Fernando Alvarez Uria y Julia Varela, Barcelona / México, Paidós, 1999, 408 p.
- \_\_\_\_\_, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, traducción de Miguel Morey, Madrid, Alianza, 2001, 175 p.
- \_\_\_\_\_, *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2005, 76 p.
- Galaviz Sánchez, Carlos Roberto, “*In cuitlapilli, in atlapalli* ‘La cola, el ala’. La representación de los *macehualtin* en los discursos nahuas de poder”, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2022, 228 p.

- Gantús, Fausta, Gabriela Rodríguez Rial y Alicia Salmerón (coords.), *El miedo: la más política de las pasiones. Argentina y México, siglos XVIII-XX*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / Universidad Autónoma de Zacatecas, 2021, 210 p.
- Gaos, José, "Notas sobre la historiografía" en *Historia Mexicana*, v. 9, n. 4, abril-junio, 1960, p. 481-508.
- García Icazbalceta, Joaquín, "Historia de los Mexicanos por sus pinturas" en *Anales del Museo Nacional de México*, n. 2, t. 2, 1882, p. 85-106.
- García Quintana, Josefina, "El huehuetlatolli -antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 61-71.
- \_\_\_\_\_, "Los huehuetlahtolli en el Códice florentino" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, 2000, p. 123- 148.
- García Quintana, María José, "Historia de una Historia. Las ediciones de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 29, 1999, p. 163-188.
- \_\_\_\_\_, "La traducción del Sahagún del Libro V del Códice Florentino" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 35, 2004, p. 226-249.
- Garrido Otoya, Margarita, "Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina" en *Historia Crítica*, n. 78, 2020, p. 9-23.
- Garza, Mercedes de la, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1978, 141 p.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, traducción de Leonor Guinsberg, Buenos Aires / Madrid, Amorrortu, 2006, 172 p.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Anne Staples y Valentina Torres Septien (edits.), *Una Historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos / Universidad Iberoamericana, 2009, 327 p.
- González Torres, Yólotl, "Algunos aspectos de la problemática del estudio de la religión en Mesoamérica" en *XIII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, p. 221-226.
- \_\_\_\_\_, "Taxonomía religiosa mesoamericana" en Barbro Dahlgren de Jordán (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México,

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 45-57.

\_\_\_\_\_, “El sacrificio humano entre los mexicas” en *Arqueología Mexicana*, n. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 40-43.

\_\_\_\_\_, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 331 p.

\_\_\_\_\_, “La adivinación por medio del maíz” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 48, julio-diciembre, 2014, p. 123-233.

González Tristán, Juan Bosco, “Tezcatlipoca, ¿Lucifer descarado?” en *Delaware Review of Latin American Studies*, v. 17, n. 1, octubre 2016, <https://udspace.udel.edu/bitstream/handle/19716/19824/Vol171GonzalezTristan.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Graña Behrens, Daniel, “El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 40, 2009, p. 155-174.

Graulich, Michel, *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor amerikanistiek, 1988, 298 p.

\_\_\_\_\_, “Tlahuicole. Un héroe tlaxcalteca controvertido” en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 89-100.

\_\_\_\_\_, “El sacrificio humano en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, n. 63, septiembre-octubre, 2003, p. 16-21.

\_\_\_\_\_, *El sacrificio humano entre los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 477 p.

Grave Tirado, Luis Alfonso, *Ideología y poder en el México prehispánico. De los mayas a los mayos de Sinaloa*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, 269 p.

Hernández Aparicio, Pablo, “La muerte de los nobles y su relación con la diferenciación social entre los mexicas” en *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte*, n. 4, año 3, enero-junio, 2014, p. 1-9.



- \_\_\_\_\_, “El *cihuacóatl*. Su papel y simbolismo en la política mexicana”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2017, 130 p.
- Heyden, Doris, “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 19, 1989, p. 83-93.
- \_\_\_\_\_, “La muerte del *tlahtoani*. Costumbres funerarias en el México antiguo” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 27, 1997, p. 89-110.
- Hinz, Eike, “Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. Información de procedencia mexicana, siglo XVI” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, 1980, p. 203-224.
- Horcasitas, Fernando, *Nahuatl práctico. Lecciones y ejercicios para el principiante*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, 98 p.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 2 t.
- Jaén Esquivel, María Teresa y Silvia Murillo Rodríguez, “Las enfermedades en la cosmovisión prehispánica” en *Estudios de Antropología Biológica*, v. 12, n. 2, 2005, p. 871-896.
- Jara Fuente, José Antonio (coord.), *Las emociones en la Historia. Una propuesta de divulgación*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2020, 180 p.
- Jiménez-Balam, Deira, Teresita Castillo-León y Lilia Calvalcante, “Las emociones entre los mayas. Significados y normas culturales de expresión-supresión” en *Península*, v. 15, n. 1, enero-junio, 2020, p. 41-65.
- Johansson K., Patrick, “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, 2000, p. 149-184.
- \_\_\_\_\_, “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 34, 2003, p. 167-204.
- \_\_\_\_\_, “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 43, enero-junio, 2012, p. 47-93.
- Le Breton, David, “Por una antropología de las emociones” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, v. 4, n. 10, diciembre-marzo, 2012, p. 67-78.

- Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, traducción de Plácido de Prada, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1999, 257 p.
- Ledesma Ibarra, Carlos Alfonso y Raymundo César Martínez García, *Águilas y jaguares. Testimonios de la formación educativa de los antiguos nahuas*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2017, 208 p.
- Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1985, 449 p.
- León Portilla, Miguel, “La historia del Tohueno: Narración erótica náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 1, 1959, p. 95-112.
- \_\_\_\_\_, *Religión de los nicaraos: análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 116 p.
- \_\_\_\_\_, “Significados del corazón en el México prehispánico” en *Archivos de Cardiología de México*, v. 74, 2004, p. 99-103.
- \_\_\_\_\_, *Humanistas de Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, / El Colegio Nacional / Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, 405 p.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, 526 p.
- Lima Malvido, María de la Luz, *El control social en el México prehispánico y colonial*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2015, 190 p.
- López Austin, Alfredo, *La Constitución real de México-Tenochtitlan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1961, 168 p.
- \_\_\_\_\_, “El hacha nocturna” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 4, 1963, p. 179-185.
- \_\_\_\_\_, “Términos del *nahuallatolli*” en *Historia Mexicana*, v. 17, n. 1, julio-septiembre, 1967, p. 1-36.
- \_\_\_\_\_, *Augurios y abusiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, 220 p.
- \_\_\_\_\_, “Conjuros médicos nahuas” en *Revista de la Universidad de México*, v. 24, n. 11, 1970, p. 1-16.

- \_\_\_\_\_, “El fundamento mágico religioso del poder” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 197-240.
- \_\_\_\_\_, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, 2 v.
- \_\_\_\_\_, “Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicana” en *Anales de Antropología*, v. 20, n. 2, 1983, p. 75-87.
- \_\_\_\_\_, “El texto sahuaguntino sobre los mexicas” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 22, n. 1, 1985, p. 287-335.
- \_\_\_\_\_, *La educación de los antiguos nahuas*, México, Secretaría de Educación Pública / El Caballito, 1985, 2 v.
- \_\_\_\_\_, “Cuerpos y rostros” en *Anales de Antropología*, v. 28, n. 1, 1991, p. 317-335.
- \_\_\_\_\_, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, 225 p.
- \_\_\_\_\_, “Tres recetas para un aprendiz de mago” en *Ojarasca*, n. 19, 1993, p. 19-39.
- \_\_\_\_\_, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 261 p.
- \_\_\_\_\_, “La cosmovisión mesoamericana” en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 471-507.
- \_\_\_\_\_, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 514 p.
- \_\_\_\_\_, “Los rostros de los dioses mesoamericanos” en *Arqueología Mexicana*, n. 20, julio-agosto, 1996, p. 6-19.
- \_\_\_\_\_, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, 120 p.
- \_\_\_\_\_, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*

de México, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 47-65.

\_\_\_\_\_, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. extraordinario, 2003, p. 143-160.

\_\_\_\_\_, “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, n. 69, septiembre-octubre, 2004, p. 20-29.

\_\_\_\_\_, “La muerte en el mundo náhuatl” en Ruy Pérez Tamayo (coord.), *La muerte*, México, El Colegio Nacional, 2004, p. 63-90.

\_\_\_\_\_, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el posclásico Tardío” en Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, p. 31-72.

\_\_\_\_\_, “El dios en el cuerpo” en *Dimensión Antropológica*, v. 46, año 16, mayo-agosto, 2009, p. 7-45.

\_\_\_\_\_ y Leonardo López Luján, *Monte sagrado- Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009, 628 p.

\_\_\_\_\_, *Una vieja historia de la mierda*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, 123 p.

\_\_\_\_\_, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 42, 2011, p. 353-400.

\_\_\_\_\_ y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de cultura Económica, 2014, 322 p.

\_\_\_\_\_, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, 209 p.

\_\_\_\_\_, “Rasgos de la tradición religiosa mesoamericana” en Félix Báez-Jorge e Isabel Lagarriga Attias (coords.), *Los rumbos del pensamiento. Homenaje a Yólotl González Torres*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 25-50.

\_\_\_\_\_, “Sobre el concepto de cosmovisión” en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y*

*etnografías*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historias de las Américas / Fondo de Cultura Económica / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, p. 17-51.

\_\_\_\_\_, “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 52, julio-diciembre, 2016, p. 247-278.

\_\_\_\_\_, *Juegos de tiempos*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2018, 256 p.

\_\_\_\_\_, “Las señales. La palabra *tetzáhuatl* y su significado cosmológico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 57, enero-junio, 2019, p. 13-29.

López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García, "Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos" en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011, p. 119-146.

\_\_\_\_\_, “*Ahuianime*: las seductoras del mundo nahua prehispánico” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 42, n. 2, 2012, p. 401-423.

\_\_\_\_\_, “El miedo a la mujer en la cultura azteca” en Rocío Enríquez Rosas y Oliva López Sánchez (coords.), *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, Jalisco / México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Iztacala, 2014, p. 349- 370.

\_\_\_\_\_, “Erotismo y belleza en la antigua cultura náhuatl: aproximaciones a su estudio” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 46, 2016, p. 117-139.

Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, 432 p.

López Meraz, Oscar Fernando, “Fray Bernardino de Sahagún. El occidente medieval y el discurso sobre el otro”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, 246 p.

Macleod, Morna y Natalia De Marinis (coords.), *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*, México / Bogotá, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2019, 236 p.

- Mancisidor Ortega, Montserrat, “La representación de la *ahuiani* como "mala mujer" a la luz de los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI”, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2022, 185 p.
- Martínez González, Roberto, “El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica” en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, v. 13, n. 38, septiembre-diciembre, 2006, p. 177-199.
- \_\_\_\_\_, “Sobre el origen y significado del término *nahualli*” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 37, 2006, p. 95-106.
- \_\_\_\_\_, *El Nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 648 p.
- Márquez Lorenzo, Emmanuel, “La moneda de cobre en las sociedades mesoamericanas” en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 66, 2021, p. 96-111.
- Mazzetto, Elena, “Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 51, 2021, p. 59-82.
- \_\_\_\_\_, “Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana” en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, v. 29, n. 1, 2021, p. 27-53.
- Medina Brener, Larisa, “Comunidades emocionales: hacia la apertura de la historia de las emociones” en *Historia y Grafía*, n. 45, julio-diciembre, 2015, p. 203-213.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua librería, portal de agustinos, 1870, 2 t, 790 p.
- Montes de Oca Vega, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013, 668 p.
- Moscoso, Javier, “La historia de las emociones, ¿de qué es historia?” en *Vínculos de Historia*, n. 4, 2015, p. 15-27.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, traducción de Federico Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 360 p.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1892, 278 p.

- Navarrete, Federico, “La sociedad indígena en la obra de Sahagún” en Miguel León-Portilla, *Bernardino de Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 97-116.
- Nicholson, Henry B., “Los Principales Dioses Mesoamericanos” en *Esplendor del México Antiguo*, México, Del Valle de México, 1988, t. 1, p. 161-178.
- Núñez Enríquez, Luis Fernando, “Para que los muertos lleguen a su destino. Rituales funerarios posclásicos en el centro de México”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, 166 p.
- Olivier, Guilhem y Luz María Guerrero Rodríguez, “Tepeyóllotl, "corazón de la montaña" "señor del eco": el dios jaguar de los antiguos mexicanos” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 28, 1998, p. 99-141.
- \_\_\_\_\_, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2004, t. 1, p. 301-340.
- \_\_\_\_\_, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p.
- \_\_\_\_\_, “El jaguar es la cosmovisión mesoamericana” en *Antropología Mexicana*, v. 12, n. 72, 2005, p. 52-57.
- \_\_\_\_\_, “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 36, 2005, p. 245-271.
- \_\_\_\_\_, “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico” en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 407-424.
- \_\_\_\_\_, “Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la conquista de México” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 37, 2006, p. 169-192.
- \_\_\_\_\_, “¿Modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el Libro XI del Códice florentino de fray Bernardino de Sahagún” en José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 125-139.

- \_\_\_\_\_, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, 744 p.
- \_\_\_\_\_, "Relics, Divination and Regeneration: The Symbolism of Ashes in Mesoamerica", en Vera Tiesler y Andrew K. Scherer (coord.), *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*, Washington, Dumbarton Oaks, 2018, p. 347-378.
- \_\_\_\_\_, "Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicanos" en Guilhem Olivier y Jean-Luc Lambert, *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2019, p. 163-204.
- \_\_\_\_\_, "Controlar el futuro e integrar al otro: los presagios de la conquista de México" en Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan (coords.), *Tetzáhuítl. Los presagios de la Conquista de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019, p. 43-106.
- Olmos, Andrés de, *Tratado de las hechicerías y sortilegios*, traducción de Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, 73 p.
- Ortega y Medina, Juan A. y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996- 2003, 4 v.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, traducción de Victoria Schussheim, México, Siglo XXI, 1993, 346 p.
- \_\_\_\_\_, "Medicina y salud en Mesoamérica" en *Arqueología Mexicana*, n. 74, julio-agosto, 2005, p. 32-47.
- Pastrana Flores, Miguel, "Los presagios de la conquista como forma de conciencia histórica" en Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coords.), *Estudios Michoacanos*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Instituto Michoacano de Cultura, 1999, v. 8, p. 127-142.



- \_\_\_\_\_, “Correspondencia entre los padres José de Acosta y Juan de Tovar” en *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, v. 63, enero-abril, 2002, p. 31-34.
- \_\_\_\_\_, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, 190 p.
- \_\_\_\_\_, “Fuentes para el estudio de la religión náhuatl” en Silvia Limón Olvera, coordinadora, *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, p. 73-96.
- \_\_\_\_\_, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, 300 p.
- \_\_\_\_\_, “La historiografía de tradición indígena” en María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva, *Historia general ilustrada del Estado de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense / Gobierno del Estado de México, 2011, p. 55-85.
- \_\_\_\_\_, “El corazón del hogar. Ensayo sobre la educación femenina entre los antiguos nahuas” en Joaquín Santana Vela y Pedro S. Urquijo Torres (coords.), *Los proyectos de educación en México. De la época prehispánica a la nación independiente*, Morelia, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia, 2014, p. 23-42.
- \_\_\_\_\_, “La idea de tetzáhuitl en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 47, enero-junio, 2014, p. 237-252.
- \_\_\_\_\_, “Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica. Una perspectiva comparada” en *Korpus 21*, v. 1, n. 1, enero-abril, 2021, p. 15-40.
- Plamper, Jan, “Historia de las emociones: caminos y retos” en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, v. 36, 2019, p. 17-29.
- Pomar, Juan Bautista, “Relación de Tezcoco” en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Andrade y morales, 1891, v. 3, p. 1-70.
- Ponce, Pedro, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. 1892” en *Anales del Museo Nacional de México*, t. 6, 1900, p. 3-11.

- Quezada, Noemí, “Hernando Ruíz de Alarcón y su persecución de idolatrías” en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, v. 8, 1980, p. 323-354.
- \_\_\_\_\_, “Mito y género en la sociedad mexicana” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 26, 1996, p. 21-40.
- Real Academia Española, “Diccionario de la Lengua Española”, Asociación de Academias de la Lengua Española, <https://dle.rae.es/>.
- Reddy, William, *The navigation of feeling. A framework for the history of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 380 p.
- \_\_\_\_\_ y Juan Manuel Zaragoza Bernal, “Historias del bienestar. Desde la historia de las emociones a las políticas de la experiencia” en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, v. 36, 2014, p. 73-88.
- Romero Galván, José Rubén, “La educación mexicana” en Isabel Tovar de Arechederra y Magdalena Mas (comps.), *Ensayos sobre la Ciudad de México. I. Nuestros orígenes*, México, Departamento del Distrito Federal / Universidad Iberoamericana / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, v. 1, p. 203-220.
- \_\_\_\_\_, “Fray Bernardino de Sahagún y la Historia General de las cosas de Nueva España” en Miguel León Portilla, *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 29-39.
- \_\_\_\_\_, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 170 p.
- Rosas Lauro, Claudia (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, 285 p.
- Rosas Peña, Jonathan, “La representación de los enanos y los jorobados en la plástica maya durante el periodo Clásico tardío. El caso del Petén”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2019, 160 p.
- Rosenwein, Barbara H., *Emotional communities in the early Middle Ages*, Cornell University Press, Nueva York, 2006, 228 p.
- \_\_\_\_\_, “Problems and Methods in the History of Emotions” en *Passions in Context. Journal of the History and Philosophy of the Emotions*, v. 1, n. 1, 2010, p. 1-32.

- Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España, escrito en 1629" en *Anales del Museo Nacional de México*, t. 6, 1900, p. 123-224.
- Sahagún, Bernardino de, *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*, traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe / Salt Lake City, School of American Research / University of Utah, 1950-1982, 13 v.
- \_\_\_\_\_, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2000, 3 vols.
- \_\_\_\_\_, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2016, 1061 p.
- Sallmann, Jean-Michel *et. al*, *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 248 p.
- Sánchez Montes, Ana Gabriela, "Entre la pira funeraria y el Mictlan. La cremación de ofrendas y su valor energético" en *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte*, n. 8, año 5, enero-junio, 2016, p. 116-125.
- Scheer, Monique, "Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion" en *History and Theory*, v. 51, n. 2, 2012, p. 193-220.
- Schmitt, Jean-Claude, *Ghost in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*, traducción de Teresa Lavender Fagan, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 1998, 290 p.
- Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpacion de ellas" en *Anales del Museo Nacional de México*, t. 6, 1900, p. 261-480.
- Silva, Washington Maciel da, "¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antaño? La sensibilidad de la historia de Lucien Febvre" en *Revista Somepso*, v. 6 (especial), n. 1, enero-junio, 2021, p. 199-213.
- Simeón, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1992, 782 p.
- Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 283 p.

- Speckman Guerra, Elisa, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru (coords.), *Los miedos en la historia*, México, El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, 428 p.
- Stearns, Peter N. y Carol Z. Stearns, “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards” en *The American Historical Review*, v. 90, n. 4, 1985, p. 813-836.
- Talavera González, Jorge Arturo y Juan Martín Rojas Chávez, “Evidencias de sacrificio humano en restos óseos” en *Arqueología Mexicana*, n. 63, septiembre - octubre, 2003, p. 30-34.
- Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2002, 248 p.
- Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, 386 p.
- Thouvenot, Marc, “La noción de *teuctli*” en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 47-65.
- \_\_\_\_\_, *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2014, 484 p.
- Timmermann López, Freddy, “Miedo, emoción e historiografía” en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, v. 19, n. 1, 2015, p. 159-177.
- Torquemada, Juan de, *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*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, 7 v.
- Viesca Treviño, Carlos, “El médico mexica” en Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño (coords.), *Historia general de la medicina en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina / Academia Nacional de Medicina, 1984, t. 1, p. 217-230.
- \_\_\_\_\_, “Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 18, 1986, p. 295-315.

- \_\_\_\_\_, “Reflexiones epistemológicas en torno a la medicina náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 20, 1990, p. 213-228.
- \_\_\_\_\_, *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*, México, Panorama, 1992, 246 p.
- \_\_\_\_\_, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, 1997, 190 p.
- \_\_\_\_\_, Andrés Aranda C. y Mariblanca Ramos de Viesca, “Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina náhuatl prehispánica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 30, 1999, p. 183-201.
- \_\_\_\_\_, Andrés Aranda C. y Mariblanca Ramos de Viesca, “El corazón y sus enfermedades en la cultura náhuatl prehispánica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 36, 2005, p. 225-244.
- \_\_\_\_\_, “Las enfermedades en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, n. 74, julio-agosto, 2005, p. 38-41.
- \_\_\_\_\_ y Mariblanca Ramos R. de Viesca, “La discapacidad en el pensamiento y la medicina náhuatl” en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, v. 24, n. 70, septiembre-diciembre, 2017, p. 171-193.
- Vigotsky, Lev, *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*, traducción de Judith Viaplana, Madrid, Akal, 2004, 260 p.
- Vila, Jaime *et al.*, “La dinámica del miedo: la cascada defensiva” en *Escritos de Psicología*, v. 3, n. 1, 2009, p. 37-42.
- World Digital Library, “General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex”, U.S. Library of Congress / UNESCO, <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/682/>.
- Zaragoza Bernal, Juan Manuel, “Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión” en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, v. 65, n. 1, enero-junio, 2013, p. 1-10.
- \_\_\_\_\_ y Javier Moscoso, “Presentación: Comunidades emocionales y cambio social” en *Revista de Estudios Sociales*, n. 62, 2017, p. 2-9.

Zurita, Alonso de, “Breve y Sumaria Relación de los Señores y maneras y diferencias que habían de ellos en la Nueva España” en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Andrade y morales, 1891, v. 3, p. 71-227.